İSLÂM GELENEĞİNDE İŞÂRÎ TEFSİR

İSLÂM GELENEĞİNDE İŞÂRÎ TEFSİR
PROF. DR. YUNUS EMRE GÖRDÜK

Editör;
Vahit METİN

Sayfa ve Kapak Düzeni
A. Azzam ÖZEL

ISBN
978-625-8085-28-0

Baskı- Cilt
Step Ajans
Göztepe Mahallesi Bosna Caddesi No.11 Bağcılar / İstanbul
Tel. 0212 446 88 46 Fax. 0212 446 88 24
Matbaa Sertifika No: 45522

CEMAZİYELEVVEL - 1444
ARALIK - 2022

kitâbi

Ziya Gökalp Mahallesi, Abdullah Paşa Caddesi, No:28
Başakşehir/İstanbul
Telefon/Faks: 0212 512 45 43 - 512 51 66 - 512 90 40
WhatsApp Hattı: 0212 909 80 86 Web: www.bekakitap.com
Eposta: bekayay@hotmail.com
Yayıncılık Sertifika No: 50128
kitâbi Beka Araştırma Danışmanlık Reklamcılık Eğitim
Yayıncılık ve Tic. Ltd. Şirketi'nin tescilli markasıdır.

PROF. DR. YUNUS EMRE GÖRDÜK

İSLÂM GELENEĞİNDE İŞÂRÎ TEFSİR

kitâbi

PROF. DR. YUNUS EMRE GÖRDÜK

Prof. Dr. Yunus Emre Gördük 16.05.1976 tarihinde Diyarbakır'da doğdu. İlk, orta ve lise öğrenimini bu ilde tamamladı. 1998'de Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nden mezun oldu. Sonraki yıllarda Şanlıurfa/Akçakale Lisesi ve Merkez İMKB Çok Programlı Lisesi'nde Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi öğretmenliği yaptı. Ekim 2009'da Dicle Üniversitesi Ziya Gökalp Eğitim Fakültesi Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Eğitimi Bölümü'ne araştırma görevlisi olarak atanan Gördük; Harran Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde devam ettiği doktora eğitimini Haziran 2010'da noktaladı. Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Eğitimi bölümlerinin ilahiyat fakültelerine bağlanmasıyla birlikte Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi bünyesinde de bir yıl görev yapan Gördük, 2013'ten bu yana Balıkesir Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nde öğretim üyesi olarak çalışmaktadır. "*İmam Cafer es-Sâdık ve Ona İsnad Edilen İşârî Tefsir*" (2011), "*Tarihsel ve Metodolojik Açıdan İşârî Tefsir*" (2013), "*Tâbiûn Döneminde Kur'ân Tefsiri -Nâfi' Mevlâ İbn Ömer Örneği-*" (2017) ve "*Tâbiûn Döneminde Kur'ân Tefsiri -Mesrûk b. el-Ecda' Örneği-*" (2021) adlı çalışmalar yazarın daha önce yayımlanmış kitaplarıdır. Elinizdeki kitap "*Tarihsel ve Metodolojik Açıdan İşârî Tefsir*" adlı çalışmanın temelleri üzerine binâ edilmiş olup yeni çehresiyle; ondan yaklaşık on yıl sonra ve onun dört katına yakın bir hacimle kisve-i tab'a bürünmüş bir eserdir. Farklı akademik eserlerde editörlük de yapan Gördük'e ait kitap bölümleri, hakemli dergilerde yayımlanan çok sayıda makale ve çeşitli ilmî organizasyonlarda sunulmuş tebliğler bulunmaktadır.

İÇİNDEKİLER

2. BÖLÜM
(MEŞRÛİYET ZEMİNİ)
İŞÂRÎ TEFSİRİN MEŞRÛİYETİ

3. BÖLÜM
(TARİHSEL PERSPEKTİF)
İŞÂRÎ-TASAVVUFÎ TEFSİRE YAKLAŞIMLAR

4. BÖLÜM
(KAVRAMSAL ANALİZ)
İŞÂRÎ TEFSİRİN MÂHİYET AÇISINDAN DİĞER BAZI TEFSİR VE YORUM ÇEŞİTLERİ ARASINDAKİ YERİ

5. BÖLÜM
(PRATİK YANSIMA)
İŞÂRÎ TEFSİR ÖRNEKLERİ

Ramazan ayında, kavurucu bir Diyarbakır sıcağında, 12/08/2012'de rahmet-i Rahmân'a uğurladığımız merhum babam Âsaf Gördük'e ve ona elli yedi sene yol arkadaşlığı yapan fedâkâr anneme…

KISALTMALAR

a.e.	: Aynı eser
a.mlf.	: Aynı müellif
a.s.	: Aleyhisselam
b.	: İbn
Bkz.	: Bakınız
b.y.	: Basım yeri yok
çev.	: Çeviren
DİA	: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi
ed.	: Editör
h.	: Hicrî
haz.	: Hazırlayan
Hz.	: Hazreti
m.	: Mîladi
M.E.B.	: Milli Eğitim Bakanlığı
NP.	: Nâfiz Paşa-65
Nşr.	: Neşreden
ö.	: Ölüm tarihi
r.a.	: Radiyallahu anh/anha
red.	: Redaksiyon
s.	: Sayfa
s.a.s.	: Sallallahu aleyhi ve sellem

thk.	: Tahkik eden
tsh.	: Tashih eden
tsz.	: Tarihsiz
v.	: Vefât tarihi
vb.	: Ve benzeri
vd.	: Ve devamı
v.dğr.	: Ve diğerleri
vrk.	: Varak
vs.	: Ve sâire
Yay.	: Yayınları, Yayıncılık
y.y.	: Yayın yeri yok
yy.	: Yüzyıl

ÖNSÖZ

Başta şunu söylemem lazım ki akademik hayatımın belki de en verimli çağında, benim için haddinden fazla yorucu bir çalışma döneminin neticesinde ortaya çıkan bu kitap münasebetiyle hakikaten tarifi mümkün olmayan bir sevinç içindeyim. Kitabın bu geniş ve yepyeni hâlinin, geçmişi on yılı aşkın bir süreye uzanan hikayesine kısaca değinmek gerekirse şunları ifâde edebilirim:

Yakın zamana kadar ülkemizde *İşârî Tefsir* alanında yapılmış olan en kapsamlı çalışma Prof. Dr. Süleyman Ateş'in ilk baskısı 1974 yılında yapılmış olan *İşârî Tefsir Okulu* adlı eseriydi. Bu eserin bir nevi altyapısını oluşturan *Sülemî ve Tasavvufî Tefsiri* adlı eser de yine Ateş'in 1969'da basılmış olan doktora tezidir. Ateş, *İşarî Tefsir Okulu*'nun önsözünde kitabı kaleme alma sebebini şöyle ifâde etmektedir:

> "Tasavvufî tefsir hareketi, şimdiye kadar esaslı bir tetkike tabi tutulmamıştır. Gerçi Goldziher'in *Mezâhibu't-Tefsîri'l-İslâmî*'sinde, Zehebî'nin *et-Tefsîr ve'l-Müfessirûn'unda,* Subhi es-Salih'in *Mebâhis fî Ulûmi'l-Kur'ân*'ında tasavvufî tefsire yer verilmiş ise de kitabın sadece bir bölümüne sığdırılan bu bilgiler asırlarca işlenmiş bir tefsir anlayışını layıkıyla vuzuha kavuşturmaktan uzak, konuya sadece genel bir bakıştan ibârettir. İşte tefsir tarihindeki bu boşluğu doldurmak gâyesiyle çalışmalarımı tefsirin tasavvuf kısmına hasrettim…"

Bu satırların sahibi Ateş, bahsettiği boşluğu doldurmak üzere, mezkûr çalışmasında işârî tefsirin çeşitli kaynaklarda icmâlen bahsedilen teorik çerçevesi üzerinde kısaca durmuş, daha sonra kronolojik sıra takibiyle işârî tefsir müellifleri hakkında tanıtıcı bilgiler vererek onların yapmış oldukları işârî yorumlardan örnekler sunmuştur. Bahsi geçen eserin giriş kısmında "tasavvuf", "tasavvufun doğuşu", "işârî tefsir", "işârî tefsirin şer'î yönü" gibi konulara değinilmiş; ardından Hasan el-Basrî'den (v. 110/728) Muhammed Fevzi Efendi'ye (v. 1318/1900) kadar altmış beş sûfî müfessirin biyografisi, eserleri ve tefsirdeki yöntemleri ele alınmıştır. Eserin son bölümünde ise işârî tefsirin başlıca sorunlarına ve te'vîllerine dikkat çekilmiştir.

Yazımı 2012'de biten ve basımı 2013 yılında İnsan Yayınları tarafından yapılan "*Tarihsel ve Metodolojik Açıdan İşârî Tefsir*" adlı çalışmamızın da Süleyman Ateş'in bahsettiğine benzer bir boşluğu doldurma ihtiyacının sonucu olarak ortaya çıktığını

ifade etmek gerekir. Nitekim bu kitapta, Ateş'in eserinin başında bulunan yirmi otuz sayfalık bölümde kısaca bahsedilen konuların detaylı ve derinlemesine bir tetkikinin yapılması hedeflenmişti. Biraz daha geriye gidecek olursak; esasen böyle bir konular bütünü etrafında araştırma yapmaya 2010 yılında biten "İmam Cafer es-Sâdık'a Nisbet Edilen Tasavvufî Tefsir ve Metodu" adlı doktora çalışmamız esnâsında niyetlenmiş; hatta tezin bir bölümü olabilir diye düşünmüştük. Ne var ki gerek tezin hacmini arttıracağını öngörerek gerekse müstakil bir biçimde ele alınmasının lüzumuna kanaat getirerek sonraya ertelemiştik. Zira bu, kısaca geçiştirilecek bir konu olmadığı gibi tez çalışmamızla doğrudan ilgili de değildi. Bu minvalde devam eden çalışmalar neticesinde, doktora sonrası dönemde yazdığımız "*İşârî Tefsir'in Mâhiyeti Meşrûiyeti ve Bâtınî Yorumdan Farkı*" adlı makale Marife Dergisi'nde (Yıl:11, sayı:2, Yaz/2011) yayımlandı ve alanda araştırma yapan akademisyenlerden büyük ilgi gördü. Makale boyutları çerçevesinde kısaca ele aldığımız meselelerle ilgili kapsamlı bir eserin bulunmamasından dolayı; ilk adımını söz konusu makalenin oluşturduğu daha geniş bir çalışma sürecinin sonunda, yani 2013 bahar aylarında ise ortaya müstakil bir kitap çıkmış oldu. Böylece makale sınırları içinde yer veremediğimiz çeşitli konular, fikir ve yaklaşımlar da "*Tarihsel ve Metodolojik Açıdan İşârî Tefsir*"de kendine yer bulmuştu. Bu çerçevede bizim 2011-2012 yıllarını kapsayan bu çalışmayı yapmamızdaki gâye, daha önce icmâlen ele alınmış olan ve kanaatimizce meselenin esasını oluşturan; işârî tefsirin "mâhiyeti", "meşrûiyeti", "tasavvufla ilişkisi", "kapsamı" gibi meseleleri tafsilatlı olarak ortaya koyma isteğiydi. Bunun yanı sıra işârî tefsirin sınırları, işârî tefsir - tasavvufî tefsir ayrımı, işârî tefsirin Bâtınî yorumdan farkı, diğer yorum türleri içinde işârî tefsirin yeri, konuyla ilgili tasnif problemi ve yeni bir tasnif önerisinin gerekliliği gibi; kimileri daha önce üzerinde pek durulmamış olan, kimileriyse ilk defa gündeme getirilen bazı meseleler de yine bu eserde detaylarıyla incelenmeye çalışılmıştı. Kezâ Süleyman Ateş'in işârî tefsir müelliflerini kronolojik bir biçimde tanıtmasına mukabil bizim çalışmamızda sûfîlerle sınırlanmaksızın hicrî II. Asırdan günümüze değin başta tefsir ve tasavvuf olmak üzere pek çok ilmî sahada önemli izler bırakan otuz dokuz ismin işârî tefsirle ilgili gerek doğrudan gerekse dolaylı kanaat ve yaklaşımlarına yer verilmişti. Bu silsilenin sonunda ise ülkemizde işârî tefsirle ilgili ilk akademik çalışmaları yapan Ateş bulunmaktaydı.

Bahis mevzuu çalışmamızın yayımlandığı günden bugüne, özellikle son yıllarda işârî tefsir/te'vîl konusuna yönelik ilginin her gün artan bir ivmeyle devam ettiği görülmektedir. Bu ilgiye karşılık kendi alanında önemli bir boşluğu dolduran; Ateş'in *İşârî Tefsir Okulu* adlı eseriyle birlikte kendi sahasında temel bir başvuru kaynağı hâline gelen *Tarihsel ve Metodolojik Açıdan İşârî Tefsir* adlı eserde pek çok önemli nokta ilim ehlinin dikkatlerine arz edilmişti. Örneğin klasik kaynaklarda "التفسير الصوفي : *Sûfî tefsir*, *tasavvufî tefsir*" şeklinde tarifler mevcutken "التفسير الإشاري: *İşârî tefsir*" tesmiyesini ilk Zürkânî'nin kullandığına ve ondan sonra bu kullanımın özellikle ülkemizde bir nevi umûmîleştiğine; ancak bunun kapsamı ve

ne ifâde ettiği konusunda bir fluluğun oluştuğuna dikkat çekilmişti. Buna bağlı olarak, yukarıda değinildiği gibi işârî tefsirin sadece sûfîlere mahsus olmayıp daha geniş bir çerçeveyi ifâde etmesi gerektiği belirtilmişti. Kezâ "*Nazarî Sûfî Tefsir - İşârî Sûfî Tefsir*" ayrımını ilk Zehebî'nin yaptığı ve bunun daha sonra diğer araştırmacılar tarafından da tekrarlandığı; ancak bu konuda da net sınırlar çizmenin pek mümkün olmadığı vurgulanmıştı. Kitap, işârî tefsir alanı için sunulan bir tasnif önerisini de içermekteydi. Kezâ ayetlerin sarîh anlamlarını inkâr etmedikleri hâlde işârî tefsir erbâbının kastî olarak münkir *Bâtınî* fırkalarla özdeşleştirilmeye çalışılması gibi diğer pek çok konuda da önemli tespitler yine çalışmanın muhtevasına dâhildi. Dolayısıyla ülkemizde, bu alanla ilgili çalışma yapan araştırmacılara ışık tutan önemli bir kaynak niteliği kazandı ve bugünlere kadar gelinmiş oldu. Bu arada son yıllarda kitabın baskısı da tükendiği için; özellikle pek çok yüksek lisans ve doktora öğrencisi, ayrıca konuya ilgi duyan pek çok akademisyen ve sâir okuyucular tarafından aranan ancak bulunamayan bir kitap hüviyetine büründü.

Tarihsel ve Metodolojik Açıdan İşârî Tefsir adlı kitabın yukarıda özetlenmeye çalışılan serüveni, *"İslâm Geleneğinde İşârî Tefsir"* adıyla arz-ı endam eden kitabın özünü ve temelini, bu itibârla birinci boyutunu teşkil etmektedir. İkinci boyut ise ilmî çalışmalarda tashîh, tekmîl, tafsîl ve tecdîd süreçlerinin çoğu zaman devam etmekte oluşuyla münâsebettardır. Bu devamlılık zaman içinde yenilenmeye ve gelişmeye dinamizm kazandıran bir unsurdur. Bahis mevzuu yenilenme ve gelişmeden kastedilen ise tabii ki sil baştan her şeyi yeniden kurgulamak yahut eski söylenenlere zıt yeni şeyler söylemek değildir. Biz de bundan dolayı baskısı tükenmiş olan çalışmamızı, ilk temelleri üzerinde daha sağlam ve daha yeni bir hüviyetle takdim etmeyi gerekli gördük. Bu çerçevede; kitap yayımlandıktan sonra göze çarpan bazı hataları tashîh; mücmel kalmış pek çok konuyu tafsîl; eksik kalan konuları, yorumları ve örnekleri tekmîl; nihayet 2012'den bu yana geçen süreç içinde yapılan çalışmaları da nazara alarak eseri tecdîd etmeyi düşündük. Bu minvalde çalışırken, geçen zaman zarfında yayımlanmış olan pek çok önemli kitap ve makaleyi daha yakından inceleme fırsatı da bulmuş olduk.

Çalışmanın kapsamı çok geniş olduğu için, içine girdikçe açılan, detaya daldıkça daha fazla dallanıp budaklanan bir mâhiyet arz etmekteydi. Yaklaşık bir buçuk senelik bir süre zarfında ve ayırabildiğim bütün çalışma mesâimi sarf ettiğim eser, titizlikle yapılmış bir tetkîkâtın neticesinde ilk hâlinin yaklaşık dört katı bir hacme ulaşmış oldu. Bu arada eserin yeni adının "*İslâm Geleneğinde İşârî Tefsir*" olmasının daha uygun olacağını düşündük. Zira çalışmanın muhtevasında işârî tefsir sadece metodolojik ve tarihsel açılardan değil; meşrûiyet zemini ve kavramsal çerçevesi yönleriyle de incelenmektedir. Ayrıca işârî tefsirin pratik olarak sahaya çıkmış, çeşitli eserlerde yer almış örneklerine geniş ve detaylıca yer verildiği de önemle belirtilmelidir.

Bütün bunların nihayetinde büyük ölçüde yenilenmiş, genişletilmiş ve geliştirilmiş yeni eser; huzurlarınıza beş bölümden müteşekkil bir şekilde çıkmış oldu.

Eserin ilk bölümü olan "Teorik Çerçeve"de işârî tefsir genel anlamda mâhiyet ve kapsam açısından ilgili alt başlıklarda detaylıca ele alınmıştır. Bu bölümde özellikle işârî tefsirin tanımı, tefsirde işâret, zâhir ve bâtın kavramları, işârî anlamın imkânı, tasavvuf ve tefsirin tasavvufî boyutu, işârî tefsirin makbûliyet şartları ve işârî tefsirde tasnif problemi gibi temel meseleler tartışılmış; bu arada yeni bir tasnif önerisi takdim edilmiştir. Ayrıca alanda bir yenilik olarak işârî tefsir - bilimsel tefsir ilişkisine değinilmiş; hatta bilimsel tefsirin de kısm-ı azamı işârî tefsirin şümûlünde mütâlaa edilmiştir.

İkinci bölüm olan "Meşrûiyet Zemini"nde işârî tefsirin şer'î dayanaklarına dâir geniş bir tahlil sunulmuştur. Nitekim Kur'ân'a işârî zâviyeden yöneliş, yok sayılması ve inkâr edilmesi mümkün olmayan, derin ve tarihî bir olgu mâhiyetindedir. Belki de kitabın en önemli kısmı olan bu bölümde, işârî tefsirin meşrûiyet zeminini oluşturan deliller; Kur'ân açısından, Hz. Peygamber'in (s.a.s.) hadîsleri açısından ve sahâbeden nakledilen haberler açısından olmak üzere üç ana başlık altında ele alınmıştır.

Eserin en geniş bölümü olan üçüncü bölüm "Tarihsel Perspektif" adını taşımakta olup hicrî II.-V. Asırlar, VI.-VIII. Asırlar, VIII.-XIII. Asırlar ve XIV. Asırdan günümüze (Mîlâdî XX. Yüzyıl ve sonrası) olmak üzere dört ana başlıktan oluşmaktadır. Bu başlıklar altında Hasan el-Basrî ile başlayıp Süleyman Ateş ile biten altmış bir ismin, genelde tefsir ve tasavvuf, özelde ise işârî tefsirle ilgili görüşlerine yer verilmiştir. Ardından bu görüşlerin tamamından çıkan sonuca dâir bir değerlendirme yapılmıştır. Bu genel değerlendirmeden sonra ise yaptıkları bazı işârî yorumlardan dolayı tenkide hatta çoğu zaman hücûma maruz kalan dört isim hakkında özel ve geniş birer değerlendirme/analiz sunulmuştur.

"Kavramsal Analiz" adını taşıyan dördüncü bölümde işârî tefsirin mâhiyet açısından diğer bazı te'vîl ve yorum türleri arasındaki yeri tespit edilmeye çalışılmaktadır. Bilindiği üzere işârî yorumları, lafzın zâhirinin ötesine geçmesi yönünden Bâtınî fırkaların yapmış olduğu yorumlarla özdeşleştirme gayreti içinde olan bir yaklaşım tarzı bulunmaktadır. Kitabın bu bölümünde nazarî yorumun çeşitleri, nazarî sûfî - işârî sûfî ayrımının sıhhatli olup olmadığı, Bâtınîlik ve Bâtınîlerin Kur'ân yorumu, Zâhirîlik ve Zâhirîlerin tefsir anlayışı, zâhirî anlam - zâhirî tefsir kavramları ve işârî tefsirin nazarî, bâtınî yorumdan ve zâhirî tefsirden farkı incelenmiştir.

Eserin beşinci ve son bölümü "Pratik yansıma" adını taşımaktadır. Bu bölümde; diğer bölümlerde enine boyuna anlatılmaya, etüt ve analiz edilmeye çalışılan işârî tefsirin pratiğe nasıl yansıdığı gösterilmeye çalışılmış; gerek tefsir kaynaklarında gerekse doğrudan tefsir kaynağı sayılmayan eserlerde geçen pek çok işârî tefsir / yorum örneği zikredilmiştir. İşârî tefsir açısından Kur'ân'a nasıl yaklaşıldığı, önce Kur'ân'ın

yirmi farklı yerinden seçilen ayetler; daha sonra Kur'ân'ın son on kısa sûresi örnekliğinde detaylarıyla ortaya konulmaya çalışılmıştır.

Sonuç kısmında ise bu uzun çalışmanın bizi ulaştırdığı netice genişçe beyân edilmiştir. Tabii ki bu bölüm kitabın ikinci, üçüncü ve dördüncü bölümlerinin sonlarındaki değerlendirmelerle birlikte mütâlaa edilmelidir. Özellikle üçüncü bölümün son kısmındaki tafsilatlı değerlendirmeler son derece önemlidir.

Eserin bibliyografyasında sekiz yüzden fazla kaynak bulunmaktadır. Onların her birinden ince ince süzülen bilgi ve yorumlar son tahlilde bizim bakış açımız ve yorumlarımızla birleşmiş; nihayet işârî tefsir sahasında ilk defa bu denli geniş bir kaynağın vücûda gelmesi müyesser olmuştur. Vurgulamamız gereken diğer bir husus, kitapta ikincil kaynaklardan da yoğun bir şekilde istifâde edilmiş olduğudur. Nitekim bu durum muhteva yelpazesi açısından kapsamlı çalışmalar için kaçınılmazdır çünkü pek çok farklı mesele, olay, kişi, kavram ve terim hakkındaki bütün bilgilerin en temel kaynaklara inilerek sıfırdan inşâ edilmesi hem gerekli değildir hem de buna sarf edilmesi gereken enerji ve zaman açısından imkân haricindedir. Ayrıca yapmış oldukları akademik çalışmalarla kitabın muhtevasında yer alan pek çok konuya çeşitli açılardan katkılar sunmuş olan kalemlere saygı da yine onların eserlerinden istifâdeyi gerekli kılmaktadır.

Önemle belirtmek isterim ki gerek eserin adında gerekse içeriğinde mevcut "İşârî Tefsir" şeklindeki kullanım, tıpkı "Bilimsel Tefsir", "İçtimâî Tefsir", "Edebî Tefsir"de olduğu gibi, yapılan izah / yorum faaliyetinin türünü belirtmek münâsebetiyledir. Yoksa bununla kastedilen şey tefsir - te'vîl ayrımına göre murad-ı ilâhîyi tespit faaliyeti anlamında kullanılan "tefsir" değildir. Haddizâtında bu açıdan mezkûr sahayı ifade etmek için işârî tefsirden ziyâde "işârî te'vîl" yahut "işârî yorum" şeklindeki kullanımlar daha doğrudur. Bu husus kitabın ilgili yerlerinde de altı itinayla çizilerek belirtilmiştir. Diğer taraftan "tefsir" lafzının herkes tarafından ve her zaman aynı anlamda kullanılmadığı; aksine Kur'ân ayetlerine ilişkin izah ve yorumların hepsi için genel bir tarif olarak kullanıldığı da mâlumdur. Bununla birlikte sûfîlerin hassas davrandığı ve kendi yorumlarına çoğu zaman tefsir demekten kaçındıkları da bir gerçektir.

Yine önemle belirtilmesi gerekir ki zaman içinde konuyla ilgili çalışmalarım ister istemez bazılarınca işârî tefsir lehine taraflı olduğum şeklinde algılanmış oldu. Hâlbuki meseleye objektif olarak bakıldığında; özellikle modern dönem ve sonrasında bazı kesimler tarafından genelde işârî tefsire, özelde sûfîlere ve onların yolu olan tasavvufa hasmâne yaklaşıldığı, işârî tefsir erbâbına türlü çeşit aşağılamaların yapıldığı, hatta iftirâların edildiği görülmektedir. Alışıldık manzara bu minvalde olunca, onlara karşı yapılan haksızlıkların ve insafsızlıkların tespit edilmesini de kimileri konuya taraflı bakmak olarak telakkî etmektedir. Ayrıca dinî ilimler fen bilimleri gibi salt objektif olmayı mümkün kılan genelgeçer özellikler taşımamaktadır. Temele inildiğinde İslâm'a

mensup olmanın bizâtihi kendisi taraf olmaktır. Onun bir alt basamağında bu sefer İslâmî ilimlerde ve bu ilimler kapsamında mütâlaa edilen çeşitli meselelerde hemen herkesin benimsediği, en azından daha sempatik bulduğu bir tarafın olduğu görülmektedir. Nitekim bu durum, insanın kendini soyutlaması mümkün olmayan tabiî bir realitedir. Bu noktada kitaptaki bütün argümanların muhakkak sûrette ilmî verilere dayandığını hatırlatmakla birlikte, genelde işârî tefsirin, özelde tasavvufun ve sûfîlerin karşısında değil yanında olmayı tercih ettiğimi izhar etmekten de imtina etmem.

Konusu ve kapsamı itibarıyla çalışmada başta Hz. Peygamber'in (s.a.s.) ve diğer bazı peygamberlerin; ashâb, tâbiûn ve etbaü't-tâbiîne mensup yüzlerce zâtın, kezâ pek çok âlimin ve tarikat pîrinin ismi yer almaktadır. Buna karşın metin akışında sadece enbiyaya mahsus olmak üzere Hz. Peygamber'in zikredildiği yerlerde "(s.a.s.)", diğer peygamberler için "(a.s.)", rumuzlarıyla yetinildiğini belirtmek isterim. Bu mülâhazayla adı geçen bütün büyüklerimiz için en baştan "رَضِيَ اللّٰهُ عَنْهُم أَجْمَعِين" duasını onlara saygı ve minnet borcu olarak burada zikrediyorum.

Son olarak özellikle basım aşamasına geçilmeden önce kitabı gözden geçirerek katkılar sunan değerli arkadaşlarım Dilek Karaca ve Hasan Emre Ulutop'a, kezâ hem içeriğe katkısı hem de basımdaki emek ve zahmetlerinden dolayı kıymetli dost Diş Hekimi Vahit Metin Bey'e ve Kitâbi Yayınları'nın bütün yönetici ve çalışanlarına şükranlarımı arz ediyorum. Her zaman desteğini gördüğüm refikamı, her an ilgi bekleyen minik yavrularım Melike Şifa'm ve Yasin Vefa'mı da burada sevgi, şefkat ve mahcubiyetle karışık duygularla zikretmem gerekiyor. Zira onların nazarında benim işim hiç ama hiç bitmiyor ve kendilerine ayırmam gereken zamanı da kaşla göz arasında alıp götürmüş oluyor.

Temennim odur ki bu kitap kendi alanında ölümsüz bir eser hüviyeti kazanırken ileride yazılacak yeni, daha geniş ve daha güzel çalışmalara öncülük etsin; bunlar olurken âciz ve fânî bendenize de dâimen hayır duâ edilmesine vesile olsun. Şu da bir gerçek ki ne kadar çalışılırsa çalışılsın, ortaya konulan eserler hatadan, kusurdan ve eksiklikten hâlî olamaz. Bütün bunlardan sarfınazar; Mütekellîm-i Ezelî olan Yüce Rabbimizin kelâmını konu edinen tefsir ilmi ile ilgili faaliyetlere küçük de olsa bir katkı sunabilmek ve yapılan küllî çalışmaların bir ucundan tutabilmiş olmak bahtiyarlığı; kısacası Kur'ân'a hizmet, bu çalışmanın sâhibi için en yüce pâye addedilmektedir.

Muvaffakiyet O'ndan olduğu gibi ezelden ebede bütün hamd ü senâlar da O'nadır…

Yunus Emre GÖRDÜK

27 Ramazan 1443(Kadir Gecesi)

28 Nisan 2022

Balıkesir

GİRİŞ

Yüce Allah, *"Andolsun ki biz Kur'ân'ı, anlaşılıp öğüt alınması için kolaylaştırdık! Öğüt alan yok mu?"*[1] buyurarak, Kur'ân'ın anlaşılmak ve amel olunmak için gönderildiğini açıkça bildirmektedir. Hz. Peygamber (s.a.s.) Kur'ân'ın ilk muhâtabı, mübelliği ve aynı zamanda ilk müfessiridir. Nitekim "يَاأَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنْزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ : *Ey Peygamber! Sana Rabbinden indirilmiş olanı tebliğ et...*"[2] ve "وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ : *...kendileri için indirilmiş olanı insanlara açıklaman için sana zikr'i (Kur'ân'ı) indirdik...*"[3] gibi ayetlerin emrine ittibâen nâzil olan ayetleri hem tebliğ etme hem de ne mânâ ifâde ettiğini açıklama (tebyîn) görevi ona verilmiştir. Hz. Peygamber'in (s.a.s.) yaptığı açıklamaların ve ona muhâtap olan sahâbîlere dayanan ayet yorumlarının aktarılmasıyla *rivayet tefsiri* doğmuştur.

Sahâbe-i Kirâm arasında Kur'ân'ı anlama konusunda öne çıkmış yetkin kimselerin bulunduğu, ayetlerin izahlarıyla ilgili soruların daha çok bu müfessir sahâbîlere yöneltildiği bilinmektedir. Özellikle Hz. Peygamber'in (s.a.s.) âhirete irtihâlinden sonra; çeşitli merkezlerde kurulan ilim halkalarında Kur'ân'ı baştan sona tefsir eden sahâbîlerin olduğu da bize ulaşan bilgiler arasındadır. Tefsirin şifâhî olarak ifâde edildiği bu dönemde, sahâbîler kendilerinden sonra gelen tâbiûn kuşağına öğretmenlik yapmıştır. Örneğin tâbiî müfessirlerden olan Mücâhid (v. 103/721), Kur'ân tefsirinin tamamını İbn Abbâs'tan (v. 68/687) ayet ayet dinlediğini belirtmektedir. Bununla beraber hicrî ilk asırda Müslüman toplumun hatırı sayılır bir bölümünün, Kur'ân'ın neredeyse tamamını lafzî düzeyde zorlanmadan anlayabilecek seviyede olduğu da belirtilmelidir. Özellikle ashâb, ayetlerin Arapça lafızlarını kolayca anlamanın yanı sıra onların nüzûl sebeplerini bilme konusunda da söz sahibiydi. Nitekim Kur'ân'a ilk muhâtap olan toplumu teşkil eden bireyler onlardı. Bu toplumun hayatına hâkim kültürü; örf ve âdetleri bizâtihi yaşayarak bilenler de yine onlardı. Bu özellikleri sebebiyle sahâbenin, nâzil olan hitâbın ne ifâde ettiğini idrâk etmekte fazla bir zorluk çekmediği rahatlıkla söylenebilir. Onların bu hususta öğrenmeye çalıştıkları şey, daha ziyâde habersiz olmaları muhtemel bazı nüzûl sebepleri ve rivayetler; ayrıca

1 Kamer 54/17, 22, 32, 40.
2 Mâide 5/67.
3 Nahl 16/44.

nâdirattan da olsa bilmedikleri kelimelerin anlamlarıydı. Lafzî anlamanın ötesinde ayet metinlerini doğru yorumlamak ve uygulamak konusunda ise; hayatta olduğu müddetçe Hz. Peygamber'in (s.a.s.) rehberliği, olmazsa olmaz mesâbesindeydi. Zaten sahâbenin Kur'ân'ı sağlıklı bir şekilde anlayıp uygulamaları da ancak bu kutlu rehberliğin sâyesinde mümkün olabilmiştir.

Tabiûn ve etbâu't-tâbiîn devirleri, yani hicrî ikinci ve üçüncü asırlar ise aklî tefsir veya re'y tefsiri de diyebileceğimiz *dirayet tefsiri*'nin kuvvetli bir biçimde ortaya çıktığı zaman dilimidir. Bu dönemde, bir taraftan İslâmî ilimler şekillenirken öte yandan çok çeşitli mezhep ve fırkalar ortaya çıkmıştır. Mevcut durum, birçok ilim erbâbının yoğun gayret sarf ederek, ayetleri aklî delillerle ve farklı anlayışlar çerçevesinde tefsir etmeye çalışmasını netice vermiş; gösterilen bu gayret, Müslüman toplumun fikir dünyasını, İslâmî ilimleri ve özellikle tefsir ilmini çeşitli açılardan genişletip zenginleştirmiştir. Bu cümleden olarak o zamandan günümüze Arap dili, ahkâm, akâid/kelâm gibi alanları ilgilendiren açıklamalardaki yoğunluklarıyla ön plana çıkmış tefsirler; ayrıca *ictimâî*, *edebî*, *ilmî* (*bilimsel*) gibi isimlerle anılan tefsir çeşitlerinin tümü *dirayet tefsiri* kapsamında mütâlaa edilmektedir. *İşârî* tefsir de genel anlamda bu cümleden sayılmaktadır.

Hicrî beşinci asırda Haçlı saldırıları, ardından altıncı asırdaki Moğol istilaları, Müslümanların dünyasında önemli çözülmelere neden olmuştur. İlimde duraklama, ardından taklit ve şerh dönemine gelindiğinde ise müfessirler, kendilerinden önceki müfessirlerin görüşlerini nakletmek ve çeşitli tefsirlere şerhler yazmak sûretiyle eser vermeye başlamıştır. Örneğin Kâdî Beydâvî'nin (v. 685/1286) *Envâru't-Tenzîl* adlı tefsiri, Zemahşerî'nin (v. 538/1143) *el-Keşşâf* adlı tefsirinin bir nevi muhtasarı ve mu'tezilî görüşlerden arındırılmış şekli durumundadır. Beydâvî'nin bu meşhûr tefsirine ise Osmanlılar döneminde yüzlerce şerh ve hâşiye yazılmıştır. Bu arada çoğunlukla nazarî tartışmalarla meşgul olan müfessirler, mensup oldukları mezhep ve fırkanın daha isabetli olduğunu ispat etmeye çalışmayı da ihmâl etmemiştir.[4] Burada şunu da belirtmek gerekir ki yazılan şerh ve hâşiyeler bazılarının zannettiği gibi salt taklitçilikten ibâret çalışmalar yahut gereksiz enerji kaybı değil; tam aksine önemli bir ilmî müktesebâtı teşkil eden, kadîm eserleri âdeta tekrar inşâ eden yeni eserlerdir. Bununla birlikte Zemahşerî gibi bir dil ve belağat devinin geçilememiş olması ayrı bir konudur ve tefsir çalışmaları açısından bir eksiklik değildir.

İlk dönem tefsir faaliyetleri de dâhil olmak üzere, Kur'ân'ı anlama ve yorumlamaya yönelik günümüze kadar süregelen çalışmalar; kimi zaman Kur'ân'a muhâtap olan kimsenin kişisel istifâdesini yansıtan istihraçlar olarak da karşımıza çıkmaktadır. Dirayet tefsirinin ilk örnekleri daha ziyâde filolojik ağırlıklı tefsirlerken sonraları fıkhî meselelere ve kelâmî tartışmalara bolca yer verilmiştir. Fıkıh ve kelâm

4 Bkz. Sâit Şimşek, *Günümüz Tefsîr Problemleri,* Konya: Esra Yay., 1997, s. 56-57.

okullarının tartışmaları sonrası derûnî, irfânî boyuttan mahrum bir ilim anlayışının Müslüman toplumları etkisi altına almasıyla tasavvufî tefsir örneklerinin revaç bulduğu ve ortaya çıkış sürecinin hızlandığı söylenebilir.[5] Daha çok hususi, kalbî, ilhâmî ve zevkî bakış açılarını yansıtan bu tür tefsirlerin tarihsel süreç içerisinde çoğunlukla sûfîler tarafından yapıldığı görülmektedir. Muhammed Çelik'in de özellikle dikkat çektiği gibi, *İşârî tefsir* adı verilen bu tür çalışmalar oldukça geniş bir alana şâmil iken sonraları *tasavvufî tefsir* veya *sûfî tefsir*'e indirgenmiştir.[6] Bu önemli nokta, çalışmanın ilerleyen kısımlarında detaylıca ele alınacaktır.

Bazı araştırmacılar Hz. Peygamber'in (s.a.s.) vefâtından sonra ortaya çıkan birtakım sosyo-kültürel ve sosyo-ekonomik sebeplerin etkisiyle ibâdete olan aşırı düşkünlük, uzlet, dünyadan uzaklaşma ve zühd hayatı gibi davranışların *işârî tefsir* hareketiyle yakından ilişkili olduğunu savunmaktadır. Bu bakış açısına göre zühd içinde yaşamaya çalışan kimseler, insanları kendileri gibi düşünmeye ve yaşamaya teşvik etmek istemişler; bunun en kolay ve en kestirme yolunun da Kur'ân'ı kendi anlayışları doğrultusunda yorumlamak olduğunu görerek Kur'ân'a yönelmişlerdir. Bu yöneliş tarzı ise Kur'ân'da yer alan bazı ahlâkî kavramları işârî mânâlarıyla yorumlamaya sebep olmuştur.[7]

Yukarıda yer verilen bakış açısında zâhidlerin, kendi benimsedikleri yola teşvik etmek için Kur'ân ayetlerini kullandıkları şeklinde bir sonuç çıkmaktadır. Hâlbuki bunun muhtemel bir doğruluk payı olsa bile, asıl sebep ayetleri kullanma isteğinden ziyâde Kur'ân'a kendi dünyalarından nazar ederek muhâtap oldukları gerçeğidir. Bu durum bütün ilmî ve fikrî cereyanlar için geçerlidir. İnsan en çok neyle meşgul olursa, bakış açısındaki farkındalık ona yönelik bir biçimde şekillenmektedir. Bu, insânî ve fıtrî bir gerçektir. Neticede sûfîler, zamanla kendi görüşlerine uygun düşen bu tür tefsirleri toplamış, kendi yaşadıkları zevk haline göre ayetlerden daha başka anlamlar çıkarmayı da ihmâl etmemiştir. Bu tefsir türüne, "ilk anda akla gelmeyen, fakat tefekkür edilen ayetin işâretiyle kalbe doğan mânâ" şeklinde bir tanımı ifâde etmek üzere "İşârî Tefsir" adı verilmiştir. Neticede sûfîlerin görüşlerini yansıtan *işârî tefsir* ekolü doğmuştur.[8]

Mevzubahis tefsir çeşidi evvelen genel itibârıyla *sûfî tefsir* diye tarif edilirken *işârî tefsir* şeklindeki isimlendirmenin, özellikle Zürkânî'nin kullanımından sonra yaygınlaştığı da önemle belirtilmelidir. Buna bağlı olarak yukarıda kaydedilen türden açıklamalar aslında *işârî tefsir*'den ziyâde, *tasavvufî* tefsirin ortaya çıkışıyla ilgilidir. Diğer bir anlatımla, aynı zamanda ehl-i tasavvuf olan bir kısım âlim ve müfessirlerin, tasavvufî ögelerle birleştirerek yapmış oldukları tefsir çalışmalarında işârî yorum metodunu kullanmalarının tarihî seyrini ifâde etmektedir. Tasavvufî tefsirlerin tarihçesi

5 Fethi Ahmet Polat, "Dirayet Ağırlıklı Tefsirler", *Tefsir El Kitabı*, Ankara: Grafiker Yay., 2015, s. 181.
6 Muhammed Çelik, "İşârî Tefsîrin Sınırları ve Elmalılı Hamdi Yazır'da İşârî Tefsîr", *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2 (2002), s. 4.
7 Bkz. Celâl Kırca, *İlimler ve Yorumlar Açısından Kur'ân'a Yönelişler,* İstanbul: Tuğra Neşriyat, tsz., s.138.
8 Bkz. Süleyman Ateş, *İşârî Tefsîr Okulu*, İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat, 1998, s.19.

ise nihayetinde tasavvufun ortaya çıkış dönemine kadar uzanabilir. Oysa Hz. Peygamber'in (s.a.s.) zamanından başlamak kaydıyla; yani Asr-ı Saadet'ten itibâren bazı ayetlerin işârî tefsir ve yorumlarının yapıldığına dâir bize ulaşan nakiller mevcuttur.[9] Bunlara dâir örnekler kitabın ilgili bölümünde detaylıca ele alınacaktır.

Biri tefsir diğeri hadîs ilminde emektar ve duayen iki hocamızın işârî tefsirin kökeni ile ilgili kanaatleri bu noktada son derece önem arz etmektedir. İsmail Cerrahoğlu, "*Kur'ân'da, sünnette, sahâbe sözlerinde ve davranışlarında işârî tefsirin varlığını gösteren deliller bulmak mümkündür*"[10] demektedir. Ali Osman Koçkuzu (v. 2020) ise görüşünü "*Kur'ân-ı Kerîm'e ve hadîs-i şeriflere uygulanmak üzere ilk işârî tefsir hareketi, yine Peygamberimiz tarafından başlatılmıştır diyebiliriz. Her ne kadar tefsir ve hadîs şerhleri bu yöne temas etmeseler de birçok tasavvuf kitabı ve sûfî tarzda hadîs şerh eden birçok ilmî eser meselenin bu yönünü anlatır.*"[11] şeklinde belirtmiştir. Onların bu açıklamaları, bizim de vardığımız kanaate göre doğrudur ve yukarıda yapmaya çalıştığımız tespiti teyit eder niteliktedir.

Gerçek şu ki Asr-ı Saadet işârî tefsirin kökleriyle ilgili önemli referansları hâvî olduğu gibi, zaman içinde işârî tefsirle bir nevi özdeşleşen tasavvufun temel kodlarını da içeren bir zaman dilimidir. Nitekim İslâm'ın sonradan sistematize edilerek karşımıza tasavvuf şeklinde çıkan zühd hayatı da temelini Hz. Peygamber'in (s.a.s.) ahlâkından ve örnek hayatından almıştır. Zâhidliğe dayanan bu yaşam tarzı, yelpazesini genişleterek İslâm tefekkürünün temel konu ve kavramlarını da besleyen önemli faktörlerden biri hâline gelmiştir.[12] Ne var ki İslâm'ın ilk asrında zühd hayatı yaşayanları ayırt etmek için toplumda herhangi bir vasfa gerek görülmemişken bu hareketin, hicrî ikinci asırdan itibâren tasavvuf adıyla anılmaya başlandığı, üçüncü asırdan sonra ise bu isimle yaygınlaştığı bilinmektedir.[13] Zühd hayatı, daha önce cemiyet içinde yaşanan sade bir hâl iken, zaman ilerledikçe, bazı kişilerin cemiyetten farklılaşarak ortaya koydukları bir yaşam biçimi hâline gelmiş ve bu kimselere *sûfî* veya *mutasavvıf* denilmiştir.[14] Dolayısıyla tasavvuf, dış etkilerden ziyâde kişisel, sosyal, dinî ve siyasî faktörler sonucu ihtiyaca binâen İslâm kültür ve düşünce tarihinin bir parçası olarak ortaya çıkmıştır.[15]

9 Bkz. Muhammed Hüseyin ez-Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-Müfessirûn,* Kahire: Mektebetü Vehbe, tsz., II, 261-264.
10 İsmail Cerrahoğlu, *Tefsîr Tarihi*, Ankara: Fecr Yay., 2010, s. 436.
11 Ali Osman Koçkuzu, "Hz. Peygamber (s.a.s.)'in Mîzâcı ve Hadîste İşârî Tefsîr"*, IV. Kutlu Doğum Sempozyumu Tebliğler*, Isparta, 2001, s. 229.
12 Bkz. Fikret Karapınar, "Rivayetlerde İşârî Yorum", *Hadîs Tetkikleri Dergisi*, 5/2 (2007), s. 89.
13 Bkz. Karapınar, *Muhaddis Sûfîlerin Hadîs Usulü ve Hadîsleri Anlama Yöntemleri*, Doktora Tezi, Selçuk Üniversitesi, 2006, s. 21; Ali Akpınar, "İşârî Tefsîr ve Kuşeyrî'nin Besmele Tefsîri", *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi,* 9 (2002), s. 54.
14 Karapınar, "Rivayetlerde İşârî Yorum", s. 89.
15 Bkz. Karapınar, *Muhaddis Sûfîlerin Hadîs Usulü*, s. 22-24.

Tasavvufun kaynağı ile ilgili pek çok tartışmanın yapıldığı, farklı görüşlerin ileri sürüldüğü görülmektedir. Bazıları tasavvufun Hristiyanlık, Yeni Eflantunculuk, Gnostisizm ve Budizm gibi İslâmî olmayan unsurlardan etkilenerek doğduğunu iddia etmektedir.[16] Böyle bir bakış açısıyla hareket edilecek olursa ortaya, Hz. Peygamber'in (s.a.s.) yalnız başına ibâdet etmeye olan düşkünlüğü, gece namazı, çoğu zaman tuttuğu nafile oruç, hac ve i'tikâf gibi farklı ibâdetleri için de "İslâm öncesi Arap Kültürü'nden, Yahudilik veya Hristiyanlık'tan alınmadır." şeklinde iddiaların çıkması mümkündür.[17] Oysa Kur'ân ayetlerinde ve hadîslerde *tasavvuf* kelimesi geçmiyor diye bu olguyu İslâm dışı bir cereyan diye nitelemek hiç de isabetli bir yaklaşım tarzı değildir.[18] Nitekim hicrî ikinci asırda ortaya çıkmış olan tefsir, hadîs, fıkıh, kelâm gibi ilimleri de tıpkı tasavvuf gibi; Hz. Peygamber (s.a.s.) devrinde, hatta tâbiûn devrinde bile sistematize edilmiş şekliyle görmek mümkün değildir.[19] Kaldı ki vahye dayalı şeriatler, menşe itibârıyla aynı kaynaktan gelmektedir.[20] Sonradan bozulmuş olmaları bu gerçeği değiştirmez. Kezâ bu şeriatlerin tahrip ve tahrif edilmiş olması, asla dâir hiçbir iz taşımıyor oldukları anlamına da gelmez. O hâlde İslâm şeriatı dışındaki çeşitli unsurlarla kimi yönlerden kurulan benzerliklerden hareketle tasavvufu İslâm dışı ve bâtıl ilan etmek mümkün görünmemektedir.

Şu hâlde Budizm gibi bazı Uzakdoğu inanç/öğreti sistemlerinin belli pratiklerinin sûfîlerin bazı yaptıklarına benzetilerek tasavvufa bâtıl bir köken ve nesep tayin etme çabasının sathî bir bakış açısına dayandığını belirtmemiz gerekmektedir. Zira eğer varsa, benzerliklerin olması gayet normaldir çünkü Budizm gibi öğretilerin de temelde ilâhî vahye dayanıyor olma olasılığı yüksek görünmektedir. Muhtemelen Yüce Allah'ın o bölgelere gönderdiği peygamberlerin öğrettiği şeyler zaman içinde tağyir edilerek başka bir forma bürünmüş, bu arada bütün semâvî dinlerde ortak payda olan evrensel ilkelerin bir kısmı korunmuştur. Buna binâen Budist öğretide de rastlanan dünya ihtiraslarını terk, riyâzet, nefis tezkiyesi, hikmete erişme çabası gibi insanın mânevî ve rûhânî kemâlini hedefleyen bazı pratiklerin esas itibârıyla semâvî kökenli bir dinden tevârüs etmiş olması gayet mümkündür[21] hatta kanaatimizce çok yüksek ihtimaldir. Ayrıca etkileşim iddiaları açısından aslen semâvî olan Mûsevîlik ve Hristiyanlık için de aynı durum geçerlidir. Eski Arap kültüründe ise Hz. İbrâhim'in (a.s.) yine semâvî olan dininden bakiyye kalan pek çok unsurun

---

16 Bkz. Mehmet Okuyan, *Necmüddin ed-Dâye ve Tasavvûfî Tefsîri,* Doktora Tezi, Ondokuz Mayıs Üniversitesi, 1994, s. 3-4; Karapınar, *Muhaddis Sûfîlerin Hadîs Usulü*, s. 27-33.

17 Bkz. Karapınar, *Muhaddis Sûfîlerin Hadîs Usulü*, s. 32-33.

18 Bkz. Cerrahoğlu, *Tefsîr Tarihi,* s. 433; Okuyan, *Necmüddin ed-Dâye ve Tasavvûfî Tefsîri,* s. 3.

19 Bkz. Yaşar Nuri Öztürk, *Kur'ân'a Göre Tasavvuf,* İstanbul: Yeni Boyut Yay., 1993, s. 32.

20 Karapınar, *Muhaddis Sûfîlerin Hadîs Usulü*, s. 32-33.

21 Bkz. Günay Tümer - Abdurrahman Küçük, *Dinler Tarihi,* Ankara: Ocak Yay., 1997, s. 159-200; Cafer Sadık Yaran, "Budizmle Mukayeseli Olarak İslâm ve İslâm Mistisizmi-Müslüman Budist Diyaloğuna Bir Katkı", çev. Mehmet Atalay, *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi,* 17 (2008), s. 253-273; Nasuh Günay, "Tarihi Süreç Açısından Budizm ve Öğretisi", *Arayışlar-İnsan Bilimleri Araştırmaları,* 1/1 (1999), s. 173-193.

olduğu bilinmektedir. Esasen bunlara dinden ziyade şeriat demenin daha doğru olduğu da ortadadır. Zira bütün peygamberlerin tebliğ ettiği tek din esasta aynı olan İslâm'dır.

İsmail Hakkı İzmirli (v. 1946) İslâm'dan önce Yunan ve Hint felsefelerinin tasfiye yoluna girdiklerini ancak ehl-i tasfiye ile İslâm içinde zuhûr eden mutasavvifenin farklı iki şey olduğunu belirtmiştir. Ayrıca zühd yolunu tutan Müslümanların "sûfî" diye meşhûr olması felsefenin İslâm dünyasına girmesinden ve nakledilmesinden önceye tekabül etmektedir. Kezâ felsefecilerin mutasavvıf kısmı sûfîlerin vâsıl olduğu hedefe ulaşamamıştır. Nitekim sûfîler tasfiyede, zikirde ve taatle meşguliyette İslâmî kaideler üzere hareket etmiştir.[22] Konuyla ilgili kıymetli çalışmaları bulunan Abdülvâhid Yahyâ/René Guénon (v. 1951) ise Hint ve Çin tasavvuflarıyla İslâm tasavvufu arasında temel çizgi ve fikirler bakımından benzerlik olsa bile her birinin kendi ananesi içinde ayrı bir bütün olduğunu önemle belirtmektedir.[23]

Ali Sâmî en-Neşşâr'ın (v. 1980) konuya temas eden bir açıklamasındaki şu ifâdeleri de oldukça önemlidir:

> *Zâhid sahâbîlere -bazılarının nefislerine azap çektirme yoluna başvurdukları doğru olsa da- hiçbir şekilde Hinduizm ulaşmamıştır. Nefislerine tazip etmeleri, nefs-i levvâme'nin şeffâfiyetinden ve işledikleri hataları gözlerinde büyütmelerinden ötürü idi. Bu kabîlden olarak bazıları kendini kavurucu yaz sıcağında Mescid-i Nebevî'nin sariyesine bağlamış, bazısı da günahlarından ve nefsin işlediği hatalardan ötürü Allah'ın azâbından korkarak şehirden çıkıp çöle kaçmıştır.*[24]

Said Hatiboğlu'nun konuyla ilgili aynı paraleldeki tespiti de burada zikredilmelidir:

> *Tasavvuf Müslüman dünyasının içinde doğmuş, Kur'ân ve Sünnet'ten kaynaklanmış bir zühd hayatının ortaya koyduğu bir vakıadır, bir irfan yoludur. Tarih boyunca bolca rastlanmış sapmaları büyüterek onu İslâmî değerlerin dışına atmanın hiçbir haklı tarafı olamaz. Yapılacak şey, bu sapmaların tespit ve tedavisidir. İslâmî hayatın içinde doğmuş çeşitli mezheb ve meşrebleri birbirine düşman cepheler halinde dondurmanın, başta İslâm dünyası olmak üzere, kimseye kazandıracağı bir şey yoktur.*[25]

Her şeye rağmen marifet, tasavvuf, sûfî gibi kavram ve terimlerin Yunan kültür ve felsefesinden, ayrıca Hristiyanların ruhbanlarından ithal olduğunda ısrar edenler de bulunmaktadır.[26] Kanaatimizce son tahlilde ister "semâvî" diye tavsif edilenlerde

---

22 İsmail Hakkı İzmirli, *Yeni İlm-i Kelâm (Birinci Kitab),* Tedkîkât ve Te'lîfât-ı İslâmiyye Hey'eti Neşriyâtı, İstanbul: Şehzadebaşı Evkâf-ı İslâmiye Matbaası, h. 1339-1341, s. 149.

23 Mustafa Tahralı, "Abdülvâhid Yahyâ (René Guénon)", *DİA,* I, 280.

24 Ali Sâmî en-Neşşâr, *İslâm'da Felsefî Düşüncenin Doğuşu*, İstanbul: İnsan Yay., 1999, I, 304.

25 Mehmed Said Hatiboğlu, *Hadis Tedkikleri,* Ankara: OTTO, 2012, s. 137-138.

26 Bkz. İbrahim Hilâl, *Din ve Felsefe Arasında İslâm Tasavvufu,* İstanbul: Çıra Yay., 2004, s. 17-44.

ister diğer din ve öğretilerde benzer unsurların bulunması, tasavvufu bâtıl saymak ve İslâm'ın dışında mütâlaa etmek için delil niteliği taşımamaktadır.

Bu çerçevede, ismi her ne zaman ortaya çıkmış olursa olsun, tasavvufun rûhî-mânevî bir terbiye yolu ve yaşam tarzı olduğu muhakkaktır. Dengeli sınırlar içinde kalmak kaydıyla, tasavvufun kökeninde bulunan zühd ve takvâ hareketinin Hz. Peygamber (s.a.s.) ve sahâbe devrinde mevcut olduğu da gönül rahatlığıyla söylenebilir.[27] Ayrıca Hz. Peygamber'in (s.a.s.) risâletten önce yıllar süren riyâzet ve tefekkür hayatı tasavvufun İslâmî temelli olduğunun diğer bir delilidir. Zira o, yalnız başına tefekküre dalmak ve Rabbini anmak için Hîra Mağarası'na çekilir, yanına biraz yiyecek ve biraz su alırdı. Onun bu halini gören Kureyşliler "عَشِقَ مُحَمَّدٌ رَبَّهُ : *Muhammed Rabbine aşık oldu*" derlerdi.[28] Hatta daha da geriye gidecek olursak; Hz. Peygamber'in (s.a.s.) hanîflerden olduğu belirtilen dedesi Abdülmuttalib'in de zaman zaman aynı mağaraya çekilip kendini ibâdete verdiği bize ulaşan bilgiler arasındadır.[29]

Meşhur tarihçi ve sosyolog, aynı zamanda filozof olan İbn Haldûn (v. 808/1406) tasavvufun diğer dinlerden etkilenerek ortaya çıkmadığını, İslâm toplumunun kendi dinamiklerinden kaynaklanarak kendi içinde ortaya çıkan İslâmî ilimlerden biri olduğuna dikkat çeker. Zira sûfîlerin tuttuğu yolun aslı, sahâbe, tâbiûn ve onlardan sonra gelen büyüklerin yaşam tarzlarıdır. Yaşam tarzları örnek alınan bu zâtların tuttuğu yol ise Yüce Allah'a yönelmek; ibâdetlere devamla dünyanın zinetinden yüz çevirmek; halkın meylettiği zevklere itibâr etmemek; mal, servet, makam gibi fâniyâta kıymet vermemek ve ibâdetle meşgul olmak üzere halkın arasından sıyrılıp zaman zaman uzlete çekilmekten ibârettir.[30]

Bütün bunlar ışığında Hz. Peygamber'in (s.a.s.) nübüvveti ve dolayısıyla İslâmiyet'le birlikte başlamış sayılabilecek olan tasavvufun hicrî üçüncü asra kadar devam eden tarihsel seyri yani birinci ve üçüncü asırlar arası, tasavvufun "doğuş ve teşekkül" devresi sayılmıştır. Üçüncü asırdan sekizinci asra kadar "gelişme ve kemal devresi" ve nihayet sekizinci asırdan günümüze kadar uzanan süreç ise "duraklama devresi" olarak tanımlanmaktadır.[31]

Tasavvufun kendi tarihi içinde geçirdiği dönemler söz konusu olduğunda ise en çok tasvip gören dönemsel tasnif ise şu şekildedir:

---

27 Bkz. Cerrahoğlu, *Tefsîr Tarihi,* s. 432; Muhsin Demirci, *Tefsîr Tarihi*, İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Vakfı Yay., 2006, s. 211.

28 Bkz. Okuyan, *Necmüddin ed-Dâye ve Tasavvûfî Tefsîri,* s. 3-4; Cerrahoğlu, *Tefsîr Tarihi,* s. 433.

29 Bkz. Fuat Günel, "Hira", *DİA,* XVIII, 121-122.

30 Bkz. İbn Haldûn, *Mukaddime,* çev. Zakir Kadirî Ugan, İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1997, II, 540-541.

31 Bkz. İbrahim Âgah Çubukçu, *Türk-İslâm Düşüncesi Hakkında Araştırmalar,* Ankara: KB Yay., 1992, s. 227 vd.; Öztürk, *Kur'ân'a Göre Tasavvuf,* s. 100 vd.; Güllüce*, Kur'ân Tefsîri Açısından Mesnevî*, İstanbul: Ötüken Yay., 1999, s. 39-40.

1) Zühd Dönemi (I.-II./VI.-VIII. Asırlar)

2) Tasavvuf Dönemi (III.-V./IX.-XII. Asırlar)

3) Vahdet-i Vücûd Dönemi (VI.-VII./XII.-XIII. Asırlar ve sonrası. Bu dönem, dördüncü dönemle birlikte de ele alınabilir.)

4) Tarîkatlar Dönemi (VI.-VII./XII.-XIII. Asırlar ve sonrası)

5) Günümüz (1925'den günümüze)[32]

Süreç içerisinde tasavvufî yaşam tarzının bazı sapkın fırkalarca istismar edilmesi sonucu, meşhûr sûfîler tarafından özellikle hicrî üçüncü asırdan sonra bu hareketin teorik temelleri oluşturulmaya çalışılmıştır. Ebû Nasr es-Serrâc (v. 378/988) başta olmak üzere; Ebû Bekir el-Kelâbâzî [Gülâbâdî] (v. 380/990), Ebû Tâlib el-Mekkî (v. 386/996), Abdülkerim el-Kuşeyrî (v. 465/1072) ve Ali b. Osman el-Hücvîrî (v. 470/1077) gibi zâtların eserlerini kaleme almalarında, bu kaygının da büyük etkisinin olduğu gözlenmektedir. Bu eserlerle tasavvuf bir yandan İslâmî ilimler içinde özgün ve bağımsız bir ilim şeklinde tanımlanmaya çalışılırken diğer yandan Bâtınî, İbâhî ve Hulûlî fırkalara karşı Ehl-i Sünnet'in temel inanç ve ibâdet ilkeleriyle sınırlanması amaçlanmıştır.[33]

Netice olarak kaynağını İslâm'ın özünden alan, İslâm'ın rûh hayatı ve İslâm Peygamberi'nin şahsında temsil ettiği mânevî otoritenin müesseseleşmiş ve günümüze kadar yaygınlaşarak gelmiş şekli olan tasavvuf hareketinin,[34] İslâmî ilimlerin birçoğunda tesirlerini görmek mümkündür. Özellikle tefsir ilminde tasavvufun ayrı bir yeri ve tesiri vardır. Zira tefsir bir anlamda, tasavvufun da temelini oluşturan inceleme, araştırma ve yorumlama ilmidir.[35] Tarihsel süreçte ortaya çıkan tasavvufî hareketlere mensup sûfîler, Kur'ân tefsirinde işârî yöntemi çokça kullanarak, ayetlerin zâhirî mânâsından ziyâde muhtemel bâtınî anlamları üzerinde durmuşlardır.[36] Bu nedenle *İşârî* tefsir ekolünü sadece sûfîlerin oluşturduğunu söylemek mümkün değilse de gelişmesini sağlayanların büyük ölçüde sûfîler olduğu muhakkaktır.

---

32 Hülya Küçük, *Tasavvuf Tarihine Giriş,* Konya: Nükte Kitap*,* 2004*,* s. 63. (Bu dönemlerle ilgili detaylı bilgi için bkz. a.e., s. 63 vd.)

33 Bkz. Hasan Kâmil Yılmaz, *Ana Hatlarıyla Tasavvuf ve Tarîkatlar,* İstanbul: Ensar Neşriyat, 2011, s. 54-65; Ebu'l-'Alâ Afîfî, *Tasavvuf: İslâm'da Mânevî Hayat*, çev. Ekrem Demirli - Abdullah Kartal, İstanbul: İz Yay., 1996, s. 95-135; Hacı Bayram Başer, "Serrâc'ın Tasavvuf'a Yaklaşımı: Bir İslâm İlmi Olarak Tasavvuf Ya da Fıkh-ı Bâtın", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi,* 22 (2010), s. 101-102; Esma Öztürk, "Tasavvufî Özeleştiri Örneği Olarak 'Serrac'", *İslâm Düşüncesinde Eleştiri Kültürü ve Tahammül Ahlâkı,* İstanbul: Ensar Neşriyat, 2019, III, 199-210.

34 Yılmaz, *Ana Hatlarıyla Tasavvuf,* s. 17.

35 Akpınar, "İşârî Tefsîr ve Kuşeyrî'nin Besmele Tefsîri", s. 54.

36 Cerrahoğlu, *Tefsîr Tarihi*, s. 436.

1. BÖLÜM
(TEORİK ÇERÇEVE)
MÂHİYET KAPSAM VE
TASNİF AÇISINDAN İŞÂRÎ TEFSİR

İşârî tefsirle ilgili "Teorik Çerçeve"yi belirlemeyi amaçlayan bu bölümde ilkin genel anlamda tefsirin ne olduğundan başlanacak, ardından tefsir-te'vîl ayrımıyla devam edilecek, işârî tefsirin mâhiyeti ve tanımı meseleleri ele alınacak, sonrasında ise işârî tefsirin hangi koşullarda makbûl sayılacağı meselesi tartışılacaktır. Tasavvufun tefsirle irtibatı, tefsirin tasavvufî boyutu, işârî tefsirin bilimsel tefsirle ilişkisi gibi konulara da detaylıca değinilecek olan bölümde; son olarak işârî tefsir alanındaki tasnif problemine dikkat çekilecek ve yeni bir tasnif önerisi sunulacaktır. Bölümde yer alan ana başlıklar "Tefsirde Rivayet-Dirayet Ayrımı", "Tefsir-Te'vîl Kavramları", "Tefsir-Te'vîl Ayrımı Perspektifinden İşârî Tefsir", "Mâhiyet ve Kapsam Açısından İşârî Tefsir", "İşârî Tefsirin Makbûliyet Şartları", "Tasavvuf ve Tefsir'in Tasavvufî Boyutu", "İşârî Tefsir-Bilimsel/İlmî Tefsir İlişkisi" ve nihayet "İşârî Tefsirde Tasnif Problemi ve Yeni Bir Tasnif Önerisi" şeklindedir.

1.1. Tefsirde Rivayet-Dirayet Ayrımı

Bu başlık altında öncelikle tefsirde rivayet-dirayet ayrımı üzerinde durulacak, ardından gelen başlığın şümûlünde tefsir-te'vîl kavramları incelenecek, hemen akabindeki başlık kapsamında ise tefsir-te'vîl ayrımı perspektifinden işârî tefsirin değerlendirmesi yapılacaktır.

Tefsirleri farklı açılardan farklı şekillerde sınıflandırmak mümkündür. İbn Abbâs'ın tefsiri; şer'î hükümler içeren ve herkesin bilmesi gereken tefsir, Arap dilinin

inceliklerini bilmekle mümkün olan tefsir, ilimde râsih olanların bileceği tefsir ve Allah'tan başka kimsenin bilmediği tefsir şeklinde dörde ayırdığı nakledilmektedir.[37]

Genel bir değerlendirme yapan Süyûtî (v. 911/1505) İbn Abbâs'ın bu taksimini hatırlatan açıklamasında Kur'ân ilimlerinin üçe ayrıldığını belirtmektedir: Birinci kısım; Allah'ın zâtının keyfiyeti, kitabının sırlarının ilmi, O'ndan başka kimsenin bilmediği gaybî şeyler ve bunlar gibi Allah'ın hiçbir mahlûkatı muttali kılmadığı ve kendine has bıraktığı ilimdir. Bu kısımda söz söylemek hiç kimse için câiz değildir. İkinci kısım, Allah'ın Hz. Peygamber'i (s.a.s.) muttali kıldığı ve ona tahsis ettiği Kur'ân esrârıdır. Bu kısımla ilgili konuşmak sadece Hz. Peygamber'e (s.a.s.) ve onun izin verdiği kimselere câizdir (Evâil-i suver bu kısımdandır). Üçüncü kısım ise Allah'ın Hz. Peygamber'e (s.a.s.) tevdî ederek tâlimini emrettiği kısımdır. Bu üçüncü kısım da iki kısımdır: Nüzûl sebepleri, nâsih-mensûh, kıraat gibi sem'î olan hususlarda fikir yürütüp konuşmak doğru değildir. Ayet lafızlarından istidlâl, istihraç ve istinbat yapmak ise belli şartlar çerçevesinde câizdir. Bu kısmın da müteşâbih ayetler gibi hakkında ihtilâf edilen; aslî, fer'î ve i'râbî istinbat-ı ahkâm gibi ittifak edilen kısımları mevcuttur.[38]

Süyûtî'nin yukarıda nakledilen tasnifi itibârıyla üçüncü kısım içinde mütâlaa edilen ilmî faaliyetlerin birer neticesi olarak ortaya çıkan tefsirler genel olarak *rivayet* ve *dirayet* tefsiri şeklinde ikiye ayrılarak incelenmektedir. Bazı araştırmacılar tefsirleri "*İcmâlî Tefsir*" ve "*Tahlîlî (Tafsîlî) Tefsir*" şeklinde ikiye ayırarak incelemiştir. Bu tasnife göre icmâlî tefsir, "*lafız eksenli (literal)*" ve "*yorum eksenli*" olmak üzere ikiye; tahlîlî tefsir de "*rivayet tefsiri*" ve "*dirayet tefsiri*" olmak üzere yine ikiye ayrılmaktadır.[39]

Yapılan tefsir faaliyetini, mâhiyet açısından rivayet yahut dirayet çeşitlerinden birine nisbet etmek mümkün ise de telif edilmiş olan tefsirlerin keskin hatlarla rivayet yahut dirayet tefsiri diye ayrılmasının mümkün olmadığı ortadadır. Nitekim rivayetlerin ağırlıkta olduğu tefsirlerde dirayet eksenli açıklamalara, dirayetin ağırlıkta olduğu tefsirlerde ise çeşitli rivayetlere rastlanmaktadır. Bunun yanı sıra rivayet ve dirayetin neredeyse atbaşı gittiği tefsirler de mevcuttur. Son zamanlarda yapılan çalışmalarda, tefsirlerle ilgili "rivayet ağırlıklı" ve "dirayet ağırlıklı" şeklinde yapılmaya başlanan ayrım dikkat çekicidir[40] ve haddizâtında daha isabetlidir. Hatta tefsirlerde rivayet-dirayet ayrımının yapılmasını bütünüyle yanlış bulan; buna bağlı olarak ayrım yapılmaması gerektiğini savunan araştırmacıların olduğu da görülmektedir.[41]

37 Bedrüddin ez-Zerkeşî, *el-Burhan fî Ulûmi'l-Kur'ân,* thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim, Beyrut: Dâru İhyai'l-Kütübi'l-Arabî, 1957, II, 164; Celâlüddin es-Süyûtî, *el-İtkan fî Ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrâhim, Kahire: el-Heyetü'l-Mısriyyeti li'l-Âmme, 1974, IV, 216-217.

38 Bkz. Süyûtî, *el-İtkan,* IV, 216-220.

39 Demirci, *Tefsîr Tarihi,* s. 116-184.

40 Örnek olarak bkz. Abdülcelil Bilgin, *Kur'an'ı Tanımak,* Ankara: Araştırma Yayınları, 2018, s. 225-264.

41 Ali Karataş, *Tefsir Geleneğinde Rivayet,* Ankara: Fecr Yay., 2021, s. 61-69. Ayrıca bkz. a.m., "Rivayet Tefsirinin Bir Yöntem Olup Olmadığı Meselesi Üzerine Bir Değerlendirme", *Tefsirde Rivayet*

Hatırda tutulması gereken bir diğer husus da şudur ki telif edilen tefsirlerde, hangi lafzın ne ifâde ediyor olduğu konusunda verilen bilgiler de dâhil olmak üzere, pek çok tefsir bilgisi ilk asırdan sonraya intikal eden rivayetler esas alınarak tespit edilen mâlumattan oluşmaktadır. Ulemânın ve müfessirlerin bu bilgileri zaman içinde özümsemiş ve sahiplenmiş olması, bunun yanı sıra telif edilen eserlerde senet zikredilmeksizin doğrudan açıklamanın verilmesi bu gerçeği değiştirmemektedir.

İşârî tefsirin mâhiyet ve kapsamıyla ile ilgili konulara girmeden önce; aşağıda gelecek başlıklar altında bahsi geçen iki tefsir çeşidine ve bunlar içinde mütâlaa edilen en meşhûr tefsirlere; kezâ her iki gruba da dâhil edilmekte zorlanılan tefsirlere kısaca değinilecektir.

1.1.1. Rivayet Tefsiri ve Rivayet Ağırlıklı Tefsirler

Rivayet tefsirine, "*me'sûr*" veya "*menkul*" tefsir adı da verilmiştir. Bu nevi tefsir Kur'ân'ın öncelikle Kur'ân ile tefsirini, ardından Hz. Peygamber'in (s.a.s.) sünnetiyle tefsirini ve sahâbenin ayetler hakkında Allah'ın muradını beyân etmeye matuf nakillerini ihtiva etmektedir. Bu konuda, tâbiîlerden gelen sözleri bazı âlimler rivayet tefsiri içinde değerlendirmiş, bazıları ise bundan kaçınmıştır.[42]

Kur'ân'ın ilk müfessiri Hz. Peygamber'dir (s.a.s.). O'nun açıklamaları sahâbeye, sahâbeden tâbiîne nakledilmiştir. İlk dönemlerde ayetler açıklanırken Hz. Peygamber'in (s.a.s.) ve sahâbenin açıklamaları isnat zincirine dayalı olarak rivayet edilirdi. Hadîs mecmualarının "Kitâbü't-Tefsîr" kısımlarında Hz. Peygamber'den (s.a.s.) ve sahâbeden rivayet edilmiş bol miktarda tefsir örneği mevcuttur. Önceleri şifâhen nakledilmiş olan bu rivayetler müstakil tefsirler vücûda gelmeye başlayınca yazılı hâle gelmiş ve rivayet tefsirleri oluşmuştur. Bu tür tefsirlerde, rivayetlerin yanı sıra bazen müelliflerin de kendi görüşlerini aralara yerleştirdiği görülmektedir.[43]

Bu meyânda bazı önemli noktaları nazara almak lazımdır. Şayet Hz. Peygamber (s.a.s.) ve sahâbeden intikal eden bir habere müstenit değilse, bir müfessirin ayeti ayetle tefsir etmesi aslında dirayet faaliyetidir. Zira her iki ayet de Yüce Allah'ın kelâmıdır; ancak birinin diğerini tefsir ediyor olduğu düşüncesi tefsiri yapan kişiye âittir. Kezâ bazen rivayet tefsirlerinde müfessirin nakiller arasında tercih yaptığı görülmektedir. Yapılan tercih dirâî bir faaliyettir; çünkü bu tercihin gerekçeleri müfessirin muhâkeme dünyasında ve metodolojisinde saklıdır. Yine örneğin rivayet tefsirlerinde müfessir tâbiîlerden yapılan binlerce nakil vardır. Bunların bir kısmı onların

Eksenli Okumalarının Kritiği-I, ed. Abdurrahman Ensari v.dğr., Mardin: Mardin Artuklu Üniversitesi Yayınları, 2021, s. 107-133.

42 Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-Müfessirûn,* I, 112-114; Cerrahoğlu, *Tefsîr Tarihi,* s. 524; a.mlf., *Tefsîr Usûlü,* Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yay., 1995, s. 228.

43 Cerrahoğlu, *Tefsîr Usûlü,* s. 228-229; Albayrak, *Tefsîr Usûlü,* s. 100. Konuyla ilgili detaylı bir inceleme için bkz. Hacı Önen, *Taberî Tefsirinin Dirayet Boyutu,* Ankara: Araştırma Yayınları, 2015.

sahâbeden öğrendikleri olmayıp kendi görüşleridir, yani asıl itibârıyla dirayet tefsiri olup sonraki nesillerce rivayet edilegelmiştir. Bu durum sahâbeden nakledilen ve onların kendi görüş ve içtihatları olan tefsirler için de geçerlidir. Diğer bir deyişle rivayet tefsiri kapsamındaki bilgilerin bir kısmı, ilk ortaya çıktıkları zaman dirayet tefsiri oldukları hâlde; zaman içinde aktarılageldikleri için rivayet tefsirine dönüşmüştür.

Rivayet tefsirleri, özellikle üç noktadan tenkit edilmiştir. Bunlar; yapılan rivayetlere uydurma haberlerin karışması ihtimali, rivayetler arasında isrâiliyyata da yer verilmesi ve isnatların hazfedilmiş olmasıdır. Tenkit yelpazesini daha da genişleten ve detaylıca ele alanlar da bulunmaktadır.[44]

Rivayet tefsiri denilince ilk akla gelen, İbn Cerîr et-Taberî'nin (v. 310/922) eseridir. Taberî, tefsirle ilgili ulaşabildiği bütün rivayetleri muazzam bir külliyat konumunda olan bu eserde toplamıştır. Bir iki tefsir hariç tutulursa, neredeyse bütün rivayet tefsirlerinde müfessirin kendi dirayetiyle yapmış olduğu açıklamalar da bulunmaktadır. Buna göre, yukarıda da temas edildiği üzere, mezkûr başlık altında mütâlaa edilecek eserlere "rivayet ağırlıklı" demenin daha uygun olduğu belirtilmelidir. Bu alandaki bazı önemli tefsirler müellifleriyle birlikte şöyledir:

İbn Cerîr et-Taberî (v. 310/922), *Câmi'u'l-Beyân an Te'vîli Âyi'l-Kur'ân*

İbn Ebî Hâtim (v. 327/939), *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'Azîm*[45]

Ebu'l-Leys es-Semerkandî (v. 383/993), *Bahru'l-Ulûm*

Ebû İshak es-Sa'lebî (v. 427/1036), *el-Keşf ve'l-Beyân an Te'vîli'l-Kur'ân*

Ebu'l-Hasan Ali b. Ahmed el-Vâhidî (v. 468/1076), *el-Basît fî Tefsîri'l-Kur'ân*

Ebû Muhammed el-Hüseyin b. Mesûd el-Beğavî (v. 516/1122), *Me'âlimü't-Tenzîl*

İbn Kesîr (v. 774/1372), *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*

Abdurrahman es-Se'âlibî (v. 876/1471), *el-Cevâhiru'l-Hisân fî Tefsîri'l-Kur'ân*

Celâlüddin es-Süyûtî (v. 911/1505), *ed-Dürrü'l-Mensûr fi't-Tefsîri bi'l-Me'sûr*[46]

44 Detaylı bilgi için bkz. Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-Müfessirûn,* I, 115-146; Cerrahoğlu, *Tefsîr Usulü,* s. 229; Demirci, *Tefsîr Tarihi,* s. 124-125; Halis Albayrak, *Tefsîr Usûlü,* İstanbul: Şûle Yay., 2011, s. 102; Karataş, *Tefsir Geleneğinde Rivayet,* s. 239-339.

45 Bu tefsirde İbn Ebî Hâtim'in, bazı rivayetlerin sıhhatiyle ilgili ufak tefek notlar dışında herhangi bir dirâî açıklama yapmadığı görülmektedir.

46 Bu tefsirde Süyûtî'nin herhangi bir dirâî açıklamasının olmadığı görülmektedir.

1.1.2. Dirayet Tefsiri ve Dirayet Ağırlıklı Tefsirler

Dirayet tefsirine "*re'y tefsiri*" veya "*ma'kûl tefsir*" de denilmiştir. Sadece rivayetlere bağlı kalmayıp dil, edebiyat ve diğer çeşitli bilgilere dayanılarak yapılan tefsirlerdir. Bu tefsir türünün insanların ihtiyacından doğduğu belirtilmektedir. Nitekim Asr-ı Saadet'te Kur'ân'ın fehmedilmesiyle ile ilgili büyük bir problemin yaşanmadığı anlaşılmaktadır. Bunun yanı sıra herkes karşılaştığı problemi Hz. Peygamber'e (s.a.s.) müracaat ederek çözüme kavuşturabilmiştir. Zaman ilerledikçe İslâm toplumunun genişlemesi, Arapça düzeyinin gerilemesi, ortaya çıkan felsefî fikirler, mezhepler, bilgi ve kültür zafiyeti gibi birçok sebep; hem kendisiyle ilgili rivayet bulunmayan ayetlerin hem de açıklanmış olmakla birlikte yeniden ele alınması gereken ayetlerin tefsirini zorunlu hale getirmiştir.[47]

Dirayet tefsirini rivayet tefsirinden ayıran en önemli özellik, müfessirin herhangi bir meselede kendi görüşüne yer vermesidir; ancak bu durum dirayet tefsirinde rivayet kaynaklarının hiç kullanılmadığı anlamına gelmez. Müfessirler çoğunlukla, tefsir edecekleri ayetle ilgili sahih bir rivayet bulunmadığı veya kendilerine ulaşan rivayetler arasındaki ihtilâfı ortadan kaldırıp çözüm üretmek istedikleri zaman kendi fikrî muhâkemelerine ve akıl süzgeçlerine dayanarak içtihat etmiştir. Müfessirin yapacağı yorumun, bir taraftan lafızların zâhirî mânâlarına, Kur'ân ve Sünnet'e ters düşmemesi; diğer taraftan da o yorumu destekleyen bir delil ve karînenin bulunması gerekmektedir.[48] Bundan dolayı olmalıdır ki re'yin iki çeşit olduğu söylenmiştir. İlki nefsî takıntılarla, kuruntu ve tahmin üzere ortaya atılan re'ydir ki merduttur. İkincisinde ise re'y kâmil bir akıldan, derin bir ilimden neş'et etmekte ve zâhir naslarla teyit edilmektedir. Meşrû olan istinbat tam da budur.[49]

Bazı âlimler dirayet tefsirinin bizzat kendisini, yani içtihatla tefsiri uygun görmemiştir. Bunlara göre geniş bilgiye sâhip bir âlim ve edip olsa bile kimsenin kendi re'yiyle tefsir yapması câiz değildir;[50] çünkü tefsirde yapılan içtihat neticede zan ifâde edecektir. Zan ise kesin bilgi değildir ve Allah adına kesin bilgi olmadan konuşulamaz. Öte yandan bunlara göre dirayet tefsirini yasaklayan hadîsler de vardır. Sahâbeden ve tâbiûndan birçok kimsenin kendi re'yleriyle tefsirden kaçındığı da bilinmektedir.[51]

Dirayet tefsirini câiz görenler ise bu tür tefsiri men ettiği iddia edilen ayet, hadîs ve seleften mervî olan sözlerin bilgisizce söz söyleyenlere yönelik olduğuna dikkat çekmiştir. Buna göre, bilgi sâhibi olanlar, bildiklerine dayanarak tefsir yaptığı için aynı

47 Demirci, *Tefsîr Tarihi,* s. 151-152; Cerrahoğlu, *Tefsîr Tarihi,* s. 601; a.mlf. *Tefsîr Usulü,* s. 230.
48 Demirci, *Tefsîr Tarihi,* s. 152-153.
49 Ebû Hafs Necmüddin b. Ömer b. Muhammed en-Nesefî, *et-Teysîr fi't-Tefsîr,* Beyrut – İstanbul: Dâru'l-Lübâb, 2019, I, 16.
50 Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-Müfessirûn,* I, 183.
51 Demirci, *Tefsîr Tarihi,* s. 154-155; Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-Müfessirûn,* I, 183.

kapsamda değerlendirilemez. Öte yandan eğer dirayet tefsiri câiz olmasaydı, başta dört halife olmak üzere İbn Abbâs, İbn Mes‘ûd gibi sahâbîler tefsirde içtihâda yer vermezlerdi. Diğer bir delil de Hz. Peygamber'in (s.a.s.) Muâz b. Cebel'i Yemen'e vali olarak gönderirken ona Kur'ân ve Sünnet'te bulamadığı bir konuyu içtihadıyla hükme bağlama izni vermesidir. Bu izin, bir konuda şer‘î nas veya kesinliğe delâlet eden aklî bir bilgi bulunmadığı zaman zan ile amel etmeyi mümkün kılar niteliktedir. Bu minvalde içtihat ve re'y ile tefsirin tâbiûn döneminde bir ekol haline geldiği de bilinmektedir.[52]

Dirayete dayalı tefsirler tutarlı veya tutarsız olma açısından ikiye ayrılmıştır. Bir kısmı memdûh sayılmış ve câiz görülmüş, bir kısmı ise mezmûm sayılarak câiz görülmemiştir.[53] Kezâ dirayet tefsirinde düşülmesi muhtemel bazı hataların olduğu belirtilmiştir. Buna göre öncelikle mantûk (söylenen) ile mefhûm (anlaşılan) arasındaki hassas dengenin korunması gerekmektedir. Bu da başta lügat, sarf, nahiv ve iştikâk olmak üzere; beyân, bedî‘, me‘ânî, kıraat, usûlü'd-dîn (kelâm), usûlü'l-fıkıh, esbâb-ı nüzûl, nâsih-mensûh gibi ilimleri bilen müfessirin dirayeti ile mümkün olabilmektedir. Müfessir ayet yorumunda ön yargılı hareket etmemeli ve Kur'ân'ın ilk muhâtaplarının dilini göz önünde bulundurmadan kendi Arapça bilgisine göre tefsir yapmamalıdır. Bu arada sağlam senetlerle gelen rivayetleri de göz ardı etmemelidir.[54] Zaten genel anlamda tefsirin temelini Hz. Peygamber'den (s.a.s.) ve sahâbeden nakledilen bilgilerin oluşturduğu nazara alındığında; hiçbir tefsirin rivayetlerden bağımsız bir mâhiyet arz etmesi düşünülemez. Pratik yansıma da büyük ölçüde bu yönde gelişmiştir.

Dirayet ağırlıklı en meşhûr tefsirlerinden bazılarını müellifleriyle birlikte şu şekilde sıralamak mümkündür:

Mukâtil b. Süleyman (v. 150/767), *Tefsîru Mukâtil b. Süleyman*

İmam Mâturîdî (v. 333/944), *Te'vîlâtu Ehli's-Sünne*

Zemahşerî (v. 538/1143), *el-Keşşâfu an Hakâiki Gavâmıdı't-Tenzîl*

Fahruddin er-Râzî (v. 606/1209), *Mefâtîhu'l-Gayb*

Kâdî Nâsıruddin el-Beydâvî (v. 685/1286), *Envâru't-Tenzîl ve Esrâru't-Te'vîl*

Ebu'l-Berekât en-Nesefî (v. 710/1310), *Medâriku't-Tenzîl ve Hakâiku't-Te'vîl*

Ebû Hayyân (v. 745/1344), *el-Bahru'l-Muhît*

Nizâmüddin el-Hasan b. Muhammed en-Nîsâbûrî (v. 850/1477), *Garâibu'l-Kur'ân*

Ebu'l-Hasan Burhânüddin İbrâhim b. Ömer el-Bikâ‘î (v. 885/1480), *Nazmu'd-Dürer fî Tenâsübi'l-Âyâti ve's-Suver*

---

52 Demirci, *Tefsîr Tarihi,* s. 155-156. (Detaylı bilgi için bkz. Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-Müfessirûn,* I, 183-204)
53 Detaylı bilgi için bkz. Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-Müfessirûn,* I, 205-341.
54 Demirci, *Tefsîr Tarihi*, s. 158-159 (Detaylı bilgi için bkz. Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-Müfessirûn,* I, 199-202).

Celâlüddin el-Mahallî (v. 864/1460) ve Celâlüddin es-Süyûtî (v. 911/1505), *Tefsîru'l-Celâleyn*

Hatîb eş-Şirbînî (v. 977/1569), *es-Sirâcü'l-Münîr*

Ebu's-Su'ûd (v. 982/1574), *İrşâdu'l-'Akli's-Selîm ilâ Mezâye'l-Kitâbi'l-Kerîm*

Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır (v. 1942), *Hak Dîni Kur'ân Dili*

Muhammed et-Tâhir b. Muhammed İbn 'Âşûr (v. 1973), *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*

Genel itibârıyla dirayet tefsiri sayılan bu tefsirlerin yanı sıra, özel birer alanda yoğunlaşmış olan kelâmî tefsir, fıkhî tefsir, dilbilimsel tefsir, sosyolojik tefsir, ilmî/bilimsel tefsir ve konulu tefsir gibi tefsir türleri de dirayet tefsiri cümlesinden sayılmaktadır.

1.1.3. Rivayet ve Dirayet Metotları Açısından Müsâvî Sayılabilecek Tefsirler

Yukarıda belirtildiği gibi, esasen telif edilmiş olan tefsirleri keskin hatlarla "rivayet" yahut "dirayet" tefsiri diye ayırmanın pek mümkün olmadığı görülmektedir. Buna binâen tefsirlerde "rivayet ağırlıklı" ve "dirayet ağırlıklı" şeklinde yapılacak bir ayrımın daha isabetli olduğu açıktır. Kaldı ki bazı tefsirlerde bu iki metottan hangisinin ağır bastığı da net değildir. Zira kimilerinde her ikisi de yoğun bir şekilde kullanılmış olup bunlar âdeta atbaşı gitmiştir. Tabii ki detaylı bir inceleme yapıldığı takdirde bu tefsirlerde de oran olarak bir metodun daha önde olduğunun ortaya çıkacağı söylenebilir. Yani bir tefsirin muhtevasında bunların milimetrik bir biçimde eşit kullanılmış olması mümkün değildir. Bununla birlikte bahis mevzuu olan rivayet-dirayet dengesi, detaylı tetkikâtın değil genel anlamda yapılmış olan incelemelerin neticesinde ortaya konulmuş olan tespitlerdir. Bu kapsamda mütâlaa edilebilecek olan bazı tefsirler kanaatimizce şöyle sıralanabilir:

Ebu'l-Hasan Ali b. Muhammed el-Mâverdî (v. 450/1059), *en-Nüket ve'l-Uyûn*

Ebû Hafs Necmüddin Ömer b. Muhammed en-Nesefî (v. 537/1142), *et-Teysîru fi't-Tefsîr*

İbn Atıyye (v. 542/1147), *el-Muharrerü'l-Vecîz fî Tefsîri'l-Kitabi'l-Azîz*

Ebu'l-Ferec Cemâlüddin Abdurrahman İbnü'l-Cevzî (v. 597/1201), *Zâdü'l-Mesîr fî İlmi't-Tefsîr*

Ebû Abdillah Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî (v. 671/1273), *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'ân*

Ebu'l-Hasen Alâüddin Alî b. Muhammed el-Hâzin (v. 741/1340), *Lübâbü't-Te'vîl fî Me'âni't-Tenzîl*

Muhammed b. Ali b. Muhammed eş-Şevkânî (v. 1250/1835). *Fethu'l-Kadîr*

Şihabüddin Mahmud b. Abdillah el-Âlûsî (v. 1270/1854), *Rûhu'l-Me'ânî fî Tefsîri'l-Kur'âni'l-Azîm ve's-Seb'i'l-Mesânî*

Cemâlüddin el-Kâsımî (v. 1332/1914), *Mehâsinü't-Te'vîl*

1.2. Tefsir ve Te'vîl Kavramları

Bir ilim olarak tefsir, "Hz. Peygamber'e (s.a.s.) nâzil olan Kitabullah'ı fehmetmeye, mânâlarını beyân etmeye, ahkâm ve hikmetlerini istihraç etmeye vesile olan" disiplindir. Bu ilmî faaliyette lügat, nahiv, sarf, beyân, fıkıh usûlü ve kıraat gibi ilimlerden faydalanılmaktadır. Esbâb-ı nüzûl ve nâsih-mensûh'un da bilinmesi gerekir.[55] "فسر" kökünden türeyen ve kelime anlamı itibârıyla "kapalı olan bir şeyi açıklamak", "mâkul mânâyı ortaya çıkarmak" diye ifâde edilen "تَفْسِير *tefsir*"in bazen müfred lafızların ve özellikle bunların garîb olanlarının açıklaması, bazen de te'vîl ekseninde yapılan yorumlar için kullanıldığı belirtilmiştir.[56] Yine bir başka tanıma göre tefsir, beşerî tâkat ölçüsünde Allah'ın kelâmı olan Kur'ân'ın delâletlerinden yola çıkarak ilahî muradı anlamaya çalışma ilmidir. Bu ilim nüzûl, senet, edâ, elfâz, elfâza taalluk eden mânâlar ve ahkâma taalluk eden mânâlar yönünden Kur'ân'ın ahvâlinden bahsetmektedir.[57]

Tefsir kelimesi ıstılah olarak, müşkil olan lafızdan murad edilen şeyi keşfetmek anlamındadır. Bu kavram her ne kadar örf-i ulemâda Kur'ân'ın mânâlarını keşf ve ondaki müşkil ve garîb lafızlardan kastedilen şeyi beyân gibi anlamlarda kullanılmışsa da ilmî açıdan sadece Kur'ân'a hasredilmeyerek diğer sahalarda da kullanılmıştır.[58] Örneğin rüya yorumuna "rüyanın tefsiri veya te'vîli" denilmiştir.[59]

"Tefsir" kelimesi Kur'ân'da bir defa geçmekte; "وَلَا يَأْتُونَكَ بِمَثَلٍ إِلَّا جِئْنَاكَ بِالْحَقِّ وَأَحْسَنَ تَفْسِيرًا : *Onların sana getirdiği her misâle karşı, mutlaka biz sana gerçeği ve en güzel tefsiri getiririz.*"[60] ayetinde zikredilmektedir. Buradaki "en güzel tefsir", açıklama

55 Zerkeşî, *el-Burhân,* I, 13; Süyûtî, *el-İtkan,* IV, 195; Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-Müfessirûn*, I, 13.
56 Bkz. İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab,* Beyrut: Dâru's-Sadır, 1992, V, 55; Râğıb el-İsfahânî, *el-Müfredât fî Garîbi'l-Kur'ân,* thk. Safvan Adnan ed-Dâvudî, Beyrut: Dâru'l-Kalem - Dâru'ş-Şâmiye, 1992, s. 636.
57 Muhammed Abdülazîm ez-Zürkânî, *Menâhilü'l-İrfan,* thk. Ahmed b. Ali, Kahire: Darü'l-Hadîs, 2001, II, 4.
58 Cerrahoğlu, *Tefsîr Usûlü,* s. 214.
59 Râğıb el-İsfahânî, *el-Müfredât,* s. 636.
60 Furkân 25/33.

bakımından en güzel olan, yahut inkârcıların istediklerinden daha iyi ve güzel olan mânâ anlamındadır.[61]

Asla dönüş anlamındaki "أول" kökünden türemiş olan "تَأْوِيل *Te'vîl*"[62] ise bir şeyi ilmen veya fiîlen kendisinden kastedilen mânâya çevirmektir.[63] Istılahta, lafzın delâletini hakîki delâletten çıkarıp mecâzî delâlete râci kılmak anlamındadır; ancak bunu yaparken bir şeyin benzeri, dengi yahut müterâdifinin başka bir şeyle dile getirilebilmesi için Arapça ibârenin sınırlarının zorlanması gerekir.[64] Zerkeşî (v. 794/1392) te'vîli, "ayetin muhtemel olduğu mânâlardan birine rücû ettirilmesi" şeklinde açıklamıştır.[65] Ona göre ayrı şeyleri ifâde etmekte olan *tefsir* ve *te'vîl*[66] muhtelif zamanlarda birbirlerinin yerine istimâl edilmiştir. Istılah olarak ise *tefsir*'in *te'vîl*'den daha önce kullanıldığı bilinmektedir.[67] Te'vîli, "Meşrû bir sebep veya delilden ötürü, herhangi bir ayeti zâhirî mânâsından alıp, bağlamından koparmadan Kitap ve Sünnet'e uygun mânâlarından birine sevk etmek." şeklinde tanımlamak da mümkündür.[68] Dolayısıyla te'vîl, birtakım kapalı ve müteşâbih ayetleri beyân etmek, müşkil hususları çözüme bağlamak ve ayetler arasında zâhiren varmış gibi görünen çelişkileri bertaraf etmek için ortaya çıkar. Yani tefsirin tek başına kâfi gelmediği yerde devreye girer.[69]

Diğer bir açıdan te'vîlin selef ulemâsına göre iki mânâsının olduğu belirtilmiştir. İlkinde te'vîl ile tefsir müterâdiftir. İkincisinde ise te'vîl, kelâmla murad edilen şeyin ta kendisidir. Yani kelâmın te'vîli, ondan matlub olan fiilin, eğer haberse haberin kendisidir. Bu kullanımda te'vîl dış dünyada mevcut hâl ve durumlardır ki geçmişte kalmış yahut henüz gerçekleşmemiş olması arasında fark yoktur. Örneğin "Güneş doğdu" denildiği zaman, bunun te'vîli onun doğuşunun kendisidir. Bu bakış açısına sâhip âlimlerden olan İbn Teymiyye'ye göre Kur'ân'da geçen bütün "te'vîl" lafızlarını bu ikinci anlama ircâ etmek mümkündür. Müteahhir usulcüler, kelâmcılar ve diğerleri ise te'vîl için, "Lafzı, ilgili bir delil ışığında râcih (genelde kabul edilen) mânâdan mercûh (daha zayıf olan) mânâya çevirip döndürmektir." şeklinde bir tarif yapmıştır. Buradaki te'vîl fıkıh usûlünde ihtilâflı meselelerdeki te'vîldir. Tâcüddin es-Sübkî'nin (v. 771/1370) *Cem'u'l-Cevâmi'*deki ifâdesiyle te'vîl, "Zâhirin, tercih edilecek muhtemel bir mânâya hamledilmesidir. Eğer bir delile dayanarak hamledilirse sahîhtir. Delil sanılan fakat

61 Müsâid Müslim Abdullah, *Gelişme Döneminde Tefsîr,* çev. Muhammed Çelik, İstanbul: Yeni Akademi Yay., 2006, s. 48.
62 Detaylı bilgi için bkz. İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab,* XI, 32-35.
63 Râğıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, *Müfredât,* s. 99.
64 Müsâid Müslim Abdullah, *Gelişme Döneminde Tefsîr,* s. 50-51.
65 Zerkeşî, *el-Burhan,* II, 149.
66 Bkz. Zerkeşî, *el-Burhan,* II, 149-151.
67 Cerrahoğlu, *Tefsîr Usûlü,* s. 214-215.
68 Demirci, *Tefsîr Usûlü,* s. 297.
69 Pierre Lory, *Kâşâni'ye Göre Kur'ân'ın Tasavvufî Tefsîri,* çev. Sadık Kılıç, İstanbul: İnsan Yay., 2001, s. 16.

gerçekte delil teşkil etmeyen bir şey üzere hamledilirse fâsit olur. Eğer delil sayılan bir şey yoksa, o zaten te'vîl değil oyun oynamak ve naslarla dalga geçmek kabîlindendir."[70]

Tefsir ve te'vîl kavramlarının kullanımı açısından süregelen farklı yaklaşımlara bakıldığında; kadîm ulemâdan Ebû Ubeyd Kâsım b. Sellâm'ın (v. 224/838) tefsir ile te'vîli aynı anlamda kabul ettiği[71]; İbn Kuteybe (v. 276/889) ve Taberî'nin (v. 310/922) telif ettikleri eserleri "te'vîl" diye adlandırdıkları; ancak bunu tefsirin müteradifi olarak kullandıkları görülmektedir.[72] Bu müelliflerle aynı dönemde eser veren İmam Mâturîdî'ye (v. 333/944) göreyse *tefsir* ve *te'vîl* farklı iki şeydir. Nitekim o da diğerleri gibi kendi eserine "te'vîl" demiş; fakat bunu "tefsir"den ayırmıştır.[73]

Sonraki asırlarda iki farklı yaklaşımın devam ettiği; fakat zaman içinde tefsirle te'vîlin tefrik edildiği görülmektedir. Örneğin Râgıb el-İsfahânî'ye (v. V./XI. yüzyılın ilk çeyreği) göre tefsir te'vîlden daha geniş ve umumîdir. Nitekim tefsir lafızlarda; te'vîl ise daha çok mânâlarda kullanılır ("rüya te'vîli" gibi). Te'vîl daha ziyâde ilâhî kitaplarda; tefsir ise hem onlarda hem de gayrısında kullanılır. Tefsir genellikle lafızlarda; te'vîl ise cümlelerde kullanılır. Tefsir bazen "بَحِيرَة"[74] gibi bilinmeyen kelimelerin açıklanmasında, bazen de örneğin "وَأَقِيمُوا الصَّلاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ"[75] gibi bir cümlenin yahut "إِنَّمَا النَّسِيءُ زِيَادَةٌ فِي الْكُفْرِ"[76] gibi konuyu bilmeksizin tasavvur edilmesi imkânsız olan ifâdelerin açıklanmasında kullanılırken; Te'vîlde ise "الكفر" lafzı gibi bazen mutlak inkâr, bazen Allah'ı inkâr anlamına gelebilecek, yahut "الإِيمَان" gibi bazen mutlak tasdik, bazen hak dini tasdik anlamına gelebilecek lafızların tespiti vardır. Kezâ "الجدّ", "الوَجْد", "الوُجُود" anlamlarında kullanılabilen "وجد" gibi müşterek lafızların anlam tespiti de böyledir.[77]

Ebû Tâlib et-Tağlibî'ye göre tefsir, hakîki yahut mecâzî olsun, lafzın vaz'ının beyânıdır. Örneğin "الصِرَاط" lafzının yol, "الصَّيِّب" lafzının yağmur olduğunu beyân etmek gibi. Te'vîl ise lafzın bâtınının tefsiridir ki işin sonuna, âkıbetine rücû etmek anlamındaki "أول" kökünden me'hûzdur. Te'vîl muradın hakikatını, tefsir ise muradın delilini bildirmektir. Örneğin "إِنَّ رَبَّكَ لَبِالْمِرْصَادِ"[78] ayetinin tefsiri; "مِرْصاد" kelimesinin kökünü, kalıbını, ne anlama geldiğini, Arap dilinde nasıl kullanıldığını izah etmekle yapılır. Te'vîlde ise bu ayetin sâlih amel hazırlamaya teşvik ettiği, Allah'ın emirlerine karşı gaflet ve gevşeklikten sakındırdığı beyân edilebilir.[79]

---

70 Bkz. Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-Müfessirûn*, I, 15; Ebû Zeyd Abdurrahman b. Muhammed b. Mahlûf es-Se'âlibî, *el-Cevâhiru'l-Hisân fî Tefsîri'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Ali Muavvıd - Adil Ahmed Abdülmevcûd, Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1997, I, 43-44 (Muhakkikler tarafından yazılan giriş kısmı).

71 Se'âlibî, *el-Cevâhiru'l-Hisân*, I, 44-45.

72 Bkz. Zürkânî, *Menâhil*, II, 5; Yusuf Şevki Yavuz, "Te'vîl", *DİA,* XLI, 27.

73 Bkz. Karataş, *İmam Mâturîdî-Kur'ân'ı Kur'ân'la Te'vîl,* İstanbul: Yesevî Yay., 2014, s. 83-102.

74 Mâide 5/103.

75 Bakara 2/43.

76 Tevbe 9/37.

77 Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-Müfessirûn*, I, 16-17; Se'âlibî, *el-Cevâhiru'l-Hisân*, I, 44-45.

78 Fecr 89/14.

79 Süyûtî, *el-İtkan,* IV, 193.

Beğavî'ye (v. 516/1122) göre te'vîl, ayeti muhtemel olan bir anlama ircâ etmektir. Yapılan te'vîlin ayetin öncesine ve sonrasına uygun olması gerekir. Ayrıca istinbat açısından Kitap ve Sünnet'e muhalif olmaması lazımdır. Tefsir ise ayetin nüzûl sebebi, konusu ve kıssası hakkındaki tespitlerdir ki bunları ancak sübûtundan sonra semâ' ile ve nakil yoluyla elde etmek mümkündür.[80] Bu bakış açısıyla olmalıdır ki tefsirin rivayete, te'vîlin dirayete müteallik olduğu söylenmiştir.[81]

Nesefî'nin (v. 537/1142) İmam Mâturîdî'ye istinâden edindiği kanaate göre tefsir, ayetin kim/ler hakkında ve ne için indiğinin, yani nüzûl sebebinin bilgisidir. Dolayısıyla ona şahit olanların vereceği bir bilgidir. Bu bilgiyi veren, ilimle konuşmuş olur; geri kalanların ortaya koyduğu şey re'ydir. Te'vîl ise ayette geçen lafızların taşıyabileceği muhtemel anlamları açıklamaktır. Bunun ötesinde, Yüce Allah Kur'ân'ı kıyamete kadar ortaya çıkacak her türlü sıkıntı ve ihtiyaç için bir asıl/kaynak kılmıştır.[82] Nesefî bu şekilde tasdik ederek aktardığı bilgiyi somutlaştıran örnekler de sunmaktadır. Söz gelimi "وَإِنْ طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا"[83] ifâdesinin Evs ve Hazreç kabileleri hakkında indiği bilgisi tefsirdir ve buna ancak işitme/bilgi alma yoluyla ulaşılabilir. Buna mukabil "انْفِرُوا خِفَافًا وَثِقَالًا"[84] ifâdesindeki iki kelimenin gençler-yaşlılar, fakirler-zenginler, bekârlar-evliler, sağlıklılar- hastalar, güçlüler-zayıflar şeklinde farklı farklı yorumlanması ise te'vîldir ki bu anlamların hepsi câiz ve makbûldür; akla aykırı olmayıp usûl ilmine de uygundur.[85]

Netice itibârıyla *tefsir,* izah ve tebyindir. Yapılan birçok tanım; tefsirin Allah'ın kelâmını beyân ettiği ve Kur'ân'ın lafzıyla murad edilen şeyi açıkladığı noktalarında birleşmektedir. Tabii ki bu faaliyet esnâsında Kur'ân'ın muhâtapları, ayetlerden muradın ne olduğunu ancak kendi sınırlı anlayışları nisbetinde tespit etmeye çalışabilecektir.[86] *Te'vîl* ise en meşhûr lügavî mânâlarına göre *tefsir*'in müterâdifi görünümündedir. Buna bağlı olarak özellikle mütekaddim ulemâ *tefsir* ve *te'vîl* arasında fark görmemiş, bazı âlimler ise ikisi arasında sadece umûm husus farkına işâret etmiştir; buna göre *tefsir* genel, *te'vîl* özeldir. Bahsi geçen iki kavramı birbirinden ayıranlara göre te'vîlde Allah'ı şahit göstermek yoktur. Zira te'vîl yapan kimse, yaptığı te'vîlin Allah tarafından kastedilen anlam olduğunu iddia etmemektedir. Buna karşın tefsirde, ortaya konulan anlamın murad-ı ilâhî olduğuna dâir bir iddia bulunmaktadır. Bu farka dikkat çekme minvalinde yapılan tanımların bazıları şu şekildedir:

---

80 Ebû Muhammed el-Hüseyin b. Mesûd el-Beğavî, *Me'âlimu't-Tenzîl fî Tefsîri'l-Kur'ân,* thk. Abdürrezzak el-Mehdî, Beyrut: Dâru İhyai't-Türâsi'l-Arabî, 1998, I, 46.
81 Se'âlibî, *el-Cevâhiru'l-Hisân*, I, 45.
82 Nesefî, *et-Teysîr,* I, 17.
83 Hucurât 49/9.
84 Tevbe 9/41.
85 Nesefî, *et-Teysîr,* I, 18.
86 Muhammed ez-Zuhaylî, *Merciu'l-Ulûmi'l-İslâmiyye,* Dımeşk: Dâru'l-Marife, tsz., s. 157.

a) Tefsir Kur'ân ayetlerini anlama ve mânâlarını açıklama demektir ve bu merhalede rivayet unsurları kullanılır. Buna mukabil te'vîl, ayetlerdeki kapalılığı ve müşkili giderme, ayeti doğru anlama, ayetten birtakım hükümler, incelikler, hakikatler, işâretler çıkarma demektir; bu merhalede ise devreye dirayet girer.

b) Tefsir, lafzı rivayet yoluyla, te'vîl ise dirayet yoluyla beyân etmektir.

c) Tefsirde "Allah'ın muradı şudur" diye kesin bir yargı varken te'vîlde katiyet olmaksızın ayete yüklenebilecek muhtemel anlamlardan birini tercih vardır.

d) Tefsir bir veçhi, te'vîl ise birçok veçhi içermektedir.

e) Tefsir ibâreden istifâde edilerek yapılan açıklama, te'vîl ise işâretten istifâde edilerek yapılan açıklama faaliyetidir (Müteahhir ulemâ arasında bu görüş meşhûr olmuştur).

f) Tefsir lafzın taşıdığı zâhirî mânâyı, te'vîl ise bâtınî mânâyı beyân eder.

g) Tefsir lafızlarda, te'vîl ise mânâda olur.[87]

Kimileri tarafından te'vîl de genel anlamda tefsir ilminin içinde mütâlaa edilmiş ancak neticede yine ayrım yapılmıştır. Örneğin Kâfiyecî'nin (v. 879/1474) tanımına göre murada delâlet etmesi bakımından Yüce Allah'ın kelâmının ahvâlini, beşer gücü nisbetince araştıran tefsir ilmi "tefsir" ve "te'vîl" olmak üzere ikiye ayrılmaktadır. Bu ayrıma göre tefsir ancak nakil yoluyla, şifâhen veya nüzûl sebepleri gibi hâdiselerin bizzat müşâhedesiyle elde edilen bilgilerle yapılabilir. Dolayısıyla rivayet temeline dayanır. Bundan dolayı "tefsir sahâbeye mahsustur" denilmiştir. Te'vîl ise Arapça dil kaideleri ışığında idrâki mümkün olan çıkarımlardır ve dirayet temellidir. Bu nedenle "te'vîl fukahâya mahsustur" denilmiştir.[88] Bu meyânda Lory'nin, "Tefsir geleneğe müracaata dayanan bir faaliyet, te'vîl ise düşünme (dirâyât) çabasına dayanan bir etkinliktir."[89] şeklinde dikkat çeken tanımında da aynı eksene itibâr edildiği anlaşılmaktadır. Gerek bu yaklaşıma gerekse yukarıda kaydedilen kısa tanımlara göre ıstılahî açıdan *rivayet tefsiri* adıyla anılan müktesebâtın kesin ve sahîh bilgiler içeren kısmı "tefsir", *dirayet tefsiri* denilen ve aklî çıkarsamaların da işin içine girdiği alan ise "te'vîl" kapsamına dâhil olmaktadır.

Bu çerçevede ayetlerin şerh ve izahlarına dâir sahâbeye âit görüş ve yorumlar "tefsir", sonraki kuşaklara âit görüş ve yorumlarsa "te'vîl" cümlesindendir. Bu kategorik ayrıma göre tefsir, "Allah bu ayette şu mânâyı kastetti." demekle eşdeğerdir. Zira sahâbîler Hz. Peygamber'le (s.a.s.) birlikte vahyin nüzûl ortamına tanıklık etmişler ve bu tanıklık sayesinde ayetlerin ne zaman, nerede, kim ve ne hakkında nâzil olduğu

---

87 Bkz. Zürkânî, *Menâhil*, II, 5; Karataş, *İmam Mâturîdî,* s. 80-82.

88 Muhyiddin Muhammed b. Süleyman el-Kâfiyeci, *et-Teysîr fî Kavâidi İlmi't-Tefsir*, Kahire: Mektebetü'l-Kudsî, 1998, s. 30.

89 Lory, *Kâşâni'ye Göre Kur'ân'ın Tasavvufî Tefsîri,* s. 16.

bilgisini edinmişlerdir. Hâl böyle olunca sahâbeden menkul beyânlar, Kur'ân'da kastedilen mânâyı tespitte kesinlik arz eden beyânlar olarak kabul edilmiştir. Buna mukabil sonraki Müslüman nesillerin Kur'ân'la ilgili görüş ve yorumları kesinlik vasfı taşımadığı gibi, ayetlerin ilk ve aslî anlamlarını tespit hususunda bağlayıcılık da arz etmez. Bu yüzden âlimlerin Kur'ân ayetleriyle ilgili görüş ve yorumlarının tamamı, doğruluk ve yanlışlık ihtimaline açık olması hasebiyle "te'vîl" kategorisine dâhildir.[90]

Daha özet bir ifâdeyle; tefsir Hz. Peygamber (s.a.s.) ve sahâbeden geldiği için kesinlik arz eder; ancak te'vîl herhangi bir karîneden/delilden dolayı lafzın muhtemel mânâlarından birini tercih etmek anlamı taşıdığı için kesinlik ifâde etmez. Zira kaynağı itibârıyla tefsir ilâhî beyânlara, te'vîl ise bireysel içtihatlara dayalıdır. Buna bağlı olarak tefsir çoğunlukla ayetlerin lafızlarında; te'vîl ise anlamlarında görülmektedir. Tefsirde genellikle tek bir anlam, te'vîlde ise birden çok anlam bahis mevzuudur. Tefsir zâhir anlamı, te'vîl ise içsel mânâları ortaya koymaktadır.[91]

Tefsir ile te'vîl arasındaki bu teorik ayrımdan sarfınazar etmemekle birlikte, ilk zamanlardan beri tefsir ilmiyle uğraşanların ortaya koyduğu faaliyet esnâsında birçok farklı unsurun kullanıldığını, doğrudan ve dolaylı çeşitli açıklamaların yapıldığını ve bunların tümünün "tefsir" adıyla anılan eserlerde yerini aldığını da unutmamak gerekir. Kur'ân ayetlerini açıklamak üzere telif edilmiş binlerce eserde; müelliflerin istihraçları, dil tahlilleri üzerine bina ettikleri yorumları, aktarmış oldukları nakiller, anlattıkları hâdiseler, tarihi kıssalar, isrâilîyat menşeli bilgiler, farklı âlimlerin görüşleri, bilimsel gelişmeler ışığında yapılan yorumlar, birtakım sübjektif zevk, his ve düşüncelerin yoruma yansıtılması gibi pek çok farklı unsur işin içine girmiş durumdadır. Genel anlamda tefsir literatürü bu minvalde çok geniş bir yelpaze oluşturan mâlumatla doldurulmuş eserlerden oluşmaktadır.

Yukarıda belirtilen ayrım esas alındığında; ilmî disiplin açısından tefsir faaliyeti, aslında ayetlerin nüzûl ettiği zaman ve mekânda ne anlama geldiğini, muhâtaplarına ne ifâde ettiğini ve onlar tarafından nasıl anlaşıldığını tespit etme ameliyesiyle sınırlı bir alana tekabül etmektedir. Zira yine bu ayrıma göre Kur'ân ayetleriyle kastedilen mânâ, yorumcunun zihnine veya kalbine doğan mânâ değil; ilk muhâtapların idrâkine yansıyan sahîh mânâdır. Bu aslî ve tarihî mânânın ne olduğu da ancak nakil ve rivayet yoluyla bilinebilir. O hâlde tefsir, "ancak merviyyâtın sıhhat ve sağlamlığı nisbetinde nesnel ve objektif olabilecektir."[92] Buna göre ıstılahî açıdan, "Müşkil bir lafızdan murad edilen şeyi keşfetmektir." şeklinde tarif edilen tefsirin görevi, ayetteki kapalılığı açıp keşfetmektir; ancak bu kapalılık, kelâmın sâhibinden bir beyâna muhtaçtır. Bu sebeple hakîki tefsir, Allah'ın ve Hz. Peygamber'in (s.a.s.) beyânı ile

90 Mustafa Öztürk, *Tefsirin Halleri,* Ankara: Ankara Okulu Yay., 2013, s. 12.
91 Bilgin, *Kur'an'ı Tanımak,* s. 221.
92 Öztürk, *Tefsirin Halleri,* s. 11-12.

yapılandır. Dolayısıyla rivayete muhtaçtır ve tevkîfidir. Tefsirin çeşitli anlamlarından İslâm Hukuku alanında tercih edilen tarif de budur.[93]

Görüldüğü gibi tefsirin tarifi tefsir-te'vîl ayrımı çizgisinde yapılırken bilmecburiye "hakîki tefsir" diye bir kayıt daha kullanılmaktadır. Nitekim tarihsel süreç içerisinde yazılan Kur'ân tefsirlerinde yer verilen bilgi ve yorumların büyük kısmının, titizlikle yapılacak bir tefsir-te'vîl ayrımı ışığında tefsir sayılmasının mümkün olmadığı görülmektedir. Daha abartılı bir yaklaşımla bunların önemli bir kısmının, ayetlerle bir şekilde ilgisi kurulmuş olan mâlumat yığını hatta çoğu zaman lüzumlu olmayan dolgu malzemesi kabîlinden sayılmaları bile mümkündür. Fahruddin er-Râzî'nin (v. 606/1209) *Mefâtîhu'l-Gayb*'ı hakkında "Onun tefsirinde tefsirden başka her şey vardır."[94] denilmesi de aslında bu yaklaşımın bir sonucudur. Zira ayetlerin otantik anlamını tespite yönelik sayılmayan açıklamaların ve bireysel/sübjektif çıkarımların tefsirin haricinde tutulması durumunda kaçınılmaz varış noktası budur.

İşin pratik boyutuna gelindiği zaman, yukarıda ifâde edildiği gibi, Kur'ân ayetlerini açıklamak üzere telif edilmiş olan ve birçok mâlumâtı ihtiva eden binlerce eser, içeriğindeki unsurların türü ve yoğunluğu nazara alınmadan umûmen "tefsir" adıyla anılmaktadır. Anlaşılan o ki kendi tabiî seyri içinde bir esere "tefsir" denilirken, o eserin Kur'ân ayetlerini genel anlamda izah eder mâhiyette kaleme alındığı kastedilegelmiştir. Yoksa bu isimlendirme, o eserde sadece ilk muhâtapların anladığı şeyin; yani murad-ı ilâhînin yer aldığını ifâde etmemektedir. Haddizâtında böyle bir iddia ile ortaya çıkmak ve bunu ispatlamak da mümkün görünmemektedir. Bu açıdan geleneksel süreçte "tefsir"in daha ziyâde kelime anlamıyla kullanıldığı ve -ilâhî muradla kayıt altına alınmaksızın- yapılmış olan açıklamalar bütünü şeklinde yerleştiği anlaşılmaktadır. Bunda tefsir ve te'vîl kavramlarının zaman içinde birbiri yerine kullanılması da rol oynamış olabilir. Sadık Kılıç'ın tespitiyle; nihayetinde bu ilimle uğraşanların ortaya koyduğu faaliyet de insânî bir etkinliktir ve bu salt insânî etkinliğin "ilâhî dilemenin ta kendisi" olarak yansıtılması ise bir bakıma aşkınlığın çarpıtılması ve -paradoksal bir durum- tüketilmesine kadar uzanacaktır.[95]

Son olarak te'vîl konusunda beyânî, irfânî ve bürhânî şeklinde tasnif edilen üç bilgi sisteminden neş'et eden üç te'vîl çeşidine değinmek faydalı olacaktadır. Genel anlamda Mu'tezilî, Eş'arî, Hanbelî, Zâhirî yahut Selefî olmak üzere dil, nahiv, belağat, fıkıh usulü ve kelâm âlimlerine kısaca beyân âlimleri denilmekte; bütün bu gruplar beyânî bilgi sistemini temsil etmektedir. Kıyas mantığına dayanan beyân sisteminde en önemli şey dildir ve buna bağlı olarak lafız-mânâ ilişkisine dâir yapılmış olan belirlemelerdir ki bunlarla Kur'ân'ın nasıl anlaşılması gerektiği tespit

93 Cerrahoğlu, *Tefsîr Tarihi*, s. 20.
94 Lütfullah Cebeci, "Mefâtîhu'l-Gayb", *DİA,* XXVIII, s. 349.
95 Sadık Kılıç, "Tefsir Nasıl Bir İlimdir", *Tefsir Nasıl Bir İlimdir,* İstanbul: Ensar Neşriyat, 2011, s. 74.

edilmeye çalışılmıştır.[96] İrfân kavramı sûfîlere göre rasyonel bilgiden daha üstün bir bilgi türüne işâret etmektedir ki bu sistem, zâhirdeki hakikatin ötesindeki aynî hakikatin keşf ve ilham yoluyla elde edilebileceği temeli üzerine müessestir. Bu sistemde dil işâretlerden ibâret olup dil kuralları nihâî anlamda elde edilecek bilginin tek belirleyicisi değildir.[97] Burhan sistemi ise duyular, deney ve aklî muhâkeme gibi insan aklının tabiî bilgi kaynaklarına dayanarak, kâinatın bütününün ve parçalarının bilgisini elde etmeye çalışmıştır. Beyân ve irfan her şeyden önce Kur'ân'ı ve Hadîs'i göz önüne alarak oluşurken, burhan sistemi dil ve din ile yerleşiklik kazanan metot ve tasavvurdan tamamen farklı bir evren tasavvuru ve düşünce metoduyla alâkalıdır.[98] Gelenek içerisindeki aklî/felsefî ilimlerin tesisini üstlenen bu sistem, mantıkî akıl yürütme ilkesine dayanmış ve bilgiyi bu akıl yürütme temeli üzerinden inşâ etmeyi, aklın verileriyle kültürün zeminini oluşturmayı hedeflemiştir.[99] Muhammed Âbid el-Câbirî'ye (v. 2010) göre mutasavvıflar ilme'l-yakîn ile bürhânî, ayne'l-yakîn ile beyânî, hakka'l-yakîn ile de irfânî bilgiyi birbirinden ayırmıştır.[100]

Bu tasnife göre daha çok fakihlerin, müfessirlerin ve dilcilerin kullandığı beyânî te'vîl yönteminde; Arap dilinin kuralları dâhilinde Kur'ân ayetlerinin anlamları tespit edilmeye çalışılmıştır. Bu te'vîl tarzında tercih, istihraç ve istinbat unsurları önde gelip içtihatlar da esasen ilahî muradı keşfetme çabasıdır ve tenkide açıktır. İrfânî te'vîl, tasavvuf erbâbının kalbine sezgi, keşf ve ilham yoluyla doğan bir bilgi türünü esas alır ve tabiî olarak sübjektiftir. Burhânî te'vîlde ise naslar bütünsellik içerisinde ele alınıp zâhirî mânâlara uygun düşecek şekilde yorumlanmaktadır. Bu ekolün en önemli temsilcisi İbn Rüşd el-Hafîd'dir (v. 595/1198) ki ona göre akıl ile vahiy uyum içerisindedir ve bu uyum ya doğrudan nassın zâhirinden anlaşılan mânâ ile yahut da burhâna dayanan te'vîller ile gerçekleşmektedir. O hâlde nasların bilgi vermediği durumda burhâna dayalı yorum, yani aklî bilgi esas alınır. Şayet nassın verdiği bilgi ile aklî bilgi çatışmazsa sorun yoktur; çatışırsa, nasların zâhirine ters düşmeyecek tarzda te'vîl yoluna gidilecektir.[101] Kezâ İbn Rüşd'e göre naslar bütün insanlar için açık anlamlara sâhipse de onlardan bir kısmının sadece burhan ehli olan kimselerce anlaşılması mümkündür. Dil ve mantığın ilkeleri doğrultusunda ortaya konulan anlamlar, şeriat ve hikmetin aslında ne kadar uyumlu olduğunun da göstergesidir.[102]

---

96 Detaylı bilgi için bkz. Muhammed Âbid el-Câbirî, *Arap Aklının Yapısı,* çev. Burhan Köroğlu v.dğr., İstanbul: Mana Yay., 2020, s. 17-52. Ayrıca bkz. Coşkun, "Câbirî, Muhammed Âbid", *DİA,* Ek-I, 236.

97 Detaylı bilgi için bkz. Câbirî, *Arap Aklının Yapısı,* s. 333-381. Ayrıca bkz. Coşkun, "Câbirî, Muhammed Âbid", *DİA,* Ek-I, 236.

98 Detaylı bilgi için bkz. Câbirî, *Arap Aklının Yapısı,* s. 489-602.

99 Coşkun, "Câbirî, Muhammed Âbid", *DİA,* Ek-I, 236.

100 Câbirî, *Arap Aklının Yapısı*, s. 333.

101 Nasi Aslan - M. Şeref Aydın, "Zâhir ve Bâtın Bağlamında Tevilin Sınırları/Fıkıh Tasavvuf İlişkisi Tahâret Örneği", *Marife Dini Araştırmalar Dergisi,* 21/1 (2021), s. 387.

102 Polat, "Dini Nasları Okumanın Bir Enstrümanı Olarak Kullanılan Zâhir-Bâtın Ayrımının İbn Rüşd'deki Orijinalitesi", *Doğu-Batı İlişkisinin Entelektüel Boyutu-İbn Rüşd'ü Yeniden Düşünmek,* Sivas: 2009, II, 69.

1.3. Tefsir-Te'vîl Ayrımı Perspektifinden "İşârî Tefsir"

"Tefsir ve Te'vîl Kavramları" başlığı altında çizilmeye çalışılan çerçeve ve ortaya çıkan genel perspektif müvâcehesinde; pratik itibârıyla tefsir ve te'vîl lafızlarının birbiri yerine kullanıldığı, ayrıca Kur'ân merkezli izah faaliyetlerinin ve bu faaliyetler sonucu ortaya çıkan eserlerin umûmen "tefsir" adıyla anıldığı düşünüldüğünde "işârî tefsîr" kullanımının yanlış olmadığı görülmektedir. Söz konusu tefsir çeşidinin literatüre Türkçe eserlerde "işârî tefsir"[103] Arapça eserlerde ise "التَفْسِيرُ الإشَارِي"[104], "التَفْسِيرُ الصُوفِي"[105] gibi adlarla geçmesi de mezkûr adlandırmanın yanlış görülmediğini göstermektedir. Öte yandan rivayetlere dayanan ve murad-ı ilâhîyi ortaya koymayı amaçlayan açıklamalar "tefsir", dirayete dayanan ve zan ifâde eden sübjektif çıkarımlar "te'vîl" kapsamında kabul edildiğinde; ayetlerle ilgili birtakım sübjektif yorumlardan ibâret olan işârî açıklamalara tefsir değil te'vîl denilmesinin daha doğru olduğu anlaşılmaktadır. Nitekim bunlar, ayetlerin ilk muhâtaplara ifâde ettiği murad-ı ilâhîyi ortaya koyma iddiası taşımamaktadır.

Bu noktada akla İbnü's-Salâh'ın (v. 643/1245) *Fetâvâ*'sındaki aktarımına göre Ebu'l-Hasan el-Vâhidî'nin (v. 468/1076) sözleri gelmektedir. Sülemî'nin (v. 412/1021) *Hakâiku't-Tefsîr*'de bir araya getirdiği yorumlar hakkında, "Eğer o bunların tefsir olduğuna inanıyorsa küfre girmiştir."[106] şeklindeki meşhûr sözler Vâhidî'ye isnâden menkuldür. Bu sözler ekseriyetle işârî tefsiri tezyif ve sûfîleri tahkîr etme sadedinde, sanki Sülemî gerçekten de rivayet ettiği yorumların murad-ı ilâhîyi ortaya koyan tefsir cümlesinden olduğunu iddia etmişçesine kullanılmaktadır. Oysaki bunun aksine delâlet eden karîneler mevcuttur. Öncelikle İbnü's-Salâh'ın bu nakli yaptıktan sonra şöyle devam ettiği pek nazara alınmamaktadır:

> *Sanıyorum ehl-i tasavvuftan Sülemî gibi güvenilir biri -ki ilim ve marifet açısından onların büyüklerindendir- bu gibi şeyler (işârî yorumlar) söylediğinde onu tefsir olarak zikretmemekte; Kur'ân'dan herhangi bir kelimeyi açıklama yoluna da gitmemektedir. Eğer bunları tefsir olarak kabul ederlerse Bâtınîlerin yolunu tutmuş olurlar. Onların yaptığı sadece Kur'ân'da var olan şeyi başka bir şeyle mukayese etmek veya söylenen şeyin bir benzerini söylemektir (تَنْظِيرُ tanzîr).*

103 Bkz. Ateş, *İşârî Tefsir Okulu*; Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, s. 432-452; Demirci, *Tefsir Tarihi*, a.mlf., *Tefsir Terimleri Sözlüğü,* İstanbul: İFAV, 2011, s. 136-137; Polat, "Dirayet Ağırlıklı Tefsirler", s. 204-206.

104 Bkz. Zürkânî, *Menâhil*, II, 11, 68, 78-84; Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-Müfessirûn,* I, 256-305; Subhî es-Sâlih, *Mebâhis fî Ulûmi'l-Kur'ân*, y.y.: Dâru'l-İlm, 2000, s. 296; Mennâ' b. Halîl el-Kattân, *Mebâhis fî Ulûmi'l-Kur'ân,* Riyad: Mektebetü'l-Maârif, 2000, s. 367-369, 406; İbrahim Muhammed el-Cürmî, *Mu'cemü Ulûmi'l-Kur'ân,* Dımeşk: Dârü'l-Kalem, 2001, s. 98-99.

105 Bkz. Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-Müfessirûn,* II, 251-261; Münî' b. Abdülhalim el-Mahmud, *Menâhicü'l-Müfessirîn,* Kahire: Dârü'l-Kütübi'l-Mısrî, 2000, s. 33-37, 267; Ebû Abdillah Gânim b. Kudûrî, *Muhâdarât fî 'Ulûmi'l-Kur'ân,* Amman: Dâru Ammâr, 2003, s. 206-207; Fehd b. Abdurrahman b. Süleyman er-Rûmî, *İtticâhâtu't-Tefsîr fî'l-Karni'r-Râbi' Aşer,* Suudi Arabistan: Riyâsetu İdârâti'l-Buhûsi'l-İlmiyye, 1986, I, 366-368.

106 Zerkeşî, *el-Burhan*, II, 170-171; Süyûtî, *el-İtkan*, IV, 223.

Bununla birlikte yaptıkları açıklamalarda vehim ve iltibas olduğundan dolayı keşke böyle tesâhül göstermeselerdi. En iyi bilen Allah'tır.[107]

Kaldı ki Sülemî'nin eserinde, başta Hz. Peygamber'in (s.a.s.) bazı hadîsleri olmak üzere sahâbeden, tâbiûn ve etbâu't-tâbiînden aktarılan rivayetler[108]; bunun yanında klasik tefsirlerdeki bilgilerle örtüşen aktarımlar da bulunmaktadır.[109] Bunlar tıpkı klasik rivayet ve dirayet tefsirlerinde mevcut bulunan açıklamalar gibidir. Durum bu olduğuna göre *Hakâiku't-Tefsîr*'in muhtevasının toptan reddedilmesi ve daha ileri gidilerek onunla küfür arasında doğrudan bir paralellik kurulması mümkün değildir.

Öte yandan Ebû İshâk es-Sa'lebî'nin (v. 427/1035) *el-Keşf ve'l-Beyân* adlı tefsirinde yer alan sûfî yorumlarda, hocası Sülemî'nin tesirli olduğu belirtilmektedir. Vahidî ise tefsir ve kıraat ilimlerini, üzerinde büyük etki bırakan hocası Sa'lebî'den öğrenmiş ve onun tefsirini kendine kaynak edinmiştir. Dolayısıyla Sülemî, sûfî gelenekle irtibatı bulunan Vâhidî'nin hocasının hocası durumundadır.[110] Ömer Nasuhi Bilmen'in (v. 1971) Sülemî gibi bazı âlimler hakkında Vâhidî'nin sözlerinin isabetsiz olduğunu belirtmesinin altında muhtemelen bu ve benzeri sebepler yatmaktadır.[111]

Mevcut bilgiler ışığında, kanaatimizce Vâhidî'nin vurguladığı asıl nokta, hiç kimsenin sübjektif yorumlar için "Allah'ın muradı budur" deme hakkının bulunmadığıdır. Ayrıca Vâhidî'nin mezkûr sözlerinin tenkit ve ithamdan ziyâde, Sülemî'nin mevzubahis yorumları murad-ı ilâhîyi ortaya koymak maksadıyla yapmadığını ve onların sadece birer indî yorum olduğunu ifâde etmek sadedinde sarf edildiği anlaşılmaktadır. O hâlde Sülemî'nin eserinin (حَقَائِقُ التَفْسِير) isminde bulunan "tefsîr" lafzının, tıpkı diğer birçok tefsirde olduğu gibi "Allah'ın muradını tespit" anlamından ziyâde genel olarak "açıklama/yorum gayreti" anlamında kullanıldığını söylemeye mani bir durum görünmemektedir.

Klasik İslâmî eserlerden anladığını aktaran Pierre Lory'e göre tefsir, Kur'ân'ın lafzî metninin, mümkün olan en mükemmel anlamını ifâde etmeyi, yani onun anlaşılmasını amaçlamaktadır. Tefsir faaliyeti için ilk önce Arapça'nın gramer bilgileri ve lügatına dâir bütün kaynakların kullanılması gerekir. Vahyin hangi ortamda indiğini bildiren sebeb-i nüzûl ikinci, tetkik edilen konuyla ilgili hadîslere yer verme işlemi ise

107 İbnü's-Salâh'ın ifâdesi, iki eserde küçük farklılıklarla yapılan aktarımların birleşiminden oluşturulmuştur. Bkz. Süyûtî, *el-İtkan*, IV, 223-224; Aliyyü'l-Kârî, *Mirkâtü'l-Mefâtîh Şerhu Mişkâtü'l-Mesâbîh,* Beyrut: Dâru'l-Fikr, 2002, I, 315.

108 Bazı örnekler için bkz. Ebû Abdurrahman es-Sülemî, *Hakâiku't-Tefsîr Tefsîru Kur'âni'l-Azîz (Tefsîrü's-Sülemî),* thk. Seyyid İmran, Beyrut: Dârü'l- Kütübi'l-İlmiyye, 2001, I, 34, 44, 52, 84-85, 105, 106, 122, 124, 128, 145, ١٥٧, 164, 170-171, 181, 190, ٢٩٣, 357-358.

109 Bazı örnekler için bkz. Sülemî, *Hakâik,* I, 92, 100, 102, 170-171,238, 240, 243, 265, 341.

110 Detaylı bilgi için bkz. Abdurrahman Çetin, "Vâhidî", *DİA*, XLII, 438; Suat Mertoğlu, "Sa'lebî", *DİA*, XXXVI, 28-29.

111 Bkz. Ömer Nasuhi Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi Tabakatu'l-Müfessirîn,* İstanbul: Ravza Yay., 2008, I, 425. Ayrıca bkz. Niyazi Beki, "Ebû Abdurrahman es-Sülemî'nin Hayatı, İlmî Kişiliği ve Eserleri", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi,* 1 (1996), s. 133-134.

üçüncü sırada gelir. Bunlar bir ayetin en doğru ve en mükemmel şekilde anlaşılması için temel unsurlardır. Te'vîl ise bazı âlimlerce *aklî* ve *keşfî* olarak ikiye ayrılmıştır: *Aklî te'vîl* Arap Dili ve Gelenek'in kaynaklarının eksiksiz bir şekilde kullanımından sonra müfessirin şahsî kanaatinin (re'y) ve bireysel düşüncesinin tefsire girmesinden ibârettir. *Keşfî te'vîl* veya *mânevî işârî yorum* ise incelenen terimlerin veya Kur'ân ayetlerinin delâletlerinin, doğrudan ve sezgisel bir kavrayışla, içsel/derûnî bir şekilde ortaya çıkarılış tarzıdır. Bu yol gerek karakteri gerekse yöntemi itibârıyla, te'vîlin birinci biçiminden tamamen farklı olan bir tefsir yöntemini oluşturmaktadır.[112] Lory'nin dikkat çektiği ayrıma göre aklî te'vîl klasik anlamda dirayet tefsirini, keşfî te'vîl ise işârî tefsiri ifâde etmektedir.

Nazar-ı dikkate alınması gereken diğer bir husus da şudur: Anlama gayretinin konusu, değişmez bir (nesne) ilâhî kelâm iken bu kelâmı anlamaya çalışan (özne) müfessirlerin her biri diğerinden farklı özellikler taşıyan birer insandır. Dolayısıyla bu anlama faaliyeti sübjektif birikim ve anlayıştan bağımsız olamayacağı gibi bir açıdan muhâtaplar sayısınca "Kur'ân algısı" bulunduğunu söylemek de yanlış değildir.[113] Bu sebepledir ki aynı ayete muhâtap olan pek çok müfessir, pek çok farklı şey söyleyebilmiştir. Haddizâtında eğer aynı şeyi söyleyecek olsalardı bu kadar farklı tefsirin telif edilmemiş olması gerekirdi. Vakıa sûfîler de kendi yaşadıkları mânevî birtakım tecrübeler ışığında ayetleri yorumlamışlardır. Ancak müfessirin işârî yöntemle yaptığı izahlar kendi sübjektif anlayışından ve okuduğu ayet/ler/in ona hissettirdiği birtakım duygu, düşünce, kanaat ve kıyaslardan ibârettir; orijinal/otantik anlamı tespit etme hedefine yönelik değildir.

Bu açıdan bakılınca klasik rivayet ve dirayet tefsirlerindeki pek çok mâlûmattan sarfınazar, tefsir çeşitlerinden sayılan "bilimsel tefsir", "sosyolojik tefsir", "edebî tefsir" gibi alt dalların da aynı ortak paydada bir araya geldiği ve tıpkı "işârî tefsir" gibi tefsirden ziyâde te'vîl/yorum diye anılmasının daha uygun olacağı görülmektedir. Nitekim bu tür çalışmalar ilk nüzûl ortamındaki murad-ı ilâhîyi yansıtma çabasından ziyâde müfessirlerin kendi zamanlarının rûhu ve vizyonuyla Kur'ân'a yönelmelerinin birer sonucudur. Yok eğer Kur'ân ayetlerine ilişkin yapılan izah faaliyeti "tefsir" terimiyle ifâde edilecekse -ki genel kullanımın bu olduğu âşikârdır- o zaman "işârî tefsir" teriminin kullanılmasında herhangi bir mahzur görünmemektedir. Elinizdeki kitabın hem isminde hem de içeriğinde tercih edilen kullanım da bu minvaldedir.

112 Lory, *Kâşâni'ye Göre Kur'ân'ın Tasavvufî Tefsîri*, s. 16.

113 Detaylı bilgi için bkz. Kılıç, "Dil ve İnsanın Tarihselliği Bağlamında Dini Metin", *Kur'ân ve Dil -Dilbilim ve Hermenötik- Sempozyumu,* (Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi 17-18 Mayıs 2001), Erzurum: Bakanlar Matbaası, 2001, s. 95-105.

1.4. Mâhiyet ve Kapsam Açısından İşârî Tefsir

Bu başlık altında öncelikle, çalışmayı esas itibârıyla ilgilendiren bazı kavramlara değinilecektir. Bunun ardından işârî anlamın imkânı konusu tartışılacak ve "İşârî Tefsir"in tanımı üzerinde durulacaktır.

1.4.1. *İşâret*, *Zâhir*, *Bâtın* ve *Bâtın İlmi* Kavramları

Mânâya delâlet eden gayrilafzî unsurların, işâret, akit, yazı (hat) ve hal (nasbe) olmak üzere dörde ayrıldığı bilinmektedir.[114] İşâretin lafza yardımcı ve tercüman olduğunu belirten Câhız (v. 255/869), "Eğer işâret olmasa insanlar hususi konularda anlaşamazlardı." demektedir.[115] Dolayısıyla somut ve soyut olan işâret, özelliği gereği aynı anda çok anlamlı da olabilmektedir. Bu özellikler lafza taşındığında, işârette bulunan çok anlamlılık ve kapalılık, görünen zâhirî anlamın ötesinde bir de işâret ettiği anlamın varlığına delâlet etmektedir. Böylece lafız ve işâret ortaklaşa kullanılmaktadır. Nassın işâret ettiği anlam ise kelimenin zâhirî mânâsına ilâve ya da lafzın ibâresinin dışında delâlet ettiği anlamdır.[116]

"İşârî" lafzının kendisine binâen kullanıldığı "إِشَارَة : İşâret" kelimesi, "شَوَرَ , şe-vera" kökünün if'âl babından masdarıdır.[117] İşâret, alâmet, remiz, îma, bilgi anlamlarını taşıyan bu lafız; bir şeyi el, parmak, göz, kaş veya kafa ile göstermeyi ifâde eder.[118] "Bir nesneyi gösterme", "bir anlamı üstü kapalı bir şekilde ifâde etme", "dolaylı ve kinâyeli bir sözle anlatma" gibi anlamlara da gelen "işâret"[119]; tasavvufta, "maksadı söz aracılığı olmadan başkasına bildirme; ibâreyle anlatılamayan, yalnızca ilham, keşf gibi yollarla elde edilmiş bilgi ve sezgi sayesinde anlaşılabilecek gizli olan anlam." şeklinde tanımlanmıştır.[120] "İşârî" sözcüğü ile de "sembolik ve remzî olarak, îma ya da işâret yoluyla söylenmek istenen, bu yolla insanın kalbine birdenbire doğuveren" bilgi türü kastedilmektedir.[121] İşâret etmek, bir nevi sessiz hitap olduğu için konuşmanın müteradifidir. Ayrıca işâret, duyularla anlaşılan somut hissî ve duyularla algılanamayan soyut zihnî işâretler olmak üzere ikiye ayrılmıştır.[122]

---

114 Câhız, *el-Beyân ve't-Tebyîn,* Beyrut: Dâru ve Mektebetü'l-Hilâl, 2002, I, 82; İbn Abdi Rabbih, *el-Ikdu'l-Ferîd*, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1982, IV, 271.
115 Câhız, *el-Beyân,* I, 83.
116 Karapınar, "Hadîs Şerhlerinde Kullanılan Yorumlama Biçimleri", s. 61.
117 Halil b. Ahmed, *Kitâbü'l-Ayn,* Beyrut: Dâru ve Mektebetü'l-Hilâl, tsz., VI, 280; Ebu'l-Feyz Murtaza ez-Zebîdî, *Tâcu'l-Arûs,* y.y.: Dâru'l-Hidâye, tsz., XII, 252.
118 İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, IV, 437.
119 Detaylı bilgi için bkz. Halil b. Ahmed, *Kitâbü'l-Ayn,* VI, 280; ez-Zebîdî, *Tâcu'l-Arûs,* XII, 252; İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab,* IV, 437.
120 Uludağ, "İşârî Tefsîr", *DİA,* XXIII, 424.
121 Karapınar, "Rivayetlerde İşârî Yorum", s. 90.
122 Fikret Karapınar, "Hadîs Şerhlerinde Kullanılan Yorumlama Biçimleri", *Marife,* 9/1 (2009), s. 60.

"İşârete âit", "işâretle ilgili", "işâretle yapılan" gibi anlamlara gelen "İşârî" kavramının ne zamandan beri kullanılmaya başlandığı bilinmemektedir. Pek çok ilim dalının ıstılahında benzeri problemler olduğu gibi *işârî* kavramının da *bâtın* kavramı içinde mündemiç kaldığı ve ayrıştırma gereği görülmeden bu iki ayrı mefhûmu ifâde etmek üzere *bâtın* tâbirinin uzun zaman kullanılmaya devam ettiği düşünülmektedir.[123]

Meşhûr mutasavvıf Ebû Bekir el-Kelâbâzî'ye [Gülâbâdî] (v. 380/990) göre tevhid, fıkıh, hikmet ve marifet ilimlerinden sonra havâtır, mükâşefe[124] ve müşâhede[125] gelmektedir. *İşâret* ilmi dedikleri özellikle budur; çünkü kalbin müşâhedesini ve rûhun keşfini gerçek mânâsıyla sözle ifâde etmek imkânsızdır. Bahis konusu hususlar vuslat ve vecd hâlleri ile bilinmektedir. Bunun ne olduğunu ise tasavvufî hâlleri yaşayan ve bu ilme âit makamlara ulaşanlardan başkası bilemez.[126]

Ebû Nasr Abdullah es-Serrâc'ın (v. 378/988), "أَفَلاَ يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ أَمْ عَلَى قُلُوبٍ أَقْفَالُهَا"[127] ayetiyle ilgili; "Tövbe ile kalbin pası silinince, kalpteki mânevî kilitler açılır, oraya gayptan nurlar doğar ve o kimse kalbinden taşan hikmetleri söyler. Allah, Resûlullah'a uyarak içini ve dışını temizleyip bildikleriyle amel eden kimseleri, bilmedikleri ilme de muttali kılar. Bu ilim ise *işâret* ilmidir." şeklindeki açıklaması da yine ehl-i tasavvuf'un konuya bakışını özetler niteliktedir.[128]

Kazandıkları gizli bilgileri kapalı bir üslupla, remiz ve işâret yoluyla ifâde eden sûfîler; yaptıkları ayet yorumlarını ifâde etmek için "tefsir" teriminden ziyâde "işâret" tâbirini kullanmışlardır. Nitekim onlara göre bu tür bilgileri herkes hazmedemeyeceğinden yanlış anlamalara sebebiyet vermemek gerekmektedir.[129] Çeşitli tefsirlerde sûfîlerin, bu yönlerinden dolayı "*Ehl-i İşâret*" olarak anıldıkları görülmektedir.[130]

Daha sonra "İşârî Anlamın İmkânı" başlığı altında daha geniş olarak değineceğimiz üzere; sûfîlerin "işâret" adını verdikleri yorumlarında, iç dünyalarında gördükleri ve zevk ettikleri şeyin ne kadarını anlattıklarını yahut anlatmaya çalıştıklarını

123 Karapınar, *Muhaddis Sûfîlerin Hadîs Usulü*, s. 280.

124 Kuşeyrî'ye göre "*Mükâşefe"*, mârifetin ikinci derecesidir. Şüphe söz konusu değildir. Kul ile gayba âit hususlar arasında perde yoktur. "*Ayne'l-Yakîn*" diye de isimlendirilir. Bkz. Mustafa Kara, *Tasavvuf ve Tarîkatlar Tarihi,* İstanbul: Dergah Yay., 2011*,* s. 102.

125 Yine Kuşeyrî'ye göre "*Müşâhede*", bütün perdelerin kalkması, tecellî nurlarının kalbe bol bol akması, benliğin yok Hakk'ın var olması halidir. Mârifetin son derecesidir. Bkz. Kara, *Tasavvuf ve Tarîkatlar,* s. 102.

126 Bkz. Ebûbekir Muhammed b. Ebû İshak el-Kelâbâzî, *et-Taarruf li-Mezhebi Ehli't-Tasavvuf*, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, tsz., s. 86-89.

127 Muhammed 47/24: "*Onlar Kur'ân'ı düşünmüyorlar mı? Yoksa kalplerinin üzerinde kilitleri mi var?"*

128 Ebû Nasr es-Serrâc, *el-Lüma'*, thk. Taha Abdülbaki Surûr, Kahire: Dârü'l-Kütübi'l-Hadîse, 1960, s. 147-148.

129 Ateş, *İşârî Tefsîr Okulu*, s. 19; Uludağ, "İşârî Tefsîr", *DİA,* XXIII, 424.

130 Bkz. Ebû İshak es-Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-Beyân an Tefsîri'l-Kur'ân,* thk. Ebû Muhammed b. Âşûr, Beyrut: Dâru İhyai't-Türâsi'l-Arabî, 2002*,* X, 204; Beğavî, *Me'âlimu't-Tenzîl,* V, 219; İbn Atıyye el-Endelûsî, *el-Muharreru'l-Vecîz fî Tefsîri'l-Kitâbi'l-Azîz,* thk. Abdüsselam Abdüşşafî Muhammed, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2000. IV, 546; Fahruddin er-Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb,* Beyrut: Dâru İhyai't-Türâsi'l-Arabî, 1998, I, 93.

bilmemekteyiz. Bu sebeple onların "işâret" diyerek kitaplarına yazdıkları şeylerin bir bakıma herkese arz edilmiş olduğu gerçektir. Bununla birlikte İbnü'l-'Arabî'nin "Ehlullah" diye nitelediği mânevî makam ve zevk dünyasına mensup kimselerin, söz konusu işâretlerden kendilerine mahsus bir fehim ve idrâk boyutuyla istifâde etmiş olduklarına da şüphe yoktur.

Her ne kadar doğrudan tefsire dâir yazılmış bir eser olmasa da İbnü'l-'Arabî'nin *eş-Şeceretü'n-Nu'mâniyye*'sine Sadruddin el-Konevî'nin (v. 673/1274) yazdığı şerh, anlatmaya çalıştığımız hususun önemli örneklerinden biridir. Zira İbnü'l-'Arabî'nin hangi rumuz ve işâretle ne anlattığını, o mânevî dünyanın dışındakilerin anlaması mümkün değilken Konevî bunları anlamıştır. Dolayısıyla aynı mânevî dünyada yaşayan ve aynı dili konuşan kimselerin "işâret" diye nitelendirdikleri şeylerin, bazen o dünyanın dışındakiler için pek bir şey ifâde etmediği anlaşılmaktadır. Bu açıdan baktığımızda ise sûfîlerin gerek rumuzlarla gerekse açık lafızlarla ortaya koydukları işâretlerin, onların diline ve dünyasına âşina olanlara, göründüğünden çok daha fazla şey ifâde ettiği söylenebilir. Bununla birlikte "işâret"in sadece işâret olduğu; daha fazlası olmadığı da akıldan çıkarılmamalıdır.

Kur'ân açısından düşünüldüğünde, ona muhâtap olan kimselerin çeşitli ayetlerden çeşitli işâretler ahzetmesi iki şekilde olmaktadır. İlkinde, ayetlerde lafzî işâretler bulunmaktadır. İkincisinde ise işâret ayette lafzî olarak yer almamaktadır. İşârî tefsir ve yorumlar, adından da belli olduğu üzere ayetlerin işâret ettiği anlam üzerindeki tefekkür ekseninde ortaya çıkmaktadır. O hâlde yapılacak izaha bazen ayetin zâhirinde bulunan lafzî işâretler; bazen de yine ayette bulunan fakat zâhiren görülüp hissedilmeyen gayrilafzî işâretler temel teşkil edecektir. Özellikle ikincisi daha ziyâde muhâtabın yaşadığı özel hâl ve zevk ile ilgilidir.

Ayetin *zâhir* mânâsı denildiğinde, mücerret Arapça mefhûmu ve en açık mânâsı kastedilmektedir. "ظَهَرَ" fiili, *açık ve belirgin oldu*, *ortaya çıktı*, *muttali oldu*, gibi anlamlar taşımaktadır. Bu kökten ism-i fâil durumunda olan "ظَاهِر" kelimesi *açık ve belirgin* olan, *ortaya çıkan*, *muttali olunan*, *göz ve basîretle görünen*[131] *beş duyu organı ile algılanabilen*[132] gibi anlamlar ifâde eder. Bu açıdan, bir ayetin Arapça lafızları itibârıyla taşıdığı en açık anlam o ayetin zâhir mânâsı sayılmaktadır. Bu arada Kur'ân'ın zâhirî anlamı, ancak indirildiği dönemdeki Arap diline hâkim olmakla anlaşılabilir.

Ayetin *"bâtın"* anlamı denildiğinde ise lafız ve terkiplerin arka planında bulunan derûnî mânâlar kastedilmektedir. "بَطَنَ" fiili *gizlendi*, *saklandı*, *iç yüzüne daldı* gibi anlamlar ifâde etmektedir. Bu kökün ism-i fâili durumunda olan "بَاطِن" kelimesi *gizlenen*, *saklanan*, *görünmeyen*, *iç yüzünde olan*,[133] *beş duyu ile idrâk edilmeyen*[134] gibi

131 Bkz. İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab,* IV, 520-521.
132 Râğıb el-İsfahânî, *el-Müfredât,* s. 130.
133 Bkz. İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab,* XIII, 52-57.
134 Râğıb el-İsfahânî, *Müfredât,* s. 130.

mânâlara gelmektedir. Ayetlerde varsayılan bu tür derin anlamları istihraç etmek herkes için mümkün olmayabilir. İnananlar şer'î mükellefiyet bakımından Kur'ân'ın zâhirinden mesul oldukları için, herkesin bu tür istihraçlar yapmasına ihtiyaç da bulunmamaktadır.

Sûfîlere göre zâhir ve bâtın ayrımı İslâm'ın özünde mevcut olan bir ayrımdır. En başta Yüce Allah hem *ez-Zâhir* hem de *el-Bâtın*'dır.[135] Allah'ın hem zâhirî hem de bâtınî nimetleri bulunmaktadır.[136] Kalbin derinliklerinde saklı bulunan fiillere bâtınî ameller, kalbe ait fiillerin hükümlerine de bâtınî hükümler denilmiştir. Kezâ bâtınî fiilleri ve bunlara dâir bâtınî hükümleri konu edindiği için tasavvufa "ilm-i bâtın" veya "fıkh-ı bâtın"; kalbin fiillerine dikkat çeken sûfîlere de "ulemâ-i bâtın" adı verilmiştir.[137]

Bu çerçevede mutasavvıflar dinî ilimleri; biri zâhir, diğeri bâtın olmak üzere ikiye ayırmıştır. Hadis, fıkıh ve kelâm gibi ilimlere "zâhir ilimleri", tasavvufa da "bâtın ilmi" denilmiştir. Sûfîler zâhirî ilimlerle meşgul olanlara zâhir ulemâsı, rüsûm ulemâsı ve ehl-i zâhir; kendilerine de bâtın ulemâsı ve ehl-i bâtın demiştir. Yine sûfîlere göre naslardaki gizli mânâları, ibâdetlerin mânevî ve ahlâkî özünü, varlık ve olayların arkasındaki sırları açıklığa kavuşturan bâtın ilmi gizlidir ve onu halka açıklamak câiz değildir. Nitekim halk bu yüksek ilmi ve ondaki ince mânâları ya hiç idrâk edemeyecek yahut yanlış anlayacaktır. Sûfîlere göre bâtın ilmi İslâm'dan ayrı ve onun dışında bir ilim değildir. Bu ilim esasen nasların derin ve ince mânâlarından ibâret olup Hz. Peygamber (s.a.s.) tarafından bazı sahâbîlere öğretilmiştir.[138]

Dolayısıyla son tahlilde aklın muhâkeme ve istidlâl yoluyla idrâk ettiği zâhir bilgiden ayrı olarak, keşf ile idrâk edilen bir "bâtın" bilgi bulunmaktadır. Bu bakımdan naslarda aklın idrâk ettiği mânâlar kadar, akıl üstü olan ve ancak tecellî sayesinde kavranabilen mânâların da bulunduğu belirtilmiştir. Nitekim tasavvufî düşüncenin temelinde de varlığın katlı ve hiyerarşik olarak yapılandığı görüşü bulunmaktadır. Bu hiyerarşide en dışta, yani en aşağıda olan görüntü aslında en içte olanın uzantısıdır. Örneğin mânâ içerdedir, söz ise dışarıda. İnsan bedeni dışarıdadır ama insanın hakikati insanın içindedir. Ayrıca sûfîler varoluşta görülen her şeyin bir sembolden ibâret olduğu kanaatindedir. Onlara göre yeryüzü bile bir sembol olup hakikate işâret eden bir ayettir.[139]

Cüneyd el-Bağdâdî (v. 297/909), Hz. Mûsa'nın Hızır'dan öğrendiği "ledün ilmi"[140] ile Hz. Ali'nin bildiği bâtın ilminin aynı şey olduğunu söylemiştir. Serrâc'a göre Kur'ân'ın, hadîsin ve İslâm'ın da zâhir ve bâtını vardır. Geniş anlamıyla şeriat

135 Hadîd 57/3.
136 Lokmân 31/20.
137 Kadir Özköse, "Tasavvuf Kültüründe Batın ve Batıni/Ledünni Bilgi Kavramlarının Referans Çerçevesi", *Kur'ân'ın Bâtınî ve İşârî Yorumu,* İstanbul: KURAMER, 2018, s. 61-62.
138 Süleyman Uludağ, "Bâtın İlmi", *DİA,* V, 187.
139 Özköse, "Tasavvuf Kültüründe Batın ve Batıni/Ledünni Bilgi Kavramlarının Referans Çerçevesi" s. 63-64.
140 Kehf 18/65.

ilmi bu ikisini de ihtiva etmektedir. Nitekim sûfîlere göre "*Allah size zâhir ve bâtın nimetlerini bol bol vermiştir.*"[141] meâlindeki ayette bu hususa işâret edilmektedir. Meşhûr Cibrîl hadîsinde bahsi geçen "İslâm" zâhir, "iman" bâtındır; "ihsân" ise zâhir ve bâtın hakikatlerinin birliğidir.[142]

Sûfîler, ehl-i zâhir arasında işâret ve remizlerle anlattıkları, fakat kendi aralarında bazen açıkça konuştukları bâtın ilminin önem ve değeri konusunda görüş birliği içindedirler. Bâtın ilminin üstünlüğü ilk tasavvufî eserlerde de önemle vurgulanmıştır. İmam Gazzâlî zâhir ilmine kabuk (kışr), bâtın ilmine öz (lüb) nazarıyla bakmıştır. Nitekim zâhir ilmi yola, bâtın ilmi menzile âit bilgilerdir. Sûfîler metot olarak zâhir ilminin eğitim ve öğretimle, bâtın ilminin ise sezgi/keşf ile elde edildiği kanaatindedir. Bu şekilde belli bir silsile ile Hz. Peygamber'den (s.a.s.) gelen veya özel bir yolla naslardan çıkarılan bilgiler gibi ilham ve keşf yoluyla vâsıtasız olarak Allah'tan alınan bilgilere bâtın ilmi denmiştir. İbnü'l-'Arabî, "Velîler bilgileri peygambere vahyi getiren meleğin aldığı kaynaktan alırlar." derken bu hususu belirtmektedir. O, *Fusûsu'l-Hikem*'de her bölümün başına getirdiği "hikmet" sözü ile bâtın ilmini kastetmiştir. Gazzâlî ise bâtın ilmini, biri muamele diğeri mükâşefe ilmi olmak üzere ikiye ayırmış; birincisini eserlerinde geniş olarak açıkladığı hâlde ikincisinin kitaplara yazılmasının ve ifşâ edilmesinin câiz olmadığını ifâde etmiştir.[143] Zira ona göre peygamberler insanlarla muhâtap olurken onlara doğru yolu gösterme ve irşâd etme ilmini esas tutmuşlar; mükâşefe ilmine giren hususlarda ise temsil ve icmal yolunu seçerek remz ve îma ile konuşmuşlardır. Bunun da sebebi, insanların anlayışlarındaki noksanlıktır. Âlimler peygamberlerin vârisleri olduğu için onların da aynı yolu takip etmeleri gerekir.[144]

Serrâc'ın *el-Lüma'* ve Ebû Tâlib el-Mekkî'nin *Kûtu'l-Kulûb* adlı eserleri, bahsi geçen bâtın ilmi hakkındaki önemli kaynaklardandır. Fakat bâtın ilmiyle ilgili en başarılı açıklamaları İmam Gazzâlî yapmıştır. Ona göre namaz, oruç, zekât, hac ve Kur'ân tilâveti gibi bütün ibâdetlerin bir zâhirî, bir de bâtınî yönü vardır. Bundan dolayı zâhirî amel - bâtınî amel, zâhirî hüküm - bâtınî hüküm, zâhirî edep - bâtınî edep, zâhirî temizlik - bâtınî temizlik gibi ikili ayrımlar yapmıştır. Meselâ rükûun zâhirî mânâsı eğilmek, bâtınî mânâsı ise saygı göstermektir. Zâhirî mânâ beden, bâtınî mânâ rûh gibi olduğundan bâtınî yönü gerçekleşmeyen ibâdetler cansız kalacaktır.[145]

Mutasavvıflar Hz. Peygamber'in (s.a.s.) de zâhirî ve bâtınî yönü bulunduğunu, zâhirini kâfir - mümin herkesin bildiğini, bâtınını ise ancak müminlerin ve velîlerin anlayabileceğini belirtmiştir. "وَتَرَاهُمْ يَنْظُرُونَ إِلَيْكَ وَهُمْ لَا يُبْصِرُونَ : *Onların sana baktıklarını*

141 Lokmân 31/20.
142 Uludağ, "Bâtın İlmi", *DİA,* V, 187.
143 Uludağ, "Bâtın İlmi", *DİA,* V, 188.
144 İmam Gazzâlî, *İhyâu Ulûmi'd-Dîn,* Beyrut: Dâru'l-Marife, tsz., I, 4.
145 Uludağ, "Bâtın İlmi", *DİA,* V, 188-189.

görürsün; bakarlar ancak görmezler."[146] meâlindeki ayette işâret edildiği gibi inkârcıların baktıkları hâlde göremedikleri onun bu bâtınî yönüdür.[147]

Zâhir ile bâtın arasında bir çelişkinin bulunup bulunmadığı konusu önemle tartışılmıştır. Süleyman Uludağ'ın tespitine göre, gizli ve bâtınî bir ilmin meşrûiyeti kabul edildikten sonra bu konuda farklı kanaatlere sâhip kimseler, zaman zaman "şathiyyât" türünden taşkınlıklara kadar varan sözlerle ifâde ettikleri kendi inanç ve düşüncelerini bâtın ilmi olarak takdim etme yolunu tutmuşlardır. Ne ki bu tür taşkınlıklar bütün zâhir âlimleriyle birçok mutasavvıf tarafından İslâm'ın zâhirî hükümlerine ve temel esaslarına aykırı bulunarak reddedilmiştir. Nitekim Ebû Saîd el-Harrâz, Hücvîrî, Gazzâlî, Sühreverdî gibi birçok sûfî, "zâhire aykırı düşen her bâtın bâtıldır" kaidesini benimsemiştir. Bununla birlikte Hz. Mûsa ile Hızır'ın bilgilerinde olduğu gibi görünüş itibârıyla da olsa bu iki ilim arasında bir çelişki bulunabileceğini kabul eden Gazzâlî'ye göre bu bilgilerin hakikatini ve halka açıklanmayan kader ve rûhla ilgili bazı sırları ancak velîler ve ârifler idrâk edebilecektir. Bu arada nasların mecâzî mânâları da bâtınî mânâ sayılır. Ayrıca bir şeyi bilmekle o şeyi yaşayarak öğrenmek arasında fark bulunduğu gibi, zâhir ile bâtın arasında da fark olacaktır. Hâl diliyle söylenen şeyin söz diliyle anlatılmasında ise her hâlükârda bir kapalılık oluşacaktır.[148]

Burada bir kayıt düşmek gerekirse, kanaatimizce şathiyyât türü sözler, yaşanan hâle ve zevke yenik düşmenin bir sonucu, bir bakıma kastî olmayıp gayriihtiyârî ortaya çıkan şeylerdir. Bu açıdan sûfîlerin kendi inanç ve düşüncelerini kasıtlı olarak bu yolla empoze ettiklerinin düşünülmesi isabetli değildir. Şayet mânevî sarhoşluk hâli geçtikten sonra, söz konusu şathiyyât zâhir anlamları üzere tasdik ve teyit edilmiş olsa, o zaman iş zaten farklı bir mecrâya kaymış olurdu. Öte yandan belli bir mânevî hâli yaşamaksızın kendini hâl ehli olarak gösteren tasavvuf istismarcılarının ortaya atması mümkün birtakım saçma sözlerin burada bahis harici olduğu belirtilmelidir.

Zâhir ulemâsı tarafından bâtın ilminin varlığı daha çok İmam Gazzâlî'den sonra ve onun etkisiyle benimsenmiştir. Kelâmcılar akıl ve beş duyu ile beraber haber-i sâdık kapsamında olmak üzere peygamberlere gelen vahiy ve ilhamı bilgi kaynağı olarak kabul etmektedir. Gazzâlî, Râzî, Âmidî gibi müteahhir devir kelâmcıları ise mutasavvıfların keşf, ilham, bâtın ilmi gibi deyimlerle ifâde ettikleri bilgileri de bilgi kaynağı olarak kabul etmekle birlikte, bu tür sübjektif bilgileri vehim ve kuruntulardan ayırabilmek için bunların Kitap ve Sünnet'e uygunluğunu esas almışlardır. Kelâmcıların bu görüşü aslında yukarıda da belirtildiği gibi sûfîlerin, "*zâhire aykırı düşen her şey bâtıldır*" ilkesinin farklı bir şekilde ifâde edilmesinden başka bir şey değildir. Teftâzânî'nin, "İlhamla ilim hâsıl olursa da bu ilim

146 A'râf 7/198.
147 Uludağ, "Bâtın İlmi", *DİA,* V, 189.
148 Bkz. Uludağ, "Bâtın İlmi", *DİA,* V, 189.

herkes için bir delil teşkil etmez." sözü bu konuda kelâmcıların ortak görüşlerinin özeti sayılabilir.[149]

Sûfîlere göre bâtın ilmi gizlidir ve onu halka açıklamak câiz değildir. Nitekim halk bu yüksek ilmi ve ondaki ince mânâları ya anlayamaz veya yanlış anlar. Bu yüzden bâtın ilmi ancak zeki, yetenekli, istekli ve kalp gözü açık kimselere öğretilebilir. Başlangıçta bâtın ilminden sadece işâret yolu ile bahsedildiği, bu ilmin açık bir şekilde ifâde edilmediği, onu işâretle değil sözle anlatan ilk sûfînin Zünnûn el-Mısrî (v. 245/859) olduğu, onun da bunu sadece kendisine inananlara anlattığı nakledilmiştir. Cüneyd el-Bağdâdî'nin bu ilmi mahzenlerde ve kapalı kapılar ardında öğrettiği söylenmiştir. Tasavvuf tarihinde bâtın ilminden kürsülerde açıkça bahseden ilk sûfînin ise Şiblî olduğu kaydedilmektedir. Bununla beraber bâtın ilmi geniş ölçüde her zaman gizli öğretilmiş, bu anlayış tarîkatlarda da devam ettirilmiştir.[150]

Bâtın ilmi iddiasına temkinli yaklaşanlar hatta bunu reddeden âlimler de bulunmaktadır. "*Bâtın ilmi Allah'ın sırlarından bir sır ve O'nun hükümlerinden bir hükümdür. Allah bu ilmi velîlerinden dilediği kişilerin kalplerine atar.*" anlamındaki bir hadîsi zikrederek bunun uydurma olduğunu söyleyen İbnü'l-Cevzî, bâtın ilmiyle ilgili daha başka rivayetleri de tenkit etmekle birlikte sonuç olarak ilhamın mümkün olduğunu kabul eder. İbn Teymiyye ise bâtın ilminin "*imanın gizli hakikatlerini bilmek*" anlamına geldiğini söylemiştir. Bâtın ilminin doğrudan doğruya Allah'tan alınan bilgiler olduğunu öne süren İbnü'l-'Arabî gibi bazı mutasavvıflar için "mülhid" kelimesini kullanan İbn Teymiyye, *Mişkâtü'l-Envâr*'daki görüşlerini delil göstererek İmam Gazzâlî'yi de sûfîlerin gizli bilgilerini vahye denk tutmakla suçlamıştır. Son tahlilde Hâris el-Muhâsibî, Kelâbâzî, Kuşeyrî, Hücvîrî ve Gazzâlî gibi Sünnî mutasavvıflar Kur'ân ve hadîs çerçevesinde kalan bâtın ilmini kabul etmişler, bunu da nasların mânâlarını derinleştirmek olarak anlamışlardır.[151]

Bu noktada Bâtınî fırkalar tarafından yapılan ve dolayısıyla "*bâtınî te'vîl*" diye anılan yorumlarla sûfîlerin *ilm-i bâtın* dedikleri şeyin aynı olmadığı izahtan vârestedir. Tasavvuf denildiğinde hem ilk akla gelen hem de en çok tenkit edilen mutasavvıflardan biri olan İbnü'l-'Arabî'nin bu konudaki tespiti oldukça önemlidir. Ona göre Yüce Allah insanın bütününe; yani onun zâhirini bâtınından, bâtınını da zâhirinden ayırmaksızın hitap etmiştir. İnsanların çoğu zevâhir üzere şer'î ahkâmın öğrenilmesine gayret etmiş; ancak bâtın üzere olan meşrû' ahkâmdan habersiz kalmıştır. Küçük bir sınıf insan bundan müstesnâdır ki onlar ilâhî tarîkin/Allah yolunun ehlidir (أَهْلُ تَرِيق الله). Zira onlar şer'î hükümleri hem zâhir hem de bâtın boyutlarıyla araştırıp tetkik etmiştir. Onlar zâhirleriyle tespit ve kabul ettikleri her şer'î hükmün muhakkak sûrette bâtınlarıyla da bir nisbeti/bağlantısı olduğunu

149 Uludağ, "Bâtın İlmi", *DİA,* V, 189.
150 Bkz. Uludağ, "Bâtın İlmi", *DİA,* V, 188.
151 Uludağ, "Bâtın İlmi", *DİA,* V, 189.

görmüşler ve bütün dinî hükümleri bu şekilde ele almışlardır. Dolayısıyla Allah'a, O'nun kendilerine emrettiği şeriat üzere hem zâhiren hem de bâtınen kulluk/ibâdet etmişler, neticede çoğunun hüsrâna uğradığı yerde kurtuluşa ermişlerdir. Ne var ki hem dalâlette olan hem de başkalarını dalâlete sürükleyen üçüncü bir tâife daha ortaya çıkmıştır ki bunlar dinî hükümleri kendi bâtınlarında (olan şeye göre) değiştirmiş, ortada şer'î ahkâmın zâhiri adına hiçbir şey bırakmamıştır. İşte bunlar "Bâtıniyye" diye isimlendirilen ve muhtelif mezheplerden oluşan bir gürûhtur.[152]

Yine bâtın ilminin kapsamı içinde olmak üzere ilham, cifr, hurûf ilimlerinden de bahsedilmiştir. İbnü'l-'Arabî'nin *eş-Şeceretü'n-Nu'mâniyye* adlı eserinin Sadruddin el-Konevî'ye âit şerhinde gaybın anahtarlarının beş adet olduğu belirtilmektedir. Bunların ikisi büyük, üçü ise küçük anahtarlardır. İki büyüğün ilki vahiydir ki melek vâsıtasıyla enbiyâ ve murselîne gönderilmiştir. Bu kapı, peygamberlerin sonuncusu olan Hz. Peygamber'le (s.a.s.) birlikte kapanmıştır. İkinci anahtar rûhî ilhamdır ki temkîn-i küllî makamına yükselen her verese (Peygamberlere vâris olan her sâlih mümin) için mümkündür. Buna ulaşmanın şartları da ulaşan kimseler için mâlumdur. Kalan üç anahtar ise cifr, felek ve hurûf ilimleridir.[153]

Tasavvuf tarihinin en büyük isimlerinden biri de İmam Rabbânî'dir (v. 1034/1624). Ona göre İslâmî bilgilerin ve ahkâmın kaynağı muhkem ayetler; hakikatlerin ve sırların hazinesi müteşâbih ayetlerdir. Muhkemât her ne kadar Kur'ân'ın asılları ise de bunların meyveleri ve neticeleri olan müteşâbihât da onun makâsıdıdır. Dolayısıyla Kur'ân'ın ümmehâtı olan muhkemât hem onun öz ve lübbü olan müteşâbihâta kabuk hem de o öze ulaşmak için vesile hükmündedir. Müteşâbihât, remiz ve işâretle o aslı/özü beyân etmekteyken muhkemât o hakâikın sûretleridir. Sûretle hakikati birlikte elde edenler ise "râsih" âlimlerdir ki bunlar muhkemâtı elde ettikten sonra öze ve hakikate inenlerdir. Zâhir ulemâsı sadece muhkemâtı bildiği için bu öze inemezler. Muhkemâtı öğrenmeden, muhkemâtın emirlerini ve yasaklarını amele/pratiğe geçirmeden müteşâbihâtı te'vîl etmeğe kalkışanlar; sûreti bırakarak hakikati arayan câhil kimselerdir. Bunların kendi cehâletlerinden de doğru yoldan çıkmış olmalarından da haberleri yoktur. Neticede bilinmelidir ki şeriat; sûret ve hakikat, zâhir ve bâtın boyutlarının mecmûundan oluşmaktadır. Sûret zâhir-i şeriat, hakikat bâtın-ı şeriattır. Kışır/kabuk ve lübbün/özün; muhkem ve müteşâbihin her ikisi de şeriatın cüzleridir. İlimde rüsûh sâhibi olan ulemâ ise bu ikisini birleştirenlerdir.[154]

Mahmut Ay'a göre sûfîlerin işârî tefsir yöntemini diğer tefsir yöntemlerinden ayıran en belirgin fark, sûfî paradigmanın dayandığı düalist epistemoloji anlayışının etkisiyle Kur'ân'ın zâhir ve bâtın olmak üzere iki veçhesinin bulunduğuna

152 Muhyiddin İbnü'l-'Arabî, *el-Fütûhâtu'l-Mekkiyye,* thk. Ahmed Şemsüddin, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, tsz., I, 504.

153 Sadruddin Muhammed b. İshak el-Konevî, *Şeceretü'n-Nu'mâniyye bi-Şerhi Sadruddin Muhammed b. İshak el-Konevî,* thk. Âsım İbrâhim el-Keyyâlî, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2004, s. 26-30.

154 Bkz. İmam Rabbânî Ahmed el-Farukî es-Serhendî, *el-Mektûbât,* y.y.: tsz., II, 383-386 (276. Mektup).

inanmalarıdır. Bu inancın gereği olarak da onun bâtınının ancak ilâhî marifete ermiş âriflerin keşfiyle elde edilebileceğini düşünmektedirler. Şu hâlde beyân ve burhân ekolünün mensupları, Kur'ân tefsirinde sarîh akıl ve sahîh nakli esas alırken, sûfîler bu ikisine bir de keşfi eklemişlerdir.[155] Bu noktada sûfîlere göre *zâhir-bâtın* ayrımının bir inançtan öte var olan bir hakikatin tasdiki olduğunu belirtmek gerekir. Yani onlar bunu özel olarak icat edip sonra kabul etmiş değildir; aksine zaten var olan, ilâhî irâdeyle takdir edilip ortaya çıkmış bir hakikati kabul etmişlerdir.

Tasavvuf erbâbının işârî yorumlarında odak noktayı oluşturan zâhir-bâtın düalitesini Şîa'dan aldığını ileri sürenler de olmuştur. Fakat Şîa ile ehl-i tasavvuf arasında bu açıdan derin farklar vardır. Mustafa Öztürk'e göre "Şîa bu ayrımı, siyasi teorilerini desteklemede bir manipüle aracı olarak kullanırken, Sünnî mutasavvıflar kendilerine özgü din anlayışlarını temellendirmede kullanmıştır."[156] Oysaki sûfîlerin zâhir-bâtın ayrımını kullanmalarının en temel sebebi, kendi iç âlemlerinde zevk ettikleri derûnî mânâların mâhiyetini bu yolla ifâde edebilme çabası olmalıdır. Yani kanaatimizce bu anlayışın mutasavvıflar tarafından, herhangi bir içsel tecrübeye dayanmadığı hâlde, sadece kendi bakış açılarını temellendirmek için kasıtlı olarak kullanıldığını iddia etmek mümkün değildir. Dolayısıyla bahsi geçen ayrım genel anlamda *marifet* diye tanımlanan bilgi türünün tabiatı gereği ortaya çıkmış ve bu da işârî yorumu doğurmuştur. "*İrfana dayalı*" diyebileceğimiz bu anlama-yorumlama metodu; zâhir-bâtın, rûh-cesed ve akıl-kalp birlikteliğini esas almaktadır. Bu metot lafzın ötesinde, derinliklerinde ve bazen de dışında bulunan mânâları anlama çabasına dayanmaktadır.[157]

Tekrar zâhir-bâtın konusuna dönecek olursak, meşhûr fakîh ve usûlcü Şâtıbî'ye (v. 790/1388) göre Arabî kavramlardan olup Kur'ân'ın fehmi için lazım olan her şey "zâhir" kapsamındadır. Beyân ve belağat meseleleri bu türdendir. Ayetlerdeki ifâdeler Arap lisânındaki tertibe uygun bir şekilde fehmedilirse Kur'ân'ın zâhiri anlaşılmış olur. Ona göre Kur'ân'ın bâtını da zâhir anlam ile kastedilen şeydir.[158] Bu itibârla Kur'ân'ın zâhiri, apaçık bir Arapça ile nâzil olan, mücerred Arabî mefhûmlardır. İnanan herkes, Şârî'in gönderdiği mesajdan çıkan ve murad-ı ilâhî olan bu mefhûmâtın gereğiyle; yani ayetlerin zâhirî lafız ve terkipleri ardında duran ve bunlarla kastedilen emir ve yasaklarla mükelleftir.

155 Ay, "İşârî Tefsirde İ'tibâr/Analoji Yöntemi", *Dinî ve Felsefî Metinler Yirmibirinci Yüzyılda Yeniden Okuma, Anlama Ve Algılama Sempozyumu Bildiri Kitabı*, İstanbul: Sultanbeyli Belediyesi Kültür ve Sosyal İşler Müdürlüğü, 2012, II, 728.

156 Bkz. Öztürk, "Tefsîrde Zâhir-Bâtın Düalizmi ya da Tasavvufî Aşırı Yorum", *İslâmiyat Dergisi,* 2/3 (1999), s. 113.

157 Bkz. Ahmet Yıldırım, "Hadîsleri Anlamada İşârî Yorum", *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 13 (2004), s. 19-20.

158 Detaylı bilgi için bkz. Ebû İshâk İbrâhim b. Mûsa eş-Şâtıbî, *el-Muvâfakât fî Usûli'ş-Şeri'a,* thk. Ebû Ubeyde Meşhur b. Hasan Âl-i Süleyman, y.y.: Dâru İbn Affân 1997, IV, 208-217.

Şâtıbî'nin verdiği bir örneği detaylandırarak açıklayan Zehebî şunları söylemektedir: Örneğin En'âm sûresi 125. ayette[159] geçen "ضَيِّق" ve Hûd sûresi 12. ayette[160] geçen "ضَائِق" kelimeleri kök itibârıyla aynı oldukları hâlde aralarında fark vardır. Bir kimse "ضَيِّق" kelimesinin sıfat-ı müşebbehe olduğundan hareketle bunun ifâde ettiği darlığın sübûtunu ve devam edici olduğunu; "ضَائِق" kelimesinin ise ism-i fâil olması münâsebetiyle, ifâde ettiği darlığın sonradan ârız olan geçici bir hâl olduğunu fehmederse; onun bu anlayışı ayetteki lafızların zâhiriyle ilgilidir.[161]

Şâtıbî'nin yaptığı bu izahtaki zâhir-bâtın tasnifi, sûfîlerin anlayışında bir bütün olarak zâhir kapsamı altında mütâlaa edilmektedir. Nitekim Şâtıbî ayetin Arapça anlamını zâhir, ondan maksûd olan anlamı ise bâtın saymaktadır. Bu durumda onun yaptığı ayrımda Kur'ân lafızlarının zâhirî anlamı "*ne diyor?*"; bâtınî anlamı ise "*ne kastediyor?*" sorularının karşılığıdır. Buradan hareketle lafzî işâretler esas alınarak yapılan *işârî* yorumların, "*Ayet, zâhirî kastının ötesinde ne diyor olabilir?*" sorusuna cevap teşkil edecek şekilde, fıkıh usûlünde kullanılan "*dâll bi'l-işâre*"ye benzetmek mümkün görünmektedir.

Örneğin Hanefî mezhebinde abdest alırken tertibe riayet etmek sünnettir. Hanefîlerin bu konudaki delili Tevbe sûresi 60. ayettir.[162] Bu ayette Allah, zekât verilecek olan sekiz ayrı sınıfı saymaktadır fakat onlar arasında takdim tehir yapmak câizdir. Yani zekât verirken ayette ilk zikredilen sınıftan başlamak şart değildir. Buna kıyasen, abdest alırken de ayette ilk zikredilen âzâdan başlanmaması abdeste zarar vermez. Zâhire bakıldığında ise delil olarak sunulan ayetin abdestle hiçbir ilişkisi yoktur. Buna karşın Şafiî mezhebinde tertip abdestin erkânındandır ve farzdır. Onların bu konudaki delili ise Mâide sûresinin abdesti tarif eden 6. ayetidir.[163] Allah abdesti emrederken yıkanacak âzâları ayette sıralamıştır. Sıraya uyulmayabileceğine dâir bir açıklama olmadığına göre ayette beyân edilen sıraya

159 En'âm 6/125: "فَمَنْ يُرِدِ اللّٰهُ أَنْ يَهْدِيَهُ يَشْرَحْ صَدْرَهُ لِلإِسْلاَمِ وَمَنْ يُرِدْ أَنْ يُضِلَّهُ يَجْعَلْ صَدْرَهُ ضَيِّقًا حَرَجًا كَأَنَّمَا يَصَّعَّدُ فِي السَّمَاءِ كَذَلِكَ يَجْعَلُ اللّٰهُ الرِّجْسَ عَلَى الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ : *Allah kimi doğru yola erdirmek isterse onun göğsünü/kalbini İslâm'a açar, kimi de saptırmak isterse, sanki göğe yükseliyormuş gibi, kalbini daraltır ve sıkıntılı kılar. Allah Böylece, inanmayanları pislik içinde (küfür bataklığında) bırakır*."

160 Hûd 11/12: "فَلَعَلَّكَ تَارِكٌ بَعْضَ مَا يُوحَى إِلَيْكَ وَضَائِقٌ بِهِ صَدْرُكَ أَنْ يَقُولُوا لَوْلاَ أُنْزِلَ عَلَيْهِ كَنْزٌ أَوْ جَاءَ مَعَهُ مَلَكٌ إِنَّمَا أَنْتَ نَذِيرٌ وَاللّٰهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ وَكِيلٌ : *Belki de sen (müşriklerin:) 'Ona (gökten) bir hazine indirilseydi veya onunla beraber bir melek gelseydi ya!' demelerinden ötürü, sana vahyolunan ayetlerin bir kısmını (duyurmayı) terk edecek olursun ve bu yüzden ruhun daralır. (İyi bil ki) sen ancak bir uyarıcısın. Allah ise her şeye vekîldir.*"

161 Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-Müfessirûn,* II, 265.

162 Tevbe 9/60: "إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسَاكِينِ وَالْعَامِلِينَ عَلَيْهَا وَالْمُؤَلَّفَةِ قُلُوبُهُمْ وَفِي الرِّقَابِ وَالْغَارِمِينَ وَفِي سَبِيلِ اللّٰهِ وَابْنِ السَّبِيلِ فَرِيضَةً مِنَ اللّٰهِ وَاللّٰهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ : *Sadakalar (zekâtlar) Allah'tan bir farz olarak: ancak fakirler, miskinler, zekât toplama görevlileri, kalpleri (İslâm'a) ısındırılmak istenenler, köleler, borçlular, Allâh yolu ve yolcu içindir (toplanan zekât, ancak bu sayılanlara verilir). Allâh Alîm'dir (bilendir), Hakîm'dir (hüküm ve hikmet sâhibidir).*"

163 Mâide 5/6: "يَاأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلاَةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ : *Ey iman edenler! Namaz kılmaya kalktığınız zaman, yüzlerinizi ve dirseklere kadar ellerinizi yıkayın. Başlarınızı meshedin, iki topuğa kadar da ayaklarınızı yıkayın...*"

uyulması gerekmektedir.[164] Görüldüğü gibi mezkûr ayetlerde abdest alırken uygulanacak tertip ile ilgili olumlu veya olumsuz herhangi sarîh bir nas bulunmadığı hâlde, bazı karine ve işâretlerden yola çıkılarak farklı hükümlere varılabilmiştir. Oysa her iki yaklaşımda da muhâtap olunan ayetler aynıdır.

Fıkhî içtihatlarla işârî tefsirin bu sadette temel bir farklılığının olduğu unutulmamalıdır. Ayetin "*ne dediği*" ile "*ne demek istediği*"nin tefrîk edilmesi bağlamında, bir açıdan sûfîlerin de ortaya aynı yaklaşımla çıktığı düşünülebilir; ancak onların "*ne demek istiyor?*" sorusuna verdikleri cevap itikâdî-fıkhî kaideler, emirler-yasaklar, haramlar-helâller ve benzeri hükümleri istihraç ekseninde olmayıp tefekkür, teemmül, keşf ve sezgi ile kalbe açılan bazı anlamları beyân etme ve nihayet bunları sâlih amele tahvil etme eksenindedir. Bu meyânda sûfîlere göre dinin evâmir ve nevâhîsi açıktır ve zâhir anlamla ilgilidir. Lafzın bâtınından neş'et eden işârî açıklamaların fıkhî ahkâm içermediği; buna karşın daha ziyâde nefis terbiyesi, tefekkür, âdâp ve ahlâk odaklı olduğu da unutulmamalıdır. Yani içtihadî yorumlar amelî düzeyde hüküm bildirdiği ve bağlayıcı olabildiği hâlde, işârî tefsirin inananların mükellefiyetleriyle ilgili bir tasarrufu söz konusu değildir ve olamaz. Ayrıca yukarıda örneğini verdiğimiz fıkhî yorumlar daha ziyâde ayetlerin filolojik yapısına ve akıl yürütmeye dayanırken işârî yorumlar lafızdan bağımsız olabilmekte, ilham, sezgi, teemmül, tefekkür gibi unsurlara dayanmaktadır. Bu nedenle ön fikirlerden yola çıkılarak yapılan ve keyfî bir şekilde "*ayete başka ne dedirtebilirim?*" odaklı zorlama yorumlar işârî tefsirin aslî karakterini yansıtmayacaktır.

Bu çerçevede fıkıh usulcülerinin işâretin delâleti olarak hüküm istinbat etme işlemi, metinsel bağlamı ile irtibat koparılmadan nassın lafzına dayalı olarak gerçekleştirilmektedir. Sûfîlerin ayetin işâreti şeklinde ortaya koydukları yorumların ise lafızla; çoğu zaman analoji/itibâr yönüyle dolaylı bir bağlantısı bulunmakta, dil ve anlam yönünden yapılan yorumu gerektirecek bir bağ bulunmamaktadır. Ortaya konulan sonuçlar açısından ise fıkıh usûlünde işâretin delâletine dayanan hükümler; metnin zâhir anlamından delile dayalı olarak aklî bir muhâkeme ile istidlâl edilmiş, bağlayıcılığı ve genelgeçerliği olan hükümlerdir. Tasavvufî anlayışta ayetin işâreti olarak ortaya konulan izahlar ise ayetin zâhirî anlamı paralelinde tasavvufî uygulamalara uyarlanarak yapılan, yorum sâhibi sûfînin gönül dünyasında ortaya çıkan, genelgeçerlik ve bağlayıcılık özelliği taşımaktan ziyâde ibret ve nasihat amacına matuf olduğu görülen ahlaki türden yorumlardır.[165]

164 Detaylı bilgi için bkz. Ebu'l-Hasan Ali b. Muhammed el-Mâverdî, *el-Hâvîyü'l-Kebîr fî Fıkhi Mezhebi İmam eş-Şâfi'î*, thk. Ali Muhammed Muavvıd - Adil Ahmed Abdülmevcûd, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1999*,* I, 138-143; Şemsu'l-Eimme es-Serahsî, *el-Mebsût,* Beyrut: Dâru'l-Marife, 1993, I, 55; Ebu'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer ez-Zemahşerî, *Ruûsu'l-Mesâil,* thk. Abdullah Nezîr Ahmed, Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiye, 1987, s.102.

165 Konuyla ilgili detaylı bilgi ve analiz için bkz. Nasi Aslan - Derviş Dokgöz, "Fıkıh Usulündeki 'İşaretin Delaleti' ile İşârî Tefsirlerdeki 'Ayetin İşareti'nin Karşılaştırılması", *Usul İslâm Araştırmaları Dergisi,* 36 (2021), s. 29-54.

Dilaver Selvi'nin tespitiyle ârifler, ayetlerin zâhiri ve bâtını konusunda şu temel düsturları göz önünde bulundurmuştur: a) Ayet ve hadîslerin zâhirine ters düşen her bâtınî fikir, ilim, hâl ve söz bâtıldır. Burada şu unutulmamalıdır ki bir ârifin yaptığı açıklamanın Kur'ân ve Sünnet'in zâhirine uyup uymadığını, ancak zâhir ve bâtın ilminde mütehassıs olanlar anlar. b) İstikamet üzere kalmanın tek yolu, zâhirde ve bâtında, ilimde ve ibâdette, söz ve fiilde ayet ve hadîslere uymaktır. Her hâlinde sünnete uyan kimse hak söyler, hikmetle konuşur; nefsine uyan kimse ise bid'ata dalar ve bâtıl konuşur. c) Sûfî, hangi mânevî makama yükselirse yükselsin, ölene kadar kendisinden kulluk sorumluluğu düşmez, ibâdetler sâkıt olmaz. İmâm Rabbânî'nin belirttiği gibi, müşâhede makamına ulaşan ârifler, avam halktan on kat daha fazla ibâdete muhtaçtır; onların helâle ve harama daha fazla dikkat etmeleri gereklidir; çünkü ârifler, ancak takvâya dikkat ederek yüce Allah'a vâsıl olmuştur; dolayısıyla o huzurda daha özel edep ve dikkat gereklidir.[166]

Son olarak sûfîlerin "ilm-i bâtın"dan kastettikleri ile Bâtıniyye'nin bâtınî düşünceden kastettikleri şeyin aynı olmadığı hatırlanmalıdır. Zira İsmâilîler, Fâtımîler, Ubeydîler ve Karmatîler gibi Şîî-Bâtınî fırkalardaki "Bâtınîlik"le Ebû Nasr es-Serrâc (v. 378/988), Ebû Bekr el-Kelâbâzî (v. 380/990), Ebû Tâlib el-Mekkî (v. 386/996), Abdülkerim b. Hevâzin el-Kuşeyrî (v. 465/1073), Ebu'l-Hasen Ali b. Osman el-Hücvîrî (v. 465/1072), İmam Gazzâlî (v. 505/11 11), Muhyiddin İbnü'l-'Arabî (v. 638/1240), Ahmed Yesevî (v. 562/1166), Sadruddin el-Konevî (v. 673/1274), Mevlâna (v. 672/1273) ve Yunus Emre (v. 720/1320) gibi sûfîlerin telkin ettikleri bâtınî bilgiyi birbirinden tefrik etmek gerekmektedir.[167] Zira mevzubahis iki cenah arasında hem düşünsel/ilmî hem de pratik/amelî açıdan âdeta uçurumlar bulunmaktadır.

1.4.2. İşârî Anlamın İmkânı ve Sınırları

Vahiy Hz. Peygamber'e (s.a.s.) Cebrâil (a.s.) aracılığıyla ve onun kullandığı dil olan Arapça ile intikal etmiştir. Hem lafzıyla hem de mânâsıyla Allah katındandır. Muhakkak ki onun anlamını en iyi bilen de kelâmın sâhibidir. Vahyi insanlara tebliğ eden Hz. Peygamber'in (s.a.s.) onu dosdoğru anladığı ve anlattığında ise şüphe yoktur. Aksi düşünülürse onun rehber ve mübelliğ olmasının bir anlamı kalmayacaktır. Hz. Peygamber (s.a.s.) vefât ettikten sonra sahâbe ve onları takip eden Müslüman nesiller Kur'ân'la baş başa kalmıştır. Dolayısıyla Kur'ân mesajı olarak tecellî eden ilâhî kelâm, dünyada, yani bu içkinlik alanında bir aşkınlık formatı ve özü taşımaktadır. Bununla birlikte daha sonra, dil aracılığıyla zaten dönüşmüş bir irâde olan "metin", dünya koşulları ve gereklilikleri karşısında yorumlanarak ikinci kırılmaya

---

166 İbn Acîbe, *Bahru'l-Medîd fî Tefsîri'l-Kur'âni'l-Mecîd,* çev. Dilaver Selvi, İstanbul: Semerkand Basım Yayın, 2011, I, 52-53 (Mütercimin mukaddimesi).

167 Özköse, "Tasavvuf Kültüründe Batın ve Batıni/Ledünni Bilgi Kavramlarının Referans Çerçevesi", s. 62.

uğramıştır.[168] Kanaatimizce burada bahsedilen ikinci kırılmanın, yani yansımanın da iki boyutundan söz etmek mümkündür. İlâhî kelâm beşer seviyesine Kur'ân mesajı şeklinde "nüzûl" ederek insanı muhâtap aldığında, öncelikli olarak bu kelâmdan Hz. Peygamber'in (s.a.s.) zihnine yansıyan bir anlayış (fehm) ortaya çıkmıştır. Onun insanlara tebliğ etmesiyle de sahâbenin zihninde ikinci bir yansıma/anlayış zuhûr etmiştir. Bu durum ilâhî kelâm açısından bir noksanlık değil aksine semavî mesajın insanı muhâtap alan yapısı gereği ortaya çıkan bir durumdur. Bu arada Hz. Peygamber'in (s.a.s.) fehminin ilâhî teminat altında olduğu unutulmamalıdır. Dolayısıyla o yanlış anlama riskinden mahfuzken, onun dışındaki insanlar için böyle bir teminat ve kesinlik yoktur. Bu nedenle sahâbîler çoğu zaman anladıklarını Hz. Peygamber'in (s.a.s.) rehberliğinde test ve teyit etmiş, bazen anlamadıklarını ona sormuş, bazen de eksik yahut hatalı anladıkları şeyler Hz. Peygamber (s.a.s.) tarafından tashih ve tekmil edilmiştir.

Bu durumda Kur'ân'ın özellikle ahkâm itibârıyla yanlış anlaşılmaması için mübelliğ olan Hz. Peygamber'in (s.a.s.) rehberliğine ihtiyaç kesin ve kat'îdir. Bununla beraber her ne kadar bütün yaşantısıyla Kur'ân'ı hâlen ve fiilen tefsir etmişse de elimizde Hz. Peygamber (s.a.s) tarafından Kur'ân'ın baştan sona yapılmış bir tefsirinin olmadığı bilinmektedir. Haddizâtında hadîs külliyatlarında da Hz. Peygamber'in (s.a.s.) sahâbeye düzenli bir şekilde, ayet ayet tefsir yaptığını ifâde eden bir bilgiye rastlanmamaktadır. Buna bağlı olarak Hz. Peygamber'in (s.a.s.) bir yandan şer'î mükellefiyet içeren akidevî ve amelî ahkâma dâir noktaları eksiksiz bir şekilde açıklarken, öte yandan müminlerin zihinlerini durağan/statik bir karaktere mahkûm etmemek için tefekküre açık büyük bir alan bıraktığı anlaşılmaktadır. Esasen Kur'ân'ın içeriğine göz atıldığında ilâhî muradın da bu yönde olduğu söylenebilir. Nitekim insanları tefekkür ve teemmüle sevk eden yüzlerce ayet[169] bulunmaktadır.

Meseleyi netleştirmek açısından somut bir örnek üzerinden izah gerekirse; "Bakmazlar mı?" diyerek sırasıyla deveye, gökyüzüne, dağlara ve yeryüzüne Allah'ın sanatı ve kudreti bağlamında dikkat çeken[170] ayetlerin her insana aynı şeyi çağrıştırması ve aynı zihnî kodlarla anlaşılması mümkün değildir. Hâlbuki Yüce Allah herkesin nazar etmesini istemektedir. Her nazar, sâhibinin ilgi alanı ve kabiliyeti nisbetinde farklılık gösterecektir. O hâlde ortak payda Allah'ın sanatının ve kudretinin eşsizliğini idrâk olduktan sonra, her muhâtabın bireysel idrâk düzeyi ve yaşadığı çağın ona kattığı bakış açısıyla ayrı bir anlayış kabiliyetine sâhip olması son derece normaldir. Hatta bu durum kaçınılmazdır. Dolayısıyla Hz. Peygamber (s.a.s.) baştan sona bütün ayetleri net, kesin ve bütün boyutlarıyla açıklamış olsaydı, sonraki nesillerin bu izahatın üzerine farklı bir şey söylemesi pek mümkün olmayacaktı. Söyleyenler çıksa da en iyi

168 Kılıç, "Tefsir Nasıl Bir İlimdir", s. 74.
169 Bazı örnekler için bkz.: Bakara, 2/219, 266; Âl-i İmrân, 3/7, 190-191; Nisâ, 4/84; En'âm, 6/50; A'râf, 7/176; Ra'd, 13/3; İbrâhim, 14/52; Rûm, 30/17-24; Muhammed, 47/24; Haşr, 59/2.
170 Ğâşiye 88/17-20.

ihtimalle bid'at ehli olma ithamıyla karşılaşacaklardı. Oysaki Hz. Peygamber (s.a.s.) Kur'ân'ın fiili olarak yaşanması için her türlü açıklamayı ve rehberliği yapmıştır; ancak muhâtapların bilgi ve anlayış seviyesi, Arap diline ve kültürüne hâkimiyetleri nazara alındığı zaman Kur'ân'ın en ince ayrıntısına kadar izah edilmesinin gerekmediği de anlaşılmaktadır. Asırların geçmesi ve zamanın değişmesi ile Kur'ân mesajı âlemşümul bir kimlik kazanmış, muhâtaplar farklılaşmış, nazarlar çeşitlenmiştir. Bunlardan belki de daha önemlisi; zamanla ortaya çıkan tefsir ilminin, bir ilmî faaliyet olarak Kur'ân'ı bütün ayrıntılarıyla incelemeyi gâye edinmiş olmasıdır.

Bütün bunların ışığında, aslında sarâhaten (dilsel açıdan) "bir şey" söyleyen ayetlerin, her zihinde farklı çağrışımlar yapmasının, farklı şeyler düşündürmesinin, çeşitli tefekkür kapılarını açmasının mümkün ve vaki olduğu çok açıktır. Bundan dolayıdır ki Kur'ân'ın nüzûlünden asırlar sonra yapılan bazı işârî yorumlar, ilgili ayetlerin o asra ve yorumu yapan kişiye bakan birer hisse-i fehmi durumundadır. Eğer Kur'ân'ın muhâtabı olan bir kimsenin, bir ayetle ilgili, İslâm şeriatının sınırlarını çiğnemeyecek şekilde makul ve mahdûd bir "yorumu" yani fehmi varsa; bunun, o muhâtabın yaşadığı asra ve sadece kendine mahsus (sübjektif) bir Kur'ânî fehim sayılması elbette ki mümkündür.

Ekrem Demirli, üzerinde durmaya çalıştığımız konuyu özetler mâhiyette işârî yorumun iki maksadından bahsetmektedir. Bunların ilki fıkıh ve kelam gibi "zâhirî" ilimlerin bağlayıcı hükümler istinbat ettiği ayetlerin ikincil anlamlarını ve onların mânevî hayatla irtibatlı hükümlerini bulmaktır. "İşâret" ifâdesi tam da buna karşılık gelmektedir. Örneğin savaşmaktan bahseden bir ayetin tefsiri savaş hukukunu ortaya çıkarırken aynı ayetin işârî yorumunun maksadı savaş veya ganimetle ilgili bir hüküm çıkartmak değil, belirlenmiş olan çerçevenin dâhilinde daha özel olan bir yorumu tespit etmektir. Bu durumda söz konusu cihad olunca sûfînin ayetten elde ettiği işâret nefisle cihad olabilir. Nefsi düşman sayan hadîslerden hareketle ilgili ayet nefisle savaşmaya, bu savaşın neticesinde elde edilen marifet pırıltıları ise kazanılan ganimete tatbik edilebilir. Böylece cihad emri nefisle savaşmaya, kazanılan maddî ganimet ise mânevî kazanımlara "işâret" ediyor denilebilir. Bu örnekte, lafzın zâhiriyle işâreti arasında kurulan irtibat açıktır ancak sûfî bu irtibatı tam olarak göstermeksizin de zâhirden bâtına geçiş yapabilir. Esas alınan kaynak ile sûfîlerin kendi düşünceleri arasında kurulan irtibata dayalı bu tarz yorumlar büyük-küçük âlem ilişkileri teorisiyle birlikte daha sistematik hale gelmiştir. Sûfîlerin yaptığı işârî yorumun ikinci maksadı ise tasavvufun İslâm bilimleri içerisinde kendisine mahsus saydığı alan olan "ahlâk"la ilgili ayetlerin yorumlanmasıdır. Örneğin Serrâc'a göre "fıkh-ı bâtın" da denilen ahlâkta otorite sûfîlere âittir. Sûfîler bu konuyla ilgili ayetleri yorumlar, hükümleri istinbat eder, içtihatlarda bulunur, ihtilâf edebilir, bazen de her âlim gibi içtihatlarında yanılabilirler.[171]

171 Ekrem Demirli, "Kuşeyrî'den İbnü'l-'Arabî'ye İşârî Yorumculuk Hakkında Bir Değerlendirme", *Atatük Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 40 (2013), s.126-127.

Yukarıda bahsedilen iki önemli maksada ilişkin itirazlarda sûfîlerin işârî tefsirlerinin ahlâka ve nefis terbiyesi eksenindeki naslara dâir olduğunun söylendiği; ancak onların ortaya koydukları eserlerde ise durumun tam olarak böyle olmadığı öne sürülmektedir. Bu itirazlardan birine göre Kur'ân'daki [kıtal mânâsındaki] cihad ayetleri siyasî ve stratejik muhtevaya sâhip oldukları hâlde sûfîler tarafından nefis terbiyesi alanına çekilmiştir. Örneğin doğrudan "kıtâl"den bahseden ve açıkça "küffâr" lafzını kullanan Tevbe 9/123. ayetin[172] işârî yorumunda "yakınınızda olanlar" ifâdesi "nefis" diye yorumlanmıştır. O hâlde işârî yorum, kıyas yoluyla ve sûfî diline göre ahlakî meseleler hakkında konuşmaktan daha fazla bir şey ifâde etmektedir.[173] Oysaki Demirli'nin de dikkat çektiği gibi sûfîlerin ahlâk ve nefis terbiyesi gibi konuların haricindeki alana dâir naslarla ilgilenmemiş olmaları mümkün değildir. Doğru olan, onların bütün naslarla ilgilendiğini ancak işârî yorumları daha ziyâde insanın iç dünyasına bakan veçhiyle; kimi zaman da nefis terbiyesi ekseninde yaptığını söylemektir. Burada ayırıcı çizgi, genel itibârıyla sûfîlerin akâid, ibâdât, muharremât, ukûbât gibi nasların zâhirleri üzere müesses olan temel konularda tebdil, tağyir ve tahrif edici herhangi bir işârî yorum yapmamış olmalarıdır. Haddizâtında yukarıda geçen Tevbe 9/123. ayet örneği üzerinden söylemek gerekirse; sûfî bu ayeti kâfirlerle yapılacak olan maddî cihat olgusu ekseninde yorumladığı zaman bu yorum "işâret" değil ayetin sarîh ve zâhir tefsiri cümlesinden olacaktır. Oysa ayetin iniş ortamında ifâde ettiği savaş emrini zaten kabul ve teslim eden sûfî, ayetin kendi insânî özüne ve iç dünyasına bakan yönünü tefekkür etme çabasındadır. Sûfîlerin "cihad" kavramını inkâr ve reddetmeleri ise mümkün değildir; zira farklı coğrafyalarda ve farklı tarihlerde İslâm ordularıyla cihada katılan sayısız sûfî vardır.[174]

Yukarıda zikredilen itirazın sâhibi Nihat Uzun, aynı minvaldeki bakış açısının bir sonucu olarak İbnü'l-ʻArabî gibi bazı sûfîlerin, özellikle Kur'ân'ın beyân ehlince yapılan dil temelli tefsirini hakîki tefsir olarak görmediğini; bu durumun da sûfîlerin "zâhirî mânâ" dedikleri şeyi kabul etmemiş oldukları anlamına geldiğini söylemektedir. Dahası ona göre, şayet zâhirî mânâ kabul ediliyor ve bu mânâ, muhâtapları nasların maksûduna sevk ediyorsa o zaman bâtınî denilen mânâya esasen ihtiyaç yoktur. Bu durumda zâhir mânânın varlığı kabul edilse de edilmese de bâtınî mânâ arayışına

172 "*Ey iman edenler! (Öncelikle) Kâfirlerden yakınınızda olanlarla savaşın…*"

173 Nihat Uzun, "Tefsir Disiplini Açısından Bâtınî ve İşârî Yorumun İlmî Değeri", *Kur'ân'ın Bâtınî ve İşârî Yorumu,* KURAMER, İstanbul 2018, s. 193.

174 Sadece yakın tarihten ve Nakşibendîyye silsilesine mensup şeyhlerden örnek vermek gerekirse: Şeyh Şâmil (v. 1871) ömrünü Ruslara karşı cihad meydanlarında geçiren bir şahsiyettir. Muhammed Ziyâüddin Nurşinî (v. 1923) I. Dünya Savaşı'nda mürîdleriyle birlikte Rus ve Ermenilere karşı savaşmış, çatışma esnâsında bir kolunu kaybetmiştir. Alvarlı Efe lakaplı Muhammed Lutfî Efendi ise (v.1956) Erzurum ve çevresinde katliâma girişen Ermenilere karşı silahlı mücâdeleye girişmiştir. Detaylı bilgi ve farklı örnekler için bkz. Mustafa Budak, "Şeyh Şâmil", *DİA,* XXXIX, 67-70; Selahattin Kıyıcı, "Alvarlı Muhammed Lutfi Efendi", *DİA,* II, 552; Nuran Çetin, "Zor Zamanlarda Sûfîlerin Din ve Vatan Müdafaasındaki Rolü", *İlahiyat Alanında Akademik Çalışmalar-II,* Ed. Hasan Selim Kıroğlu, Ankara: Gece Kitaplığı, 2020, s. 101-118.

girilmişse temelde gereksiz bir iş yapılmış demektir. Dolayısıyla "Sûfîler esasında zâhirî mânânın varlığını kabul ediyorlar ama…" diye başlayan izahlar gerçek anlamda bâtınî tefsirin meşrûiyetini temellendirmekten ziyâde gelebilecek eleştirilerin önünü kesmeye matuf gibi görünmektedir.[175]

Kanaatimizce bu itiraz ilmî veriler açısından isabetli değildir. Nitekim bizzat İbnü'l-'Arabî dil temelli pek çok tefsir açıklaması yapmıştır. Gerek ona isnat edilen ve aslında Abdürrezzak el-Kâşânî'ye ait olan tefsirde, gerekse başta *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye* olmak üzere bizzat kendisine ait olan pek çok eserde çeşitli vesilelerle ayetlerin zâhirî anlamları üzere müesses olan enfes izahları bulunmaktadır. Bir müellifin, kendi kabul etmediği izahlara eserlerinde yer verdiği düşünülemez. Bu durumda diğer insanların da bunu işmâm edecek şekilde bir ithama hakkı bulunmadığını belirtmek gerekir. Anlaşılan o ki sûfîler zâhirin ötesine geçen izahları tesmiye ve kendi zâviyelerinden ayetin hakikatine erdiklerini ifâde etmek için "hakîki tefsir" şeklinde bir tarif kullanmıştır. Bu tarifi kullanmaları, zâhirî tefsiri kabul etmedikleri yahut bâtıl saydıkları için değildir. Zira zâhirî anlam ve tefsir başta Kur'ân'ın emir ve yasakları olmak üzere onun bütün unsurlarını belirleyicidir. Değil İbnü'l-Arabî'nin ve onun gibi âriflerin, herhangi bir müminin bunu inkâr etmesi düşünülemez. İbnü'l-'Arabî ise özellikle yaşamına şâhit olan çağdaşlarının şehadetiyle, bütün hayat safahatında İslâm şeriatı üzere amel etmiş bir kimsedir. Kimi âlimlerce tekfîr edilmesi İslâm'a aykırı bulunan yaşantısından değil, özellikle vahdet-i vücûd düşüncesinden ve diğer bazı fikirlerinden, çoğu zaman da ne demek istediğinin anlaşılamamasından ileri gelmektedir. Kaldı ki İbnü'l-'Arabî, Kur'ân'ın iniş ortamına ve ilk muhâtaplarla ilişki boyutuna dâir aşağıda gelecek tespiti yapacak kadar zâhire vâkıf ve onu musaddıktır:

> "فَأَصْبَحْتُمْ مِنَ الْخَاسِرِينَ"[176] *ayetindeki "hüsrân", kâr anlamında olan "rıbh"ın zıddıdır ve ana maldan/sermayeden kaybetmek anlamındadır. Mesele ticâret olunca, hidayet ve dalâlet durumu kâr (rıbh) ve zarar (hüsrân) kavramlarıyla nitelenmiştir. Yüce Allah* "أُولَئِكَ الَّذِينَ اشْتَرَوُا الضَّلَالَةَ بِالْهُدَى فَمَا رَبِحَتْ تِجَارَتُهُمْ وَمَا كَانُوا مُهْتَدِينَ"[177] *ayetiyle, hidayete karşılık dalâleti satın aldıklarında hasârete düştüklerini söylemiştir. Kezâ* "يَاأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا هَلْ أَدُلُّكُمْ عَلَى تِجَارَةٍ تُنْجِيكُمْ مِنْ عَذَابٍ أَلِيمٍ"[178] *buyurduktan sonra, bahsi geçen ticâretin ne olduğunu* "تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَتُجَاهِدُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ بِأَمْوَالِكُمْ وَأَنْفُسِكُمْ ذَلِكُمْ خَيْرٌ لَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ"[179] *ayetiyle beyân etmiştir. Gerçek şu ki Kur'ân Hicâz'da Kureyş kabilesine ve Kureyş dili üzere inmiştir. Onlar sâir Arap kabilelerinden farklı olarak ticâret erbâbı kimselerdi. Günlük hayatlarında egemen olan şey ticaret olunca, Yüce Allah şeriat esaslarına*

175 Uzun, "Tefsir Disiplini Açısından Bâtınî ve İşârî Yorumun İlmî Değeri", s. 215-216.
176 Fussilet 41/23: "… *neticede hüsrâna uğrayanlardan oldunuz*."
177 Bakara 2/16: "*İşte onlar hidayete karşılık dalâleti satın alanlardır. Bundan dolayı ticaretleri kârlı olmamıştır ve hidayete ulaşmamışlardır.*"
178 Saff 61/10: *"Ey iman edenler! Sizi elem verici azaptan kurtaracak olan bir ticareti size göstereyim mi?"*
179 Saff 61/11: "*Allah'a ve resûlüne iman edersiniz, Allah yolunda mallarınızla ve canlarınızla cihad edersiniz. Eğer bilirseniz, bu sizin için daha hayırlıdır*."

ve iman hakikatlerine "ticâret" lafzını giydirmiştir (bunları ticaretle ve onunla ilgili olan kâr-zarar kavramlarıyla ifâde etmiştir) ki bunlar muhâtapların anlayışlarına yakınlaşsın ve hâllerine/günlük yaşantılarına uygun olsun.[180]

Mevzubahis olan diğer bir hususa gelirsek, sûfîler bâtın mânâ arayışında oldukları için değil, kendi sistematikleri çerçevesinde Kur'ân'ın sadece zâhirinden ibâret olmadığı kanaatinde oldukları için böyle bir fikrî-mânevî çabaya girmiştir. Bunun ötesinde ilâhî ilhamla kişiye özel açılan anlam dünyasının, kastî bir arayışın sonucu olarak görülmesi de zorunlu değildir. Zira mücâhede edilecek vasat; mânevî temzilik, takvâ, ibâdet, güzel ahlâk gibi alanlardır. Kalbi ve rûhu mânevî kirlerden arındırma nisbetinde mânevî alıcılar güçlenecek, basîret keskinleşecek, ilâhî feyze ve ilhama mazhariyet olasılığı artacaktır. Dolayısıyla her insan, içinde bulunduğu mânevî hâlin neticesi olarak ve bizâtihi ihtiyârı karışmaksızın bazı mazhariyetler yaşayabilir. Zaten bahsi geçen mazhariyetler kulun zorla elde edebileceği şeyler değildir. O hâlde böyle bir hâlin gereksizliğinden söz edilmesi de imkânsızdır.

Bir diğer önemli husus, sûfîlerin zevk ettiği anlam dünyasının Bâtınî fırkalarda olduğu gibi İslâm'ın genel esaslarıyla çatışma içinde yahut onu tebdil-tağyîr etmeye matuf olmadığıdır. Bu vasfıyla yine onun gereksizliğinden bahsedilemez. Nitekim eğer işârî tefsir erbâbının izahları gereksiz görülürse, gerekli olan şeyin tam olarak ne olduğunun da ortaya konulması gerekecektir. Kanaatimizce böyle bir düşünce tarzına göre ayetlerden maksûd olan ilâhî murad tespit edildikten sonra, sadece işârî yoruma değil hiçbir tefsir faaliyetine gerek olmadığının söylenmesi de mümkündür.[181] Zira ilâhî murad ve maksûdun, yani Allah'ın Kur'ân vâsıtasıyla kullardan istediği şeylerin şu ana kadar tespit edilemediğini söylemek imkânsızdır. Aksi takdirde zımnen Yüce Allah'ın doğru düzgün anlaşılmayan bir kitap gönderdiği kabul edilmiş olacaktır. Eğer söylenmek istenen bu değilse, kelâmdan murad olan şeylerin ümmetçe mâlum olduğu ortaya çıkar. O zaman da varılacak sonuç, yazılan bunca tefsirin gerekli olmadığı ve alanda çalışan kadîm-cedîd bunca müfessir ve araştırmacının aslında gereksiz (!) bir iş yaptığı ve hâlen de yapmakta olduğudur. Ne ki çıkış noktası doğru olmadığı gibi böyle bir neticeye varılması da doğru değildir. Gerçek şu ki Kur'ân'ın muhâtapları kıyamete kadar onunla irtibat hâlinde olacak ve onu yorumlayacaktır. Fıtrat kanunu da pratik tecrübe de bunu teyit etmektedir. Aslolan şey ise selîm aklın rehberliğinde İslâm'ın sınırlarını aşmamaktır.

Görüldüğü gibi bu eksendeki itirazların, esasında sûfîlere değil mülhid Bâtınîlere yöneltilmesi gerektiği nettir. Zira İslâm'ın ahkâmını tasfiye etmek gibi bir hedefe sâhip olan sûfîler değil onlardır. Her şeyin ötesinde İbnü'l-'Arabî örneğinden

180 İbnü'l-'Arabî, *Fütûhât,* V, 382.

181 Otantik mânânın tespitinin esas olduğu hususuna yapılan müfritane vurgunun kimi zaman ve ister istemez tefsir faaliyetlerini büyük ölçüde önemsizleştirici bir noktaya varıyor olduğu gerçeği de bununla beraber göz önüne alınmalıdır.

hareketle ortaya atılan ithamın kimi araştırmacılarca bütün sûfîlere teşmil edilmesi de başlı başına arızalı bir bakış açısının neticesidir. Sonuç itibârıyla böyle itirazlar ciddi bir kafa karışıklığını göstermesi açısından önem arz etmektedir. Şayet kafa karışıklığı değilse, her türlü zorlama eşliğinde sûfîlerle mülhid Bâtınîlerin bir ve aynı olduklarını ispatlama düşüncesinin temel sâik olduğu anlaşılmaktadır. Hâlbuki işârî tefsiri kıyasıya eleştirenlerin en çok referans aldığı isimler olan İbn Teymiyye, İbn Kayyim ve Şâtıbî gibi âlimler bile gerekli ayrımı insaf ve nezâketle yapma gereği hissetmiştir. Kitap muhtevası içerisinde ilgili başlıklar altında bunlara detaylıca değinilecektir.

Hâsıl-ı kelâm, Mehmet Paçacı'nın da altını çizdiği gibi zâhir anlam esas kabul edildikten sonra bâtınî anlamın yakalanmaya çalışılmasında sakınca yoktur.[182] Mustafa Aşkar ise sûfîlerin işârî yorumlarının Kur'ân'ın zâhirî anlamı üzerine binâ edildiğini önemle belirtmektedir. Zira işârî tefsir merkeze zâhirî anlamı almakta ve onda derinleşmektedir. Bu durumda ayetin bâtınî yönünü ortaya koyan işârî mânâ, zâhirî boyutunu ifâde eden sarîh mânâ olmadan yakalanamayacaktır. Nitekim bâtınî anlamı elde etmede kullanılan sezgi merkezli basiret penceresi, zâhirî anlamı ortaya çıkaran aklî kudretle irtibat halindedir. Bu bakımdan sûfî gelenekteki zâhir ve bâtın kavramlarının, ifâde zorluğundan dolayı ortaya çıktığı söylenebilir. Dolayısıyla ortada farklılık ve aykırılığın değil, sadece amele dayalı feyz ve mânevî zevkten kaynaklanan bir mesafe ve derinliğin olduğu belirtilmelidir.[183]

Konunun bir başka boyutuna dikkat çeken Davut Ağbal, sûfîler tarafından yapılan ve "işâret" adı verilen yorumların öznel olduğunu fakat yine kendileri tarafından kesin sayıldığını belirtmektedir. Bu durum onlara göre ilâhî tecellîlere muhâtap olmak gibi üstün bir meziyetin eseridir. Ayrıca tasavvufî yorumların şahsî ve mânevî tecrübe boyutu bir yana bırakılacak olursa mutasavvıfların bu tür yorumlarına olanak sağlayan en önemli metodik unsurlardan biri Kur'ân metnini tarihsel bağlamından koparıp dilsel bir metne çevirmek, diğeri ise bu metne parçacı bir üslûpla yaklaşmaktır.[184]

Ağbal'ın bahsettiği kesinliğin, ilgili mânevî tecrübeyi yaşayan kişinin iç dünyasındaki, yani kendisine göre ve kendisini bağlayan bir kesinlik olduğu belirtilmelidir. Elbette ki kişinin tecrübe ettiği bu hâl, tabiatıyla başkasına yaşatamadığı/gösteremediği fakat kendi yaşadığından/gördüğünden de emin olduğu bir hâldir. Bunu rüya gören kişinin onu başkasına gösterememesi fakat kendi gördüğünden de emin olması durumuyla örneklemek mümkündür. Tarihsel bağlamından koparılma konusuna gelince, ilerleyen kısımlarda çeşitli vesilelerle değinileceği gibi sûfîlere göre Kur'ân sadece tarihsel bir metin olmayıp kıyamete kadar bütün muhâtaplarına feyiz ve bereket neşreden canlı, hayattar, ilâhî bir kelâmdır. Onun her ayetinden, her

182 Mehmet Paçacı, *Çağdaş Dönemde Kur'ân'a ve Tefsire Ne Oldu?,* İstanbul: Klasik, 2012, s. 148.
183 Mustafa Aşkar, Tasavvuf Tarihi Literatürü, İstanbul: İz Yay., 2006, s. 133.
184 Davut Ağbal, "Molla Câmi Tefsirinde İşârî Yorumlar", *Amasya İlahiyat Dergisi,* 13 (2019), s. 409.

cümlesinden hatta her kelimesinden istifâde etme yolu herkes için dünya durdukça açık kalacaktır. Buna bağlı olarak mutasavvıfların izah faaliyetleri, kendi Kur'ân tasavvurları ve tutmuş oldukları meslek-meşrep itibârıyla çelişkili olmayıp tutarlı bir yapı arz etmektedir.

Nakşibendî yolunun önemli temsilcilerinden olan Molla Câmî'nin (v. 898/1492)[185], İbn Sînâ'nın (v. 428/1037) *er-Risâletü'n-nîrûziyye* adlı eserinden mukatta'a harfleriyle ilgili yapmış olduğu uzun alıntıdan sonra söyledikleri sûfîlerin Kur'ân'a bakışını yansıtan güzel bir örnektir:

> *O (İbn Sînâ), bu risâlenin sonunda şöyle bir açıklamada bulundu: "Harflerin bundan başka bir delâletinin bulunması mümkün değildir." Bu yargı onun dar görüşlülüğünden kaynaklanmaktadır. Aksine Allah'ın kendi kelâmıyla murad ettiği şey tek bir mânâya hasredilmez. Bilakis şeriat, akıl ya da keşf aksine şehadet etmediği müddetçe bir kişinin ondan anladığı her şey bir ilintiyle olsa dahi Yüce Allah'ın muradıdır; ancak Allah'ın muradı bu anlamların hiçbiriyle sınırlı değildir.*

Câmî yukarıdakine benzer bir yaklaşımı, İbn Abbas'tan aynı konuda gelen iki farklı rivayeti yorumlarken de göstermektedir:

> *İbn Abbas'tan yapılan rivayetlerin farklılaşması konusunda, onun sözleri arasında bir problem olduğunu düşünmemen gerekir. Çünkü burada Allah'ın muradının bu işâretlerden sadece birine has olmadığına, bilakis murad edilebilecek ve kişinin anlayışının ulaştığı bütün anlamların ona göre Yüce Allah'ın muradı olabileceğine yönelik hoş bir işâret bulunmaktadır. İşte bu O'nun kelamının kuşatıcılığına uygun düşmektedir. Zira kelâm, onu konuşana uygunluk arz eder ki O da her şeyi kuşatandır.*[186]

Ağbal'ın tespitiyle Câmî'ye göre lafızdan şeriatın, aklın ve keşfin zıddına olmayan bütün anlam çıkarımları Allah'ın muradıdır. Müellifin, İbnü'l-'Arabî ve Konevî'den tevârüs ettiği bu düşünceye göre lafızda mündemiç olan bu anlamlar ihmâl edilemez niteliktedir.[187] Tefsirinin mukaddimesinde, "Uzun zamandır Allah kelâmının tefsiri ve ayetlerinin te'vîli hususunda lafız ve mânâ vecihlerini bir araya toplayan, küçük büyük her şeyi ele alan, belağat sâhibi kişilerin nüktelerini içeren, âriflerin işâretlerini kuşatan bir kitap yazmak gönlümü meşgul ediyordu." diyen Câmî, yaptığı tasavvufî yorumlar için tefsir kavramını değil "te'vîl"i kullanmış, iki yerde yapmış olduğu yorumları ise "işâret" kavramıyla tavsif etmiştir.[188]

---

185 Detaylı için bkz. Ömer Okumuş, "Câmî, Abdurrahman", *DİA,* VII, 94-99.
186 Ağbal, "Molla Câmi Tefsirinde İşârî Yorumlar", s. 410.
187 Ağbal, "Molla Câmi Tefsirinde İşârî Yorumlar", s. 410, 419 (Yazar tespitinde şu referansları kullanmıştır: İbnü'l-'Arabî, *el-Fütûhâtu'l-Mekkiyye*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 2011, IV 294; Sadreddin Konevî, *İ'câzu'l-Beyân fî Tefsiri Ümmî'l-Kur'ân*, Müessese-i Bustân-ı Kitâb, Kum, 1381, s. 187-188; Ağbal, *İbn Arabî'de İşârî Tefsir*, Litera Yay., İstanbul: 2017, s.192.)
188 Ağbal, "Molla Câmi Tefsirinde İşârî Yorumlar", s. 411.

Öte yandan tasavvuf, sûret ve zâhirle yetinmeyip sürekli mânâ ve bâtın peşinde koşan, ihsân gibi temel bir kavramdan da güç alarak dini ritüellerin (ibâdet) zâhirî anlamlarının ötesine geçen, dini verileri aklî olmaktan ziyâde derin ve duygusal bir yoruma tabi tutan -bir ilim değil- yüksek şuur düzeyindeki bir hâldir (rûhî tecrübeler bütünüdür). Sufîler normal ve olağan ile yetinmeyip; örneğin konu tevhitse vahdet-i vücûda kadar gidebilen; konu insansa onu Hakk'ın tecellîsi sayarak yetmiş iki millete bir gözle bakmayı öneren; konu oruçsa onu sadece maddî ihtiyaçlar çerçevesinde bırakmayıp gözüne, kulağına, eline, ayağına da oruç tutturmaya çalışan; konu zekâtsa mal varlığının gerektiği kadarını vermekle yetinmeyip zekâtı, malın nasıl kazanıldığından başlayarak verdiğini başa kakmadan ve caka satmadan verebilmek olarak yorumlayan kimsedir. Bütün bu uğraşların yegâne amacı gerçeği bizzat yaşayarak anlamaktır. Dolayısıyla hiçbir zaman mevcut verilerle yetinmeyen sûfînin; Kur'ân-ı Kerîm'i okurken de ilk anda gözüken anlamın ötesine geçmek ve daha derindeki mânâyı çıkartmak istemesi doğaldır. Sadece ârifler değil, âlimler de "Kur'ân'ı sana indiriliyormuş gibi oku!" dedikleri için, büyük bir ihlâs ve ciddiyetle okuduğu ayetler sûfîye sarîh anlamın ötesinde birtakım sinyaller yakmakta; o da kapasitesi oranında işâret edilen bu farklı anlamları çıkartmaktadır.[189]

Sûfîlerin yapmış oldukları izahları "إِشَارَاتُ الصُوفِيَّة" şeklinde adlandıran Şah Veliyyullah ed-Dehlevî'nin (v. 1176/1762) bu tür yorumlarla ilgili izahı da dikkat çekicidir:

> *Sûfîlerin işâretlerine ve yorumlarına gelince, bunlar esasen tefsîr ilminden değildir. Bununla beraber vâkıa, Kur'ân-ı Kerîm'in dinlenmesi esnâsında, sülûk ehli olan kişinin kalbine birtakım mânâların doğması ve ona bazı şeylerin açılması hâlidir. Bu durum onun Kur'ân'ın nazmını tefekküründen, "hâl" diye tanımlanan mânevî tecrübesinden veya kazandığı marifet derecesinden kaynaklanır. Bunlar ışığında yapılan izahlar ise Kur'ân ayetlerinin tefsiri değil vecd ve zevke istinat eden şeylerdir. Tıpkı gözü sevdiğinden başka bir şey görmeyen aşığın "Leyla ile Mecnûn" hikayesini dinlerken mâşukasını anması ve kendi ile onun arasında geçen şeyleri hatırlaması misâlinde olduğu gibi.*[190]

O hâlde "yorum"un sadece kendisi olduğu, daha fazlası; yani "nas" olmadığı[191] akıldan çıkarılmamalıdır. Bu da kesin hatlarıyla belli olan akâidi ve ahkâmı çiğnememek şartıyla yorum yapan birine, "Sen falan ayeti bu şekilde anlayamazsın/yorumlayamazsın!" demenin gereksizliğini göstermektedir. Böyle bir itiraz, bireyin Kur'ân vâsıtasıyla Rabbine "muhâtap" olma hakkını elinden alma tavrını; basit ifâdesiyle,

189 Bkz. Sülün, "Osmanlı Tefsir Geleneğinde Kur'ân'a İşarî Yaklaşımlar", *Başlangıçtan Günümüze Türklerin Kur'ân'a Hizmetleri -Tebliğler ve Müzâkereler-* İstanbul, 2012, s. 115-116.

190 Şah Veliyyullah ed-Dehlevî, *el-Fevzü'l-Kebîr fî Usûli't-Tefsîr*, çev. Selman Hüseyni en-Nedvî, Kahire: Daru's-Sahve, 1986, s.190.

191 Kılıç, "Tefsir Nasıl Bir İlimdir", s. 75. Detaylı bilgi için bkz. a.mlf., *Seferler Arefesindeyim Hep*, İstanbul: Gelenek Yay., 2004, s. 13-27.

"Hayır efendim, falan ayeti okurken aklına/kalbine bu mânâ gelmiş olamaz!" şeklinde buyurgan bir tekelciliği netice verecektir. Oysaki Kur'ân'ın, ismet sıfatına sâhip mübelliği olan Hz. Peygamber'in (s.a.s.) dışındaki her fert, yaptığı yorumda hataya düşme riski açısından teorikte aynı düzeydedir. Bu durumda, açıktan veya zımnen "Ben mutlak doğruyu söylüyorum, benim dışımdaki herkes yanlış yorumluyor (!)" şeklindeki iddiaların, dolaylı olarak "Ben de bir peygamberim; Allah beni tasdik ve teyit ettiği için her söylediğimden eminim (!)" demekten farkının ne olduğunun sorulması gerekmektedir.

Çerçeve bu şekilde çizildiğinde işârî tefsirin/yorumun meşrûiyet sınırları da kendiliğinden ortaya çıkmaktadır. Yapılan yorum genel anlamda İslâm şeriatı ve Kur'ân çerçevesi içinde kalmalı, müfessir yaptığı yorumun murad-ı ilâhî değil kendi sübjektif anlayışı olduğunu bilmeli, dolayısıyla kendi yorumlarını başkalarına da tasdik ettirmeye çalışmamalıdır. Bu zâviyeden bakıldığında Sehl et-Tüsterî'den (v. 283/897), el-Kuşeyrî'ye (v. 465/1073); İbnü'l-ʻArabî'den (v. 638/1239) Nahcivânî'ye (v. 920/1514); Bursevî'den (v. 1127/1715) İbn Acîbe (v. 1224/1809) ve Âlûsî'ye (v. 1270/1854) kadar işârî tefsir erbâbının genel itibârıyla gayrimeşrû bir yola girmekle itham edilmesi mümkün görünmemektedir. Saydığımız isimler arasında, bazı eserlerinde Firavun'un iman ettiğine, cehennem azâbının sonsuz olmadığına dâir ifâdeleri bulunan; kula maʻbûdiyyet ve mahlûka hâlıkiyyet sıfatı izâfe etmekle suçlanan İbnü'l-ʻArabî en fazla tenkide uğrayan hatta kimi alimlerce tekfir edilmiş olan bir sûfîdir.[192] Onun hakkında birçok İslâm âlimi gibi, ifrat ve tefritten uzak orta bir yolu tercih eden Ömer Nasuhi Bilmen'in şu ifâdeleri ise son derece dikkat çekicidir:

> "Muhyiddin-i Arabî'nin dini adaba riayet ettiğini, güzel îtikâd ve amel sâhibi olduğunu gösterir binlerce yazıları vardır. Hatta kendisi, en son eseri olup gayet muteber ve meşhûr bulunan ve kendisine aidiyetinde hiç şüphe edilmeyen *Futûhât-ı Mekkiyye*'sinin mukaddimesinde kendi îtikâdını uzun uzadıya tasrih eder ki Ehl-i Sünnet mezhebine muvâfıktır. Yine *Futûhât*'ının 62. Babında der ki: *'Günahkarlar dört taifedir, hepsi de cehennemliktir, oradan çıkamayacaklardır. Bunlar Allah-u Tealâ'ya karşı tekebbür gösteren kimselerdir, kendileri için rubûbiyyet iddiasında bulunan Firavun ve emsali gibi. Nemrud ile gayrileri de böyledir.'* Hazret-i Şeyh'in bu sözleri Fusûs'undaki sözlere tamamen muhalif, dînî esaslara muvâfıktır. Bununla beraber bu sözler gösteriyor ki Şeyh-i Ekber, Firavun'un imanına muʻtekîd değildir bilakis onun küfrüne kanidir. Kezâlik cehennem azâbının müebbediyetine kâil, mahlukatın rubûbiyyet ve hâlıkıyyet sıfatını hâiz olamayacağına muʻtekîddir. Kezâlik Şeyh-i Ekber'in âsârından istidlâl ediyoruz ki, kendisi bihakkın âlim, mütefekkir, kuvve-i hafızaya malik bir zâttır. O hâlde denilebilir ki, böyle bir zâttan mütenakız lakırdıların zuhûru beklenilemez. Binâenaleyh *Fütûhât*'taki

192 Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi*, II, 508 (Geniş bilgi için bkz. II, 503-517).

> sözleri esas olarak kabul edilmelidir. Bunlara muhalif olarak *Fusûs*'ta veya sâir eserlerinde görülen sözler ise ya muvakkat bir şuhûd halinin hatâ-alud birer semeresidir, yahud başkaları tarafından li-maksadin yazılıp bu büyük zâta nisbet edilmiştir.[193]

Bir diğer açıdan işârî izahların kaynağı akıl değil keşf ve zevk olunca, aynı keşfi ve zevki deneyimlemeyenlerin sadece rasyonel düzeyde yaklaşarak bu açıklamaları anlamasının beklenmesi de çok sağlıklı görünmemektedir. Konuya bu bakış açısıyla temas eden Mahmut Ay'a göre:

> "Mademki işârî tefsirin kaynağı akıl değil keşftir; o hâlde akılla değil de keşfle elde edilen, zâhire tamamen aykırı ve bağlamla irtibatı koparılmış işârî mânâların, akıl ile anlaşılabilen dilin sınırları içinde ifâde edilmesi, aynı keşfî tecrübeyi yaşamayanlar nezdinde, bu mânâları anlaşılmaz ve tutarsız kılabileceğinden dolayı, bunların dil ile ifâde edilmemesi daha isabetli olacaktır. (…) Dolayısıyla Kur'ân'ı yorumlama iddiasında olan her müfessirin de -adına ister tefsir, ister te'vîl, isterse de işâret densin- 'dil'i kullanarak yaptığı bütün yorumlarda tarihsel ve metinsel bağlamı esas alıp, insanların ortak aklına hitap ederek anlayabilecekleri bir 'dil' kullanması; 'dil' ile anlatamayacağı mânâları da kendine saklaması daha doğru olacaktır."[194]

Bu arada işârî tefsir kapsamında yazılan her şeyin muhakkak bir mânevî âlemde müşâhede edilmiş olmasının yahut ilhâmen kalbe doğmasının zorunlu olmadığı da unutulmamalıdır. Nitekim bazen "tatbîk" denilerek yahut farklı ifâdeler kullanılarak kurulan analojiler bu izlenimi vermektedir. Ay ile paralel bir noktaya dikkat çeken Uzun, Muhyiddin İbnü'l-'Arabî'nin (v. 638/1240) ifâdesiyle "Ehlullah"ın, rüsûm ulemâsının şerrinden ve tekfîr edilmekten korunma amacıyla kendi nefislerinde gördükleri mânâlara "işâret" demelerinin, tam tersi bir sonuç verdiğini söylemektedir. Nitekim bu yorumları sebebiyle sûfîler tartışmanın dışında kalmak yerine daha fazla tepki çeker duruma gelmiştir. Bunun olması da gayet tabiidir çünkü sûfîlerin ayet ve hadîsler hakkındaki yorumları her ne kadar "ehline konuşmak" şeklindeki bir amaçla yapılmış olsa da bir kitap çerçevesi içinde halka sunulmuş ve "ehil olmayan" kimseler de o yorumlara muttali olmuştur. Bu durumda işârî tefsirlerin sadece "ehline konuşmak" gibi bir hedefi yoktur.[195]

Bu noktada kanaatimizce şunu belirtmekte fayda bulunmaktadır ki sûfîlerin "işâret" adını verdikleri yorumlarında, iç dünyalarında gördükleri-zevk ettikleri şeyin ne kadarını anlattıklarını yahut anlatmaya çalıştıklarını bilmemekteyiz. Dolayısıyla onların "işâret" diyerek kitaplarına yazdıkları şeylerin bir bakıma herkese arz edilmiş olduğu gerçektir; ancak bununla birlikte İbnü'l-'Arabî'nin "Ehlullah" diye nitelediği

193 Bilmen, Büyük Tefsir Tarihi, I, 514.

194 Mahmut Ay, Kur'ân'ın Tasavvufî Yorumu, İbn Acîbe'nin el-Bahru'l-Medîd Adlı Tefsîri, İstanbul: İnsan Yay., 2011, s. 510.

195 Uzun, "Tefsir Disiplini Açısından Bâtınî ve İşârî Yorumun İlmî Değeri", s. 193-194.

mânevî makam ve zevk dünyasına mensup kimselerin, bu işâretlerden kendilerine mahsus bir fehm ve idrâk boyutuyla istifâde etmiş olduklarına da şüphe yoktur. Ayrıca sunulan işâretlerin ehli olan herkesin, işâreti sunan kimseyle aynı zamanda ve mekânda yaşaması mümkün değildir. Bu durumda sadece ehline ulaşması hedeflense bile yazılı bir metin bırakmak zarurîdir. Daha önce de değindiğimiz gibi; her ne kadar doğrudan tefsire dâir yazılmış bir eser olmasa da İbnü'l-'Arabî'nin *eş-Şeceretü'n-Nu'mâniyye*'sine Sadruddin el-Konevî gibi aynı meşrebe sâhip bir başka sûfî âlimin yazdığı şerh, anlatmaya çalıştığımız hususun en çarpıcı örneklerinden biridir. Zira eserde oldukça kapalı bir şekilde işâret edilen hususlar Konevî tarafından açıklığa kavuşturulmuştur. Oysaki eserin metni herkesin mütâlaasına açıktır. Bu da aslında sûfîlerin işâret ettiği bazı hususların, yine aynı mânevî dünyanın diline âşinâ olanlar nezdinde tıpkı bir çekirdeğin filizlenmesi gibi açıldığını göstermektedir. Demek ki ortaya konulan bazı "işâret"ler, ehline, göründüğünden çok daha fazlasını ifâde etmektedir ki bu da muhâtabın anlayış ve kabiliyeti nisbetindedir.

Netice itibârıyla Kur'ân'a muhâtap olan kişi, yapmış olduğu işârî yorumla; kendi akıl, idrâk, mânevî tecrübe ve tefekkür seviyesine göre yakaladığı/hissettiği mânâyı ortaya koymuş olur. Yoksa Şâri'in belli bir ayetle, herkesin anlaması gereken ikinci bir anlamı kastettiğini; ancak diğer insanlar üzerindeki fazileti gereği sadece kendisinin o mânâyı fehmettiğini iddia etmez. Zira böyle bir iddia, Kur'ân'ı tebliğ eden Hz. Peygamber'in (s.a.s.) bile devre dışına çıkarılması demektir. Daha önemlisi, Allah'ın anlaşılmasını murad ettiği mânâyı bu kimse hariç hiçbir ferdin anlayamadığı sonucuna götürür ki bunun hidayet rehberi olan bir "Kitab"la bağdaştırılabilmesi imkânsızdır.

Öyle anlaşılıyor ki İmam Gazzâlî (v. 505/1111) ve Râzî (v. 606/1209) gibi, ayetlerin anlam tabakaları bulunduğunu belirten bilginlerin ortaya koymuş oldukları düşünceler de aynı minvaldedir ve bu çerçeve ile sınırlıdır.[196] Zira bu düşüncede olan âlimler, bir Müslümanın İslâm şeriatına zıt olmayan ve Kur'ân bütünlüğünü çiğnemeyen tefsir ve yorumlarını, Kur'ân'ın ifhâm ettiği anlam bütünlüğünden ayrı görmemişlerdir. Bu durum Kur'ân'ın, özünde kesinlikle tekçi monist bir anlam dünyasını değil, müteaddit ve de çok değişik bir mânâ potansiyelini kapsadığı gerçeğiyle de yakından ilgilidir.[197] Daha önce de belirtildiği gibi her fert, ilâhî özellik taşıyan kelâma, ontolojik yapısı gereği beşerî his, duygu, düşünce, algı ve birikimi ile muhâtap olmaktadır. Kalbe gelen Rahmanî ve şeytânî düşüncelerin varlığını da hesaba kattığımızda[198], sâlih bir kulun

196 Bkz. Gazzâlî, *İhyâ*, I, 280-288, 293; Râzî, *Mefâtîh,* I, 21-23; II, 348; XII, 528; Öztürk, "Tefsirde Fahreddin er-Râzi", *İslâm Düşüncesinin Dönüşüm Çağında Fahreddin er-Râzî,* İstanbul: İSAM Yay., 2013, s. 282-286; 340-342; Mesut Okumuş, "Gazali'nin Kur'ân Anlayışı ve Çok Boyutlu Tefsir Telakkisi Üzerine", *Diyanet İlmi Dergi*, 47/3 (2011), s. 27-44.

197 Kılıç, "Nesnellik Öznellik Arasında Yorum", *İslâmî Araştırmalar*, 9/1-2-3-4 (1996), s. 109 (Detaylı bilgi için bkz. a.e., s. 103-114).

198 Bkz. Bakara 2/268; Meryem 19/96; Hacc 22/52-53; Fussilet 41/36; Muhammed 47/25; Mücâdile 58/10; Haşr 59/16; Şems 91/8. [Abdullah İbn Mes'ûd'dan mervî bir hadîs şöyledir: "Resûlullah (s.a.s.): 'Âdemoğlunda bir lümme-i şeytaniye bir de lümme-i melekiye vardır. Lümme-i şeytaniye-

kendine has fehminin Kur'ân sofrasının haricinde tutulmaması, esasen onun ezelî ve ilâhî kelâm olma mâhiyetine daha uygun düşmektedir. Şu kayıtla ki bahsedilen anlam tabakaları, bizim haricimizde mevcut (aşkın/objektif/âfâki) olan elfâz-ı Kur'âniye'den ziyâde ferdin kendi iç dünyasında (içkin/sübjektif/enfüsi) var olan Kur'ân telakkîsi ile ilgilidir. Dolayısıyla başkalarının zevk edemediği ferdî/enfüsî idrâk boyutu sadece sâhibine mahsustur. Bu idrâk ışığında yapılan yorum akaid ve fıkhî ahkâm noktasında "Şeriata aykırı olmama" şartı ile mukayyettir. Bu kaydın dışına çıkan anlayışlar şüphesiz ki Rahmanî değil şeytanîdir. Şer'î mükellefiyet noktasında sâhibini de başka birini de bağlayıcı değildir ve olamaz.

Yaptığı çalışmada bazen birbirine muhalif gibi görünen çeşitli kanaatler arz etmiş olsa da vardığı sonuç açısından Murat Sülün'ün şu sözleri de kayda değerdir:

> "Kur'ân'ın mânâ dünyası söz konusu olduğunda onun anlam katmanları realitesi unutulmamalıdır; metnin sâhibi çeşitli tariz ve kinâyelerle mesajlarını satır aralarına gizleyebilir. Söz gelimi Âdem-İblîs kıssasına Kur'ân'da sık sık yer verilmesinin sebebi, Hz. Âdem'le Hz. Muhammed; İblîs ile de inkârcılar arasında paralellik kurmaktır. Satır aralarında âdeta şöyle denmektedir: İblîs de kendini beğenerek; varlığına, bilgisine, benliğine aldanarak Âdem'i basit görmüş; saygıdeğer bulmamıştı. Ama sonuçta ilâhî rahmetten kovuldu. İşte, gerek müşrikler gerekse Yahudiler olarak siz de kendinizi ümmî ve yetim birine bağlanamayacak kadar büyük görüyorsunuz. (…) Demek ki Kur'ân-ı Kerîm zâhirinden ibâret değildir; her metin gibi onun da yan anlamları vardır; mantûkunun yanı sıra, mefhûmu, mânâsı, medlûlü, muktezâsı, mağzâsı, maksadı, müşârün ileyhi söz konusudur."[199]

Tâbiûndan Hasan el-Basrî (v. 110/728) ve İmam Cafer es-Sâdık'ın (v. 148/765) işârî yorumlar yaptıkları nakledilmektedir.[200] Etbau't-tâbiînden olan ve çeşitli tefsir rivayetleri *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Âzim (Tefsîru's-Sevrî)* adı altında bir araya getirilen Süfyan es-Sevrî (v. 161/777) ve Abdullah İbnü'l-Mübârek (v. 181/797)[201] gibi zâtlar

---

den, kötülüklerin yapılması ve hakkın yalanlanmasına; lümme-i melekiyeden ise hayrın işlenmesi ve hakkın tasdik edilmesine dâir telkinler alır. O hâlde kim içinden hayra dâir bir telkin hissederse bilsin ki o Allah'tandır ve Allah'a hamdetsin. Aynı şekilde kim de şer işlemeye dâir bir telkin hissederse bilsin ki o şeytandandır ve kovulmuş şeytandan Allah'a sığınsın.' buyurdu ve daha sonra 'الشَّيْطَانُ يَعِدُكُمُ الفَقْرَ وَيَأْمُرُكُمْ بِالفَحْشَاءِ : Şeytan size fakirliği vaat eder ve hayasızlığı emreder…' (Bakara 2/268) ayetini okudu." Bkz. Tirmizî, "Tefsîrü'l-Kur'ân", 3.

199 Murat Sülün, "Tefsir İlmi Açısından Kur'ân-ı Kerîm'e İşari Yaklaşımlar", *Tefsire Akademik Yaklaşımlar-1*, Ankara: OTTO, 2013, s. 227-228.

200 Bkz. Okuyan, *Necmüddin ed-Dâye ve Tasavvûfî Tefsîri,* s. 24; Kırca, *Kur'ân'a Yönelişler,* s. 140; Yunus Emre Gördük, *İmam Cafer es-Sâdık ve Ona İsnad Edilen İşârî Tefsîr,* İstanbul: İnsan Yay., 2011, s. 193-217

201 Süleymâniye Kütüphanesi yazma kayıtlarında İbnü'l-Mübârek'e âit olduğu belirtilen *el-Vâhid fî Tefsîri'l-Kur'ân* adlı tefsirin ona âit olmadığı tespit edilmiştir. Bu eser İbn Vehb ed-Dîneverî'ye (v. 308) âittir ve muhteva itibârıyla Abdullah İbn Abbâs rivayetlerini içeren *Tenvîrü'l-Mikbâs* adlı tefsirin hicri VI. asra âit bir nüshasıdır. Bkz. İshak Özgel, "Erken Dönem İşari Tefsiri Bağlamında Abdullah İbn Mübârek'in Tefsiri Meselesi", *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi,* 18 (2007), s. 119-138.

da işârî yorumlar yapanlar arasındadır. Sonraki dönemlerde gerek müstakil birer işârî tefsir telif eden, gerekse tefsire dâir telif ettikleri eserlerinde çeşitli ayetlerle ilgili işârî yorumlar yapmış olan birçok müfessir yetişmiştir. Hatta elimizdeki klasik tefsirlerin kâhir ekseriyetinde, satır aralarında işârî açıklamalara rastlandığını söylemek mümkündür. Bu arada klasik anlamda bir tefsir olarak yazılmamış pek çok eserde de işârî yorumların yer aldığı görülmektedir. İmam Gazzâlî, İbnü'l-'Arabî ve Mevlâna gibi zâtların eserleri bu kabîldendir.

Son tahlilde "işâret" anlamın ve açıklamanın bizâtihi kendisi değildir; sadece işârettir. Muhâtapların Kur'ân'ı tedebbür etme esnâsında, bu ilâhî kelâmın sâhibi olan Yüce Allah'la kurdukları mânevî irtibatın mâhiyetine ve derinliğine göre herkesten farklı idrâk ve anlayışlara mazhar olmaları da pek tabiî mümkündür ve meşrûdur. Ayrıca kabul edilse de edilmese de pratik tecrübenin asırlar boyunca bu yönde cereyan edip geldiği yadsınamaz bir gerçektir.

1.4.3. İşârî Tefsir'in Tanımı

Konuyla ilgili kaynaklarda vurgulanan bütün noktalarla birlikte önceki başlıklar altında yapmaya çalıştığımız analiz ve çıkarsamaları da nazara aldığımızda *İşarî Tefsir* faaliyetini şöyle tanımlamanın mümkün olduğu kanaatindeyiz:

Kur'ân'ı-Kerîm'i derin bir tefekkür ve tedebbürle kavramış olan muhakkik ulemânın, âriflerin ve bir kısım sülûk erbâbının, çoğu zaman ilâhî ilham ve rabbânî bir fetihle; ayetleri genel anlamda Kur'ân'ın zâhirine ters düşmemek kaydıyla, birtakım lafzî, gayrilafzî yahut mânevî işâretlerden dolayı zâhirî mânâlarından farklı bir şekilde yorumlamaları/tefsir etmeleridir. Bu tür tefsirlerin kimi zaman Yüce Allah'ın vehbî olarak verdiği ilimle veya kalbe ilham ettiği bilgilerle, kimi zamansa Kur'ân'la yoğun bir meşguliyet ve tefekkürün sonucu olarak akla açılan kapı ve kalbe damlayan feyizle yapılabildiği de anlaşılmaktadır. Her iki durumda da ikram sâhibi olan şüphesiz ki Yüce Allah'tır. Dolayısıyla işârî tefsirin genel anlamda ön yargılara dayanmaması, herhangi bir yorum şekline şartlanmaması ve tabii ki zâhirî anlamı inkâr ve ihmâl eder bir tarzda olmaması lazımdır. Diğer bir deyişle bu tür tefsir örneklerinde işârî yorum öncelenerek zâhirî anlam dışlanmaz, hele ki asla inkâr edilmez; aksine, ayetin zâhirî mânâsı ve tefsiri teslim edildikten sonra söz konusu tefsir ve yorumlar, ayetin muhtemel pek çok mânâlarından kişiye mahsus olan bir mânâsı olarak ortaya konulmuş olur. Bu yapılırken ayetin/ayetlerin zâhiri gereğince amel edilmesi esastır. Zaten Kur'ân'ın zâhirine uymayan ameller vehbî ilme, ilâhî ilhama, Kur'ân'ın feyzine ve anlam dünyasına erişmeye en büyük manidir.[202]

---

202 Bazı kaynaklar için bkz. Zerkeşî, *el-Burhan,* II, 170-181; Süyûtî, *el-İtkan,* IV, 215-227; Zürkânî, *Menâhil*, II, 78-81; Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-Müfessirun,* II, 243-244; 250-281; Abdülkadir Mansûr, *Mevsûatu Ulûmi'l-Kur'ân,* Halep: Dârü'l-Kalemi'l-Arabî, 2002, s. 188; Rûmî, *İtticâhât*, I, 408-409;

1.4.4. İşârî Tefsir'in Çerçevesi ve Özellikleri

İşârî tefsirin yukarıda yer verilen tanımından hareketle belirleyici bir çerçeve çizmek için öncelikle işârî tefsiri sadece sûfîlerin yapmadığını, diğer bir deyişle işârî tefsir yapmak için sûfî olmanın şart olmadığını söylememiz gerekir. Çoğunlukla sûfîlerin işârî tefsir yöntemine başvurmuş olmaları, bu tür tefsir ve yorum yapan herkesin mutasavvıf olmasını gerektirmemektedir. Aksine, kitabın giriş kısmında da belirttiğimiz gibi, bu tefsir türünün ortaya çıkışı tasavvufun ve tarîkatların ortaya çıkışından çok daha önceye dayanmaktadır. Daha sonra bu husus üzerinde tafsilatlı olarak durulacaktır. Ayrıca işârî tefsir alanına giren açıklamaların her zaman mutlak ilhamla yapılmadığı ve yapılması gerekmediği de anlaşılmaktadır. Sûfîlerin ayetlerden hareketle kurdukları analojilerin bir kısmı bu cümleden sayılabilir. Tabii ki bir ayetin feyziyle ortaya çıkan tesirli bir analojinin ilham olarak ihsân edilmesi de pek tabii mümkündür. Bunların yanı sıra yapılan işârî tefsir, sâhibinin âdeta Kur'ân'ın mânevî ve nihayetsiz olan hazinesinden elde ettiği cevherler gibidir. Bu vasfıyla kişiye aittir ve şahsa özeldir. Başkaları ise yapılan izahı benimseyip kabul etmek ile benimsemeyip reddetmek arasında serbesttir.

İşarî tefsir yapan müfessir, Kur'ânî bir lafza verdiği mânânın dışında bir anlamın olmadığını asla iddia etmez. Aksine her şeyden önce zihne, zâhir mânânın geleceğini, nasların zâhir üzerine bina edileceğini, işârî mânânın ise ayetin anlam tabakâtında mündemiç bulunduğunu söyler. Nitekim Kur'ân, zâhir ve sarîh mânâsından ayrı olarak birçok anlamlar taşımakta; insan bunları, kazandığı mânevî mertebeye göre anlayabilmektedir.[203] Bunun yanında Fikret Karapınar'ın tespitiyle, ayetlerin işârî anlam tabakasını ortaya koymaya çalışan âlimlerin, yorumlarını sağlam bir asla dayandırmak için Arapçanın inceliklerinden ve kelimelerin etimolojik özelliklerinden de istifâde ettikleri görülmektedir.[204]

Diğer bir önemli nokta, adından da anlaşılacağı gibi işârî tefsirin, kat'î metinler olan Kur'ân ayetlerindeki birtakım lafzî veya mânevî işâretlere dayandırılan zannî yorumlardan ibâret olduğudur. Yani bu tür yorumlar katiyet ifâde eden ve bağlayıcı özelliği olan yorumlar değildir; çünkü kat'î ve bağlayıcı hükümlerin sarîh, açık ve herkesçe anlaşılabilir olması, Kur'ân'ın hikmetli bir *Kitab*[205] oluşunun gereğidir. İşârî tefsirler ise tefsir sâhibinin kalbine doğan işâretler ve bunlara dayanan anlamlardır, yani şahsîdir.

Bazı âlimlerin, Kur'ân'ı tefsir etmek isteyen bir müfessir adayında çalışarak elde edilen kesbî ilmin yanı sıra, "mevhîbe ilmi" denilen vehbî bir ilmin bulunmasını da şart koşmaları işârî tefsir açısından son derece önemlidir. "*Allah, bildiğiyle amel edeni,*

Ateş, *İşârî Tefsîr Okulu*, s. 19; Çelik, "İşârî Tefsîrin Sınırları", s. 4; Cerrahoğlu, *Tefsîr Tarihi,* s. 435; Güllüce, *Kur'ân Açısından Mesnevi*, s. 31, 171.

203 Bkz. Zürkânî, *Menâhil*, II, 78-81; Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-Müfessirun,* II, 377; Ateş, *İşârî Tefsîr Okulu*, s. 19.

204 Bkz. Karapınar, *Muhaddis Sûfîlerin Hadîs Usulü*, s. 326.

205 Yûnus 10/1; Lokmân 31/2; Yâsin 36/2.

bilmediği ilme de vâris kılar"[206] hadîsinin işâret ettiği söylenen bu ilim; Allah'ın, bildiğiyle amel eden takvâlı kimseyi vâris kıldığı özel bir ilimdir.[207] Bu önemli noktayla ilgili olarak Zerkeşî, günahta ısrar etmenin; kalpte bulunan bid'a, kibir, hevâ ve dünya sevgisi gibi mânevî kirlerin; tahkîki imânâ sâhip olmama veya zayıf bir tahkîke sâhip olma gibi hâllerin marifete, ilmî sırlara mazhariyete ve vahyin mânâlarını fehmetmeye aykırı durumlar olduğunu belirtmektedir. Bunların hepsi, muhâtap olan kişi ile Kur'ân arasında birer perde oluşturmaktadır.[208] Süfyan es-Sevrî'nin (v. 161/777) "سَأَصْرِفُ عَنْ آيَاتِيَ الَّذِينَ يَتَكَبَّرُونَ فِي الأَرْضِ بِغَيْرِ الْحَقِّ"[209] ayetini: "*Onlardan Kur'ân anlayışını çekip alırım*" şeklinde açıklaması da yine onu anlamanın sadece Arabî ilimlerle ilgili olmadığına yapılan bir vurgudur.[210]

Tasavvuf büyükleri ayet ve hadîsten maksadın, onların zâhirî yönü olduğunu bilerek onların zâhirî hükümlerine tâbi olmuş; Allah'ın kelâmında, ümmetin üzerinde birleştiği mânânın dışına çkmamış, ona aykırı açıklamalarda bulunmamıştır. Bununla birlikte onlar, Yüce Allah'ın bazı özel kullarına birtakım sırlar ve incelikleri açtığını düşünmüştür. Bu sırlar ve incelikler nassın genel anlamına ek olarak kabul görmüş ve zâhiriyle çelişki içinde olmamış; aksine zâhiri her zaman teyit etmiştir. Bunlar ilâhî fütûhat olup hiçbir emir ve nehyi ortadan kaldırmadığı gibi onlara bir süs ve güzellik katan izahlardır.[211] Dolayısıyla, Kur'ân'ın sûfî yorumu esasen rûhî gerçekleşmeye dayanmaktadır. Sûfî tarafından bizzat yaşanan bu tecrübe; ayetlerin zâhirî ifâdesi tahtında gizil/örtük olarak mevcut olan, rûhî mânevî anlamlar ilham eden ve dolaysız olan bir entelektüel sezgi şeklinde dışarıya sunulmaktadır. Çünkü bir açıdan sembolik anlamlar olan işârî mânâlar, kendini okuyucuya açımlayan ve kabul ettiren zâhirî anlamın içinde zımnen bulunmaktadır. Rûhî tecrübenin bu dinamik karakteri, aynı zamanda sûfî tefsiri içsel bir tutarsızlıkla suçlayan itirazlara da cevap vermektedir.[212]

Farklı bir açıdan, aşkın olan Yüce Allah'ın isim ve sıfatlarına sınır tayin etmenin imkânsızlığı müsellemdir. Ayetlerin, O'nun "*Kelâm*" sıfatı ve "*Mütekellim*" isminin tecellîsi olarak nüzûl ettiği düşünülürse, onların ihtiva ettiği mânâlar için de sınır çizmek mümkün olmayacaktır. Bu bakış açısını benimseyenlere göre "İnsanlar, Allah'ın velî kullarının kalplerine açtığı enginlik ölçüsünde O'nun kelâmını anlayabilirler. Bu yüzden mahlûkun kavrayış yetisi, onun mânâsının sonuna erişemez. Zira mahlûkun idrâki sonradan yaratılmıştır."[213] Dolayısıyla birçok ulemânın, "Allah'ın

206 Süyûtî, *el-Fethu'l-Kebîr fî Dammi'z-Ziyâdeti ilâ Câmii's-Sağîr,* thk. Yusuf en-Nebhânî, Beyrut: Dâru'l-Fikr, 2003*,* II, 238; a.mlf., *el-İtkan,* IV, 215-216

207 Süyûtî, *el-İtkan,* IV, 215-216.

208 Zerkeşî, *el-Burhân,* II, 180-181.

209 A'râf, 7/146.

210 Süyûtî, *el-İtkan,* IV, 216.

211 İbn Acîbe, *Bahru'l-Medîd*, trc. Dilaver Selvi, I, 55 (Mütercimin mukaddimesi).

212 Bkz. Lory, *Kâşâni'ye Göre Kur'ân'ın Tasavvufi Tefsîri,* s. 18-20.

213 Öztürk, "Tefsîrde Zâhir-Bâtın Düalizmi", s. 102.

anlayış verdiği kimseler için Kur'ân'dan istihrâcı mümkün olmayan hiçbir şey yoktur." görüşünde olduğu belirtilmiştir.[214] Bunların yanı sıra, Kur'ân'ın dilsel bir metin olduğunu yok sayarak, hitabın anlamını olabildiğine genişletmenin, öznel ve aşırı yorum özgürlüğüne hizmet edebileceği riski de göz ardı edilmemelidir.[215] Bu sadette, yapılan yorumların en başta Kur'ân ve Sünnet'in genel çerçevesine aykırılık arz etmemesi esastır. Sûfîler de bunu benimsemiştir. Bu ilk şarttan sonra muhâtabın kabul etmesi yahut reddetmesi durumu devreye girecektir.

Şu hâlde Kur'ân lafızları mânevî makama göre rûh ve kalbe doğan ilhamlarla, açılan feyiz ve irfanla anlamlandırılmaya çalışıldığı zaman işârî tefsir yapılmış olur. Nitekim yukarıda kısmen belirtildiği gibi akıl, beş duyu organı, vahiy ve mütevatir haberin yanı sıra; keşf, ilham, mârifet, basiret, fetih, firâset, havâtır, ilm-i ledün, mükâşefe, müşâhede, muhâdese, rüya, tecellî, yakîn, vârid gibi mânevî yollar, tasavvuf ehlinin bilgi edinme yolları olagelmiştir.[216] Ayet lafızlarının yorumlanmasında da şüphesiz ki bu yolların etkisi mevcuttur.

Sûfîler işâret dilini sözlü ifâde aracı olan "ibâre"nin ötesinde bir ifâde biçimi olarak kullanmış, bu itibârla ilâhî hitabın dili için ilâhî boyut - beşerî boyut ayrımına gitmişlerdir. Esasen ilâhî dil sadece Kur'ân hitabında değil bütün varlıkta tecellî etmektedir. Nitekim Kur'ân mushafta yazılı olan kelimeler, varlık ise madde âlemiyle yazılmış olan kelimelerdir. Allah'ın varlık âlemindeki kelimeleri tükenmediği gibi, Kur'ân kelimeleri de sınırsız anlamlara işâret etmektedir. Bu gerçekten hareketle mutasavvıfların Kur'ân yorumlarının temelinde "ibâre"de gösterilen "işâret"ler anlayışı yatmaktadır. Bunun sebebi ise dilin zâhirinden, hitâbın bünyesindeki ilâhî dilin bâtınına nüfûz edebilmeleridir.[217]

Konuyla ilgili daha önce de kısaca değindiğimiz en önemli nokta şudur: Eğer işârî yorumlar "ayetlerin asıl anlamları" olarak kabul edilseydi, Kur'ân'ın sadece belli mânevî düzeydeki bir kısım eşhasa hitab ettiği de kabul edilmiş olurdu. Nitekim herkesin bu tür mânâları kavrayamadığı yahut buna ihtiyaç duymadığı ortadadır. Bu kabul ise bizi, Kur'ân'ın bütün asırlara ve bütün insanların anlayışına hitap edemeyen bir dilsel metin olduğu şeklinde yanlış bir sonuca götürürdü. Dolayısıyla aslolan şey zâhirin dışında kalan işârî anlamlar olsaydı, bu durum, insanlara rehber olsun diye gönderilen Kur'ân'ın asıl gâyesine ve hikmetine aykırı olurdu. Zira şüphesiz ki insanlara hidayet yolunu gösteren, onları zulümattan nura çıkarmak için gönderilen hikmet dolu bu *Kitab*,[218] insanlar onu anlayıp uygulasın diye indirilmiştir. Şu hâlde işârî tefsir erbâbının

214 Süyûtî, *el-İtkan,* IV, 30; a.mlf., *el-İklîl fî İstinbâti't-Te'vîl*, thk. Seyfüddin Abdülkadir el-Kâtib, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1981, s. 13.
215 Öztürk, "Tefsîrde Zâhir-Bâtın Düalizmi", s. 120.
216 Akpınar, "İşârî Tefsîr ve Kuşeyrî'nin Besmele Tefsîri", s. 61-62.
217 Nasr Hâmid Ebû Zeyd, "Sûfî Düşüncede Hakîkat - Dil İlişkisi Üzerine: İbn Arabî'de Dil, Varlık ve Kur'an", çev. Ömer Özsoy, *İslâmiyat*, 3 (1999), s. 18.
218 Bakara 2/2; Yûnus 10/1; İbrâhim 14/1; Lokmân 31/2.

Kur'ân'ın zâhirine muhalif olmaksızın ortaya koyduğu yorumlar tefsir ilmini zenginleştiren farklı renkler cümlesinden sayılmalıdır. Zaten hakîki tasavvuf ehlinin sâlim bir kafayla Kur'ân'a muhalefet içinde bulunması mümkün değildir.

Kısacası işârî mânâlar, Kur'ân'ın zâhiri üzerine oturmakta ve zâhir merkezine bağlı olarak derinleşmektedir. Yani ayetin bâtınî yönünü ortaya koyan işârî mânâ, zâhirî boyutunu ifâde eden sarîh mânânın varlığıyla ayakta durmaktadır. Nitekim zâhirî olmayan anlam çıkarılırken kullanılan sezgi merkezli basîret penceresi, zâhirî anlamı ortaya çıkaran aklî kudretle irtibat halindedir. Bu noktada *zâhir* ve *bâtın* kavramlarının, ifâde zorluğundan ortaya çıktığı da söylenebilir. "Ortada farklılık, aykırılık değil sadece amele dayalı feyiz ve mânevî zevkten kaynaklanan bir mesafe ve derinlik vardır." diyen Mustafa Aşkar'a göre bâtınî mânâ, ilk anda fark edilen zâhirî mânânın derinliğinden başka bir şey değildir.[219]

Yukarıda kaydedilen açıklamalardan da anlaşılacağı üzere sûfîler, Kur'ân ile amel etmeyi, onu derin ve ince bir kavrayışla anlamanın anahtarı olarak görmüştür. Onlara göre her bir ayetin, hatta her bir harfin altında gizlenmiş olan hazinelerin kendilerine açıldığı kimseler, ilimde yüksek payeye erişmenin gerçek anlamda hakkını verenlerdir.[220] O hâlde Kur'ân'ın tefsirine derinlemesine nüfûz edebilmek için kuru kuruya bir zâhirî ilmin kâfi olmadığı ortadadır. Onu doğru anlamak ve anlatabilmek için diğer bütün teknik şartlardan önce mânevî açıdan canlı ve hayattar bir ruh iklimine ve düşünce dünyasına sâhip olmak gerekmektedir. Bu ise ibâdet, takvâ, ihlâs, Allah'a yakınlık ve marifetullahta terakkî ile mümkün olabilecektir.

Ekrem Demirli'ye göre sûfîlerin yapmış olduğu işârî yorumların belirgin özellikleri şöyledir: a) İşarî yorumun maksadı pratik hayata yansıtmak yani amelî olanı nazarî olana tercih etmektir. Bilgi amele dönüştüğünde değerlidir. b) İşârî yorumun yöntemi kıyas (büyük âlem-küçük âlem benzerliği) veya ayetin zâhirin ötesindeki yorumudur. c) İşârî tefsirin alanı açısından yorum bazen fer' bazen de asıl olur. Örneğin Kuşeyrî fıkhın yorumunu asıl saydığı yerde tasavvufi yorumu fer' olarak ifâde etmiş; buna mukabil doğrudan ahlakî içerik taşıyan ayetlerde daha kesin bir üslupla yorum yapmıştır. Bu durum tasavvufa İslâmî ilimler arasında atfedilen yer ve o yerde sûfîlerin otorite sayılmasıyla ilgilidir.[221]

Bu değerlendirmeler ışığında işârî yorum geleneğinin İbnü'l-'Arabî ve takipçilerine iki temel miras bıraktığı söylenmektedir. İlki, yukarıda belirtildiği üzere ameli esas alarak bütün hükümlerin kişiselleştirilmesi ve özelleştirilmesi ilkesidir ki İbnü'l-'Arabî'yle birlikte büyük âlem - küçük âlem ilişkisi teorisiyle düzenli bir şekilde

219 Aşkar, *Tasavvuf Tarihi Literatürü*, s. 133.
220 Bkz. Ahmed Şerbâsî, *Hz. Peygamber'den Günümüze Tefsîr Ekolleri,* çev. Mustafa Özcan, İstanbul: Özgü Yay., 2010, s. 135.
221 Detaylı bilgi için bkz. Demirli, "Kuşeyrî'den İbnü'l-'Arabî'ye İşârî Yorumculuk Hakkında Bir Değerlendirme", s.127-131.

işlenmiştir. İkinci miras ise kelimelerin ikincil anlamlarına olduğu kadar ayetlerin zâhir, bâtın, had ve matla‘ gibi anlam derecelerine dikkat çekerek, Kur'ân yorumculuğunu zenginleştirme temayülüdür. Bu yaklaşım İbnü'l-'Arabî'nin yorum yönteminde belirgin bir şekilde gözlenmektedir. Gerçi bu yaklaşımın da tefsir ilmi içerisinde bilinen bir durum olduğu belirtilmiştir fakat burada dikkate değer husus, Hakîm et-Tirmizi'den itibâren bilindiği haliyle, idrâk vâsıtalarıyla ayetlerin anlam dereceleri arasında kurulan ilişkiydi. Nitekim sûfîler her ayetin zâhiri, bâtını, haddi ve matla‘ı olduğunu düşündükleri kadar ayetin farklı yönlerini anlamak için insanın farklı idrâk vâsıtalarından da söz etmişlerdir. Buradan çıkan sonuç ise insanın nasları, mânevî hayattaki kemâliyle orantılı bir şekilde anlayabilmesidir. Başka bir ifâdeyle, sûfîler amelin bilgiye vesile olabileceğini kavramış, dikkatleri ahlâkî hayata çekmiş, ahlâken olgunlaşılan ölçüde ayetlerin anlaşılabileceğini öğrenmişlerdir. Onlara göre "*Takvâ sâhibi olursanız, Allah size Furkan verir*."[222] veya "*Allah'tan sakınırsanız O size öğretir.*"[223] gibi ayetlerde amel-ilim ilişkisi amelin lehine olacak şekilde tespit edilmiştir.[224]

Davut Ağbal'ın tespitine göre ise İbnü'l-'Arabî'de belirginleşen metodik tavır, işârî yorumların, ayetin lafzındaki bir kapalılığı açıklama şeklinde gerçekleşmediğini göstermektedir. Bu hâliyle işârî tefsîr, -sûfî tecrübenin ifâdesi olması bakımından-, Kur'ân'dan anlam çıkarsamada Şâtıbî'nin tasnifindeki vücûdî i‘tibâra daha yakındır. Hatta işârî yorumlar büyük oranda vücûdî i‘tibârla eşitlenebilecek bir içeriğe sâhiptir. İkinci olarak, Kur'ân için söz konusu edilen zâhir-bâtın ikilisi, her ne kadar bu ayrıma dikkat çeken kesimlerin kendi konumlarını[225] sâbitlemek adına kullandığı bir argüman gibi değerlendirilmeye müsâit olsa da Bâtınî-İbâhî bakış açısının haricinde ve özellikle tasavvufî anlayışta Kur'ân yorumunun aslî ve fer'î unsurlarını ortaya koyar niteliktedir. "Zâhir olmadan bâtın olmaz" ve "zâhire uymayan bâtın bâtıldır" vurgusunun sürekli yapıldığı bir gelenek, sözü edilen durumun bir göstergesi kabul edilebilir; ancak yine sûfîlerden rivayet edilen, aslın ve fer‘in tersyüz edildiği, zâhirin kabuk bâtının öz olduğuna dâir görüşler, bir önceki durumla tezat içeren ifâdeler olarak görülebilmektedir. Bununla birlikte gerek doğuşundaki âmiller, gerekse tasavvufun diğer İslâmî ilimlere karşı söylemi dikkate alındığında, sözü edilen bu son argümanın, dinî yaşantıyı yahut Kur'ân yorumunu sadece zâhire indirgemenin ve onları içi boş söylemlere dönüştürmenin karşısında durduğu görülecektir.[226]

Son olarak şunu belirtmeliyiz ki "İşârî tefsir" şeklindeki bir isimlendirmeye klasik eserlerde rastlanmadığı görülmektedir. Karapınar bu adlandırmanın son zamanlarda, özellikle Muhammed Hüseyin ez-Zehebî'den (v. 1977) sonra yaygın olarak

222 Bkz. Enfâl 8/29.
223 Bkz. Bakara 2/282.
224 Demirli, "Kuşeyrî'den İbnü'l-'Arabî'ye İşârî Yorumculuk Hakkında Bir Değerlendirme", s. 130-131.
225 Ağbal, İbnü'l-'Arabî'nin İşârî Tefsir Anlayışının Fikrî Arka Planı", *Amasya İlahiyat Dergisi,* 8 (2017), s. 230.
226 Ağbal, "İbnü'l-'Arabî'nin İşârî Tefsir Anlayışının Fikrî Arka Planı", s. 231.

kullanılmaya başlandığını ifâde ederek bu tefsir/yorum türünü Câbirî (v. 2010) gibi müelliflerin hâlâ "Bâtınî yorum" içinde sunmaya çalıştıklarına dikkat çekmektedir.[227] Gördüğümüz kadarıyla bu yaygın kullanım Abdülazim ez-Zürkânî'nin (v. 1948) *Menâhil*'inde sûfîlerin yaptığı yorumları "*İşârî Tefsir*" başlığı altında incelemesinden sonra ortaya çıkmıştır.[228] Bu konu daha sonra detaylıca ele alınacaktır.

1.5. İşârî Tefsirin Makbûliyet Şartları

İslâm âlimleri işârî tefsirin kabul edilebilmesi için birtakım şartları taşıması gerektiğini belirtmiştir. Bunları ilk defa kimin ortaya koyduğu çok net değilse de zâhir anlamın ötesine geçen açıklamaların hangi şartlar altında kabul edileceğini dile getiren esaslar şeklinde ortaya çıktığı görülmektedir. Davut Ağbal'ın tespitine göre öne sürülen şartlar iyice tetkik edildiğinde ortaya çıkan tablonun, büyük ölçüde Şâtıbî'nin bâtınî yorumlarla ilgili bakış açısından etkilendiği hatta onun ışığında çizildiği anlaşılmaktadır. Şâtıbî bu tür yorumlar için Arap dilinden gözetilen maksatlara uygun düşecek şekilde zâhire uygun olmasını; başka bir yerde o mânânın doğruluğunu gösterecek bir nassın veya zâhir bir delâletin bulunmasını, bunun yanında bir muârızın olmamasını şart koşmaktadır. Ayrıca ayetle kastedilenin sadece bâtınî mânâ olduğunu iddia etmemek gerektiği ile ilgili ifâdeleri de dikkate alındığında onun bu şartların oluşumundaki etkisi daha da netleşmektedir. Bu arada İbn Teymiyye'nin fikrî duruşunun gerek Şâtıbî gerekse Teftâzânî'nin görüşlerine etki ettiği de muhakkaktır.[229]

İşârî tefsirle ilgili hemen her çalışmada birbirinin tekrarı olan dört-beş şartın zikredildiği görülmektedir. Bu şartların ilk olarak muhtemelen İbn Teymiyye'nin öğrencisi İbn Kayyim el-Cevziyye (v. 751/1350) tarafından ortaya atılmış olduğunu belirten Mehmet Yıldız; bunların bizzat İbn Kayyim tarafından mı konulduğu, yoksa onun bu şartları seleflerinden mi aldığı hakkında herhangi bir mâlûmata ulaşamadığını söylemektedir. Eğer bu ihtimal vâki ise işârî tefsirin makbûliyeti açısından İbn Kayyim'in öne sürdüğü şartlara zaman içinde eklemelerin yapıldığı da anlaşılmaktadır.[230]

Gördüğümüz kadarıyla bahsi geçen şartlar farklı eserlerde farklı sayılarda ve biçimlerde ifâde edilmiştir. Bunları aşağıdaki maddelerde toplayarak özetlemek mümkündür:

227 Karapınar, "Hadîs Şerhlerinde Kullanılan Yorumlama Biçimleri", s. 63.
228 Bkz. Zürkânî, *Menâhil,* II, 78-79.
229 Bkz. Ağbal, "İbnü'l-'Arabî'nin İşârî Tefsir Anlayışının Fikrî Arka Planı", s. 233-234.
230 Mehmet Yıldız, "İşârî Tefsirin Kabul Şartları Bağlamında Cemâl-i Halvetî'nin Kısa Sûrelere Getirdiği Yorumlar", *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, 33 (2014), s. 47.

a) İşarî mânânın zâhirî-sarîh mânâya aykırı olmaması gerekir.

b) Başka bir yerde bu mânânın doğruluğunu teyit eden şer'î bir delilin bulunması gerekir.

c) Yapılan tefsire şer'î ve aklî bir muârızın bulunmaması gerekir.

d) Yapılan tefsirin, ayet lafzının içermesi mümkün olmayacak derecede uzak ve zayıf olmaması gerekir. (Örneğin, "وَوَرِثَ سُلَيْمَانُ دَاوُدَ"[231] ayetini, "İmam Ali'nin, ilimde Hz. Peygamber'e varis olduğu" şeklinde yorumlamak veya "وَإِنَّ الله لَمَعَ الْمُحْسِنِينَ"[232] ayetinde geçen "لَمَعَ" lafzını mazi fiil, "الْمُحْسِنِينَ" kelimesini de onun mefulü kabul ederek tefsir etmek bu şarta aykırıdır.)

e) Ayetten muradın sadece işârî mânâ olduğu ileri sürülerek sarîh mânânın yok sayılmaması gerekir.

f) Yapılan tefsirin Müslümanların zihnini karıştıracak şüpheler taşımaması gerekir.

g) Yapılan tefsirin herhangi bir meslek, meşrep, mezhep taassubu üzerine binâ edilmemesi gerekir.

Bu şartları taşımayan ve nefsânî arzulara göre yapılmış olan işârî tefsirlerin makbûl olmadığı ve Müslümanların bundan men edildiği söylenmiştir.[233]

Esasen işârî tefsirin daha ziyâde kalbe doğan feyiz ve tecellîlerle ilgisi düşünülürse, yukarıda zikredilen şartların işârî tefsirin mâhiyetine köken itibârıyla aykırı olduğu ve durumu içinden çıkılmaz bir hâle getirdiği görülecektir. Bir diğer anlatımla, yapılan işârî izahatın mânevî bir arınma ve ilahî ilme mazhariyet sonucu ortaya çıktığı varsayıldığında, öne sürülen şartların bazıları anlamını yitirmektedir. Söz gelimi eğer bir ayete verilen işârî mânâ, o ayet lafzının sarîh anlamına ters düşmeyecekse, bu mânâ zaten sarîh tefsir cümlesinden olacaktır. Onun işârî mânâ sayılmasına da gerek kalmayacaktır.[234] Kezâ Kur'ân'ın başka bir yerinde, verilen işârî mânânın doğru olduğunu gösteren bir delilin bulunması gerektiğinin şart

231 Neml 27/16: "*Ve Süleyman Davud'a varis oldu*"

232 Ankebut 29/69: *"...Allah elbette muhsin olanlar ile beraberdir."*

233 Bkz. İbn Kayyim, *et-Tibyân fî Aksâmi'l-Kurân,* thk. Muhammed Hâmid el-Fakiy, Beyrut: Dârü'l-Marife, tsz., s. 79; Şâtıbî, *el-Muvâfakât,* IV, 232; Zürkânî, *Menâhil,* II, 69; Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-Müfessirun,* II, 377; İbn Bâdîs, *Tefsîru İbn Bâdîs (Fî Mecâlîsi't-Tezkîr Min Kelâmi'l-Hakîmi'l-Habîr),* thk. Ahmed Şemsüddin, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1995, s. 267; Rûmî, *İtticâhât,* I, 374; Karaçam, *En Büyük Mucize*, s. 299; Ateş, *İşârî Tefsîr Okulu*, s. 21; Kırca, *Kur'ân'a Yönelişler*, s. 139; Güllüce, *Kur'ân Açısından Mesnevi*, s. 32; Demirci, *Tefsîr Tarihi*, s. 213; Çelik, *Kur'ân'a İşârî Yaklaşımlar,* s. 54-55 (Bu şartlar işârî hadîs yorumları için de geçerlidir. bkz. Karapınar, *Muhaddis Sûfîlerin Hadîs Usulü*, s. 328-329; "Rivayetlerde İşârî Yorum", *Hadîs Tetkikleri Dergisi*, 5/2 (2007), s. 102).

234 Bkz. Demirci, *Tefsîr Tarihi*, s. 213; Polat, "İşârî Tefsîrin Kabul Şartları Çerçevesinde 'Fîhi Ma Fîh'te Yer Alan Kur'ân Yorumlarının Kritiği", *Uluslararası Mevlâna ve Mevlevîlik Sempozyumu, Bildiriler-I*, Şanlıurfa: 2007, s. 367.

koşulması da aynı minvaldedir.[235] Bu meyânda Muhsin Demirci'nin konuyla ilgili olarak vardığı netice, "Uygulanabilirliği olmayan birtakım şartlar ileri sürmektense; Kur'ân bütünlüğünü ve sahîh sünneti esas alarak, aşırı te'vîllere kaçmadan, akla ve mantık kaidelerine de muhalefet etmeden, bazı işârî yorumlara gidilebileceğini söylemek daha isabetlidir."[236] şeklindedir. Bizce de bu kanaat isabetli görünmektedir. Nitekim bir ayetle ilgili işârî yoruma yine aynı ayetin yahut başka bir ayetin sarîh lafzından delil istenmesi, her şeyden önce bu tür bir izah ameliyesinin tabiatına aykırıdır. Burada şart koşulması gereken şeyin genel çerçevede Kur'ân-Sünnet eksenine aykırılık içermeme olduğu konusunda ise bir tereddüt yoktur. Yani yapılan açıklamanın mutlak sûrette şer'î esaslara aykırı olmaması lazımdır.

İbnü'l-'Arabî'nin işârî tefsir metodu ışığında konuyu analiz eden Davut Ağbal da makbûliyet şartı olarak öne sürülen maddelerin, aslında sûfî için işârî yorumların nasıl yapılması gerektiğiyle ilgili bir anlam ifâde etmediğine dikkat çekmektedir. Zîrâ sözü edilen şartlar Kur'ân'ın lafızlarıyla alâkalı iken sûfîlerin yorumları onun fiilî bir metin şeklinde değerlendirilmesiyle ilgilidir. Söylenen kadar söylenmeyeni keşfetmenin, yani geçmiş ve şimdinin sınırlarını aşarak geleceğe yönelmenin gerekliliğini vurgulamaya dayanmaktadır. Bundan dolayı sûfî yorumlar zamansal ve mekânsal yokluk düşüncesinin bir gereği olarak, teorisi mümkün olmayan bir anlama faaliyetine işâret eder.[237]

Kanaatimizce işârî mânânın zâhirî-sarîh mânâya aykırı olmaması şartı; pek çok noktada olduğu gibi daha ziyâde sapkın Bâtınî fırkaların zâhir-i şeriatı tahribe yeltenen yorumlarına yöneliktir. Yani söz gelimi ayetin zâhiri namazı emrediyorsa, çeşitli yorumlar yapılarak namaz kılmaya gerek yoktur denilemez; ayetin zâhiri zinadan uzak durulmasını emrediyorsa, yorumlama sûretiyle bu fiil meşrû kılınamaz; ayetin zâhiri haccın çeşitli menâsikinden bahsediyor, Kâbe'yi tavaf etmeyi emrediyorsa bunlar yorumlanarak hac farizası ortadan kaldırılamaz. İşârî mânânın doğruluğunu teyit eden şer'î bir delilin bulunması ve yorumun zihinleri karıştıracak şüpheler içermemesi şartları da yine aynı minvalde olsa gerektir. Yani ne türlü bir yorum yapılırsa yapılsın İslâm şeriatına aykırı olmaması esastır. Bu da o yoruma doğrudan yahut dolaylı yoldan şer'î bir delilin bulunabileceği anlamına gelir. Kezâ yapılan tefsire şer'î ve aklî bir muârızın bulunmaması, ayet lafzının içermesi imkânsız yorumların merdûd sayılması, muradın sadece işârî mânâ olduğu iddialarının reddedilmesi gibi şartlar da istismarcılara karşı tedbir noktasında öne sürüldüğü anlaşılan meşrû ve gerekli şartlardır. O hâlde işârî yorum, Kur'ân'la muhâtap olan müminin gönlüne doğan öznel anlamlardır. İslâm şeriatına aykırılık içermediği müddetçe bunların birer sübjektif yorum olarak meşrûiyet alanında olduğu söylenebilir.

---

235 Bkz. Demirci, *Tefsîr Tarihi*, s. 214.
236 Demirci, *Tefsîr Tarihi*, s. 214.
237 Bkz. Ağbal, "İbnü'l-'Arabî'nin İşârî Tefsir Anlayışının Fikrî Arka Planı", s. 234-235.

Bazı sûfîler, doğrudan Allah tarafından bahşedilen marifetin, yani bir bakıma bâtınî bilginin nakil ve akıl yoluyla edinilen zâhirî bilgilerden daha üstün olduğunu söylemiştir. Bu da zâhirî bilgilerin önemsenmediği şeklinde anlaşılmaya müsâit görünmektedir. Hâlbuki sûfîler marifetin nakil ve akıl yoluyla elde edilen bilgileri geçersiz kılmadığını ve onların değerini azaltmadığını ifâde etmiş, aksine marifetin sağlıklı ve geçerli olması için *Kur'ân*'a ve *Hadîs*'e aykırı düşmemesini şart koşmuşlardır. Zünnûn el-Mısrî marifet nurunun takvâ nurunu söndürmemesi, zâhirî ilme aykırı düşen bâtınî bir ilimden söz edilmemesi ve ilâhî lütufların Allah'ın mahremiyet perdelerini yırtmaya sebep olmaması gerektiğini söylemiştir. Ebû Saîd el-Harrâz, zâhirî ve şer'î hükümlere aykırı düşen bütün bâtınî bilgileri ilke olarak geçersiz saymış, Ebû Süleyman ed-Dârânî marifetin sağlıklı olduğuna Kur'ân ve hadisin şahitlik etmesini şart koşmuş, Cüneyd el-Bağdâdî ise sadece Kur'ân ve Sünnet çerçevesindeki marifetin geçerli olduğunu vurgulamıştır.[238]

Öte yandan kanaatimizce bir tefsirin/izahın makbûl olması; onun muhakkak sûrette kabul edilmesinin gerekli olduğunu değil, reddedilmesine gerek olmadığını ifâde etmektedir. Reddedilmesinin gerekmemesi, işârî tefsirin kalbî ve ilhâmî bir mâhiyet arz etmesi; kişinin Kur'ân'la ve dolayısıyla Rabbiyle kurduğu irtibatın bir sonucu olarak ortaya çıkması münâsebetiyledir. Bu durumda İslâmî/Şer'î sınırlar dâhilinde olduğu müddetçe -ki hak yolda yürüme gayretinde olanlar için aksi düşünülemez- işârî mânâyı müşâhede eden yahut aklî ve kalbî olarak böyle bir mazhariyet yaşayan fert, gördüğü ve zevk ettiği anlamın doğru olduğuna kanaat getirip ona sarılabilir. Buna karşın başka kimseleri, yaptığı tefsiri/yorumu kabul etmeye zorlayamaz. O hâlde muhâtaplar kabul ve red konusunda özgürdür. Şunu da önemle belirtmek gerekir ki ön şart itibârıyla şer'î sınırlar dâhilinde olan yorumların reddi, ancak yapılan izahı isabetli bulmamak ve ona katılmamak şeklinde tezâhür edebilir. Zira öznel ve sübjektif olduğu için, verilen işârî anlamın bizâtihi reddi mümkün değildir. Temsilde hata olmaz; bu tıpkı sâdık bir rüyaya mazhar olduğunu söyleyen kimseye "Hayır sen böyle bir rüya görmedin!" demek gibidir. Oysaki bir kimsenin rüya görüp görmediği konusunda ve eğer görmüşse ne gördüğü konusunda başkasının hüküm vermesi olanaksızdır. İlhama mazhariyet, mânevî âlemlerde ikrâm edilen müşâhede ve mükâşefe, kalbe damlayan feyiz, bir şeyi kasıt ve ihtiyar olmaksızın birdenbire kavrama (hads/aklî sezgi[239]) gibi unsurlar da böyledir. Tabii ki neticede bunların hepsine beşerî duyguların, hata ve eksikliklerin karışması mümkündür; zira işârî tefsir ve izah sâhiplerinin ismet sıfatı bulunmamaktadır. Bu da muhâtapların, yapılan açıklama ve yorumlara katılma yahut katılmama özgürlüğünün olduğu anlamına gelir. Bu arada analoji/itibâr yöntemi kullanılarak yapılan izahlar bazen ilhamdan ziyâde akıl ve tefekkür temelli bir faaliyet görünümü arz etmektedir. Öte yandan kişiye ayetin zâhirinin itibârî açıdan neye

238 Uludağ, "Mârifet", *DİA,* XXVIII, 56.
239 Detaylı bilgi için bkz. Hayati Hökelekli, "Hads", *DİA,* XV, 68-69.

karşılık geldiğinin ilham edilmesinin de imkân dâhilinde olduğu unutulmamalıdır. Şeriata muhalefet arz ettiği kesin olan yorumların ise pek tabii reddedileceği izahtan vârestedir.

et-Tefsîr ve'l-Müfessirûn'un müellifi Zehebî'nin yaklaşımı da yukarıda belirttiğimiz eksendedir. O, işârî tefsirin kabul şartlarını sıraladıktan sonra, bu şartları ihtiva eden izahların "makbûl" addedilmesini; onların reddedilmemesi şeklinde değerlendirmektedir. Yoksa makbûl demek, yapılan işârî te'vîllerin muhakkak sûrette kabul edileceği anlamına gelmez. Bunları reddetmemenin sebebi ise genel anlamda Kur'ân'ın zâhirine aykırı olmamalarından, aşırı ve sapkın yorumlar içermemelerinden ve nihayet İslâmî esaslarla ve şer'î ahkâm ile ters düşüp onlarla çatışmamalarından dolayıdır. Kezâ bunların herkes tarafından kabulünün gerekmemesinin sebebi ise bu tür açıklamaların vicdâniyat kabîlinden olması münâsebetiyledir. Zira vicdâniyat herhangi bir delil üzere ayakta durmadığı gibi bir burhana da dayanmamaktadır. Bu tür mânâlar, onları kendi iç dünyasında hisseden sûfî ile Rabbi arasında bir sırdır. Başkalarını da aynı şeyi kabule zorlamamak şartıyla, bu mânâları hisseden kimse, onları makbûl sayarak muktezasınca amel edebilir.[240]

Netice itibârıyla bir ayete verilen işârî anlamın, özelde o ayetin, genelde bütün ayetlerin verdiği mesajlar bütününe aykırı olmaması, yani Kur'ân'la çelişmemesi en önemli şarttır denilebilir. Diğer bir deyişle, İslâm'ın rûhuna aykırı olmayan yorumların reddini gerektiren bir sebep bulunmamaktadır. Nitekim bu çerçevede yapılmış olan bir işârî yorum, o yorumu yapan müfessirin kendi kanaatidir ve sübjektiftir. Şahsî kanaatlere itiraz etmenin gerekmediği de açıktır. Şayet yapılan işârî tefsir, zâhir ve sarîh mânâyı destekleyerek ayetin daha iyi anlaşılmasını sağlıyorsa, o zaman zaten hiç kimse için problem yok demektir. Hasan Abbâs Zeki'nin şu ifâdesi konuyu net bir biçimde özetlemektedir:

> *Sûfîler zevk ettikleri mânâların, murad olan tek anlam olduğunu iddia etmezler. Teşrîin temeli olan zâhirî tefsiri kabul ve ikrar ettikten sonra, zevk ettikleri anlamları Allah'tan kendilerine birer işâret olarak kabul ederler. Bu nedenle, kendi mezâklarını yegâne tefsir kabul etmedikleri ve zâhirî tefsiri ikrâr ettikleri sürece; onların zevken gördükleri mânâları inkâr etmek isteyen ve bunları Allah'ın kelâmını mecrâsından çıkaran birer sapma olarak gören muterizlerin bu tutumlarının yersiz olduğu ortaya çıkmaktadır. (…) Onlar zâhir mânâları zâhirleri üzere kabul eder bununla birlikte Allah'ın onlara ifhâm ettiğini de fehmederler.*[241]

Kezâ Mehmet Zeki Süslü'ye ait aşağıda gelecek olan ifâdeler de aynı minvalde isabetli tespitleri; bunun yanında işârî yorumların bazen zâhirî anlama benzetilerek

---

240 Zehebî, *et-Tefsir ve'l-Müfessirun*, II, 280.
241 Ebu'l-Abbas Ahmed b. Muhammed İbn Acîbe, *el-Bahru'l-Medîd fî Tefsîri'l-Kur'âni'l-Mecîd,* thk. Ahmed Abdullah el-Kureşî Ruslân, Kahire: b.y., 1997, I, 9. (Eserin mukaddimesi)

yapıldığı ve bu açıdan kimi zaman bazı müfessirlerin müşterek yaklaşımlarından da söz edilebileceğine dâir bir saptamayı yansıtmaktadır:

> *Sûfîler, ayetlere verdikleri anlamların "Kur'ân'dan kalplerine doğan mânâlar" olduğunu söylemekte, dolayısıyla bu bilgileri keşf ile elde ettiklerini ifâde etmektedirler. Öte yandan onlar keşfen elde ettikleri mâlumatın, ilgili ayetlerin tefsîri olduğunu iddia etmemişler, ilahî hitabın sevk gâyesinin sadece keşf ile elde edilen anlamlardan ibâret olmadığını vurgulamışlardır. Bu bağlamda onlar ayetler hakkında yaptıkları yorumları işâret olarak adlandırmış ve bunların ayetin zâhirî mânâsının önüne geçmediğini özellikle belirtmişlerdir. Zira sûfîler sünnî akideye uygun olarak Kur'ân'ı zâhirine aykırı şekilde yorumlamanın ilhad olduğunu kabul etmişlerdir. Bu sebeple onlar yapmış oldukları yorumların ayetin zâhiri mânâsıyla ilişkisini kurmaya çalışmışlardır. Söz konusu ilişki ise genel olarak benzetme esasına dayanmaktadır. Dolayısıyla zâhiri mânâya bir veya birden fazla yönden benzerlik gösteren tasavvufî kavramlar muhtelif müfessirler tarafından işârî yorumlara konu olmuşlardır. Nitekim tasavvufî tefsîr faaliyetinde bulunan pek çok müfessirin ayetlerdeki beyt, arz ve bahr kelimelerini kalbe, şems ve nehâr kelimelerini rûha, kâfir ve tâğût kelimelerini nefse benzetmeleri, işârî tefsîrlerde müşterek yorumların bulunduğunun bir göstergesi olarak kabul edilebilir.*[242]

Tefsir tarihinde de pratik yaklaşımın yukarıda genel hatlarını belirlemeye çalıştığımız çerçeve içinde cereyan ettiği anlaşılmaktadır. Mehmet Paçacı'ya göre tarihte genel anlamda "Bâtınîler" diye bilinen sapkın fırkaların, bâtınî yöntemle oluşturdukları sapkın din anlayışını destekleyen Kur'ân yorumları meşrûiyet sınırları dışında tutulurken; yine aynı yöntemle yazılmış dahi olsa Sünnî görüşü yansıtan ve ideolojik olarak paradigma içinde kaldığı kabul edilen işârî tefsir ürünleri genel anlamda meşrû kabul edilmiştir.[243] Burada bir kayıt düşülmesi gerekmektedir ki o da kanaatimizce bahsi geçen iki ucun aynı yöntemi kullandığını söylemenin isabetli olmadığıdır. Zira zâhir anlamın ötesine geçme bakımından aynı gibi görünse de bunun yöntem aynılığı olduğunu söylemek imkânsızdır. Gerçek şu ki Bâtınîleri mülhid kılan şey; ayetin zâhirini inkâr etmeleri, İslâm'ı tağyir ve tahrip etmeye çalışmaları ve Kur'ân'ın ancak muallimin bilebileceği bâtınî (alegorik) bir anlamla tefsir edilebileceğini iddia etmeleridir. Yapılan bu faaliyetin İslâm şeriatıyla taban tabana zıt olduğu âşikârdır. Bazı tasavvuf ehlinin zâhir anlamı esas alarak, onunla mutlak mânâda amel ederek ve bu anlam ile birlikte ayette sülûk ehlinin keşfedeceği bazı gizli inceliklere işâretler

242 Mehmet Zeki Süslü, "Tasavvufî Tefsîrlerde Müşterek Yorumlar - Nefs, Kalp ve Ruh'a İşaret Ettiği İddia Edilen Kur'ân Kelimeleri Bağlamında Bir Çalışma", *Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 24 (2016), s. 128. Ayrıca bkz. Abdurrahman Aydın, "Sema ve Arz Kavramlarının İşârî Tefsîrlerdeki Yorumlarına İlişkin Bir Analiz", *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi,* 7/2 (2020), s. 1348-1362.

243 Paçacı, *Çağdaş Dönemde Kur'ân'a ve Tefsire Ne oldu?*, s. 62.

bulunduğunu söylemesinde ise İslâm şerîatı, iman esasları ve irfânî gelenek açısından bir yanlışlık bulunmamaktadır.[244]

1.6. Tasavvuf ve Tefsir'in Tasavvufî Boyutu

Tasavvufun burada vurgulamaya çalışacağımız çeşitli yönlerinin birkaç sayfaya sığmayacağı ve konuyla ilgili binlerce eserin telif edilmiş olduğu ehline mâlumdur. Böyle bir başlık kullanmamızın sebebi, işârî tefsirin tasavvufî tefsiri içine alan daha geniş bir kapsama sâhip oluşudur. Diğer bir deyişle tasavvufî yorumlar aynı zamanda işârî kapsamında iken, her işârî yorum tasavvuf eksenli olmayabilir. Aşağıdaki başlıkları altında tasavvufa ve tefsirin tasavvufî boyutunu dâir bazı mücmel bilgiler sunulacaktır.

1.6.1. Tasavvuf ve Sûfî/Mutasavvıf Kavramları

Tasavvufla ilgili çok çeşitli tarifler yapılmıştır. Tasavvufun mânevî bir hayat tarzı olarak özelliklerini, Kitap ve Sünnet'le irtibâtını, kulun Allah'la ve mâsivâ ile ilişkilerini; kalp temizliği, nefis terbiyesi, güzel ahlâk gibi işlevlerini; sûfînin niteliklerini ve görevlerini belirten bu tariflerin bine kadar çıktığı söylenmektedir. Tanımların çeşitliliği önemli ölçüde tanımı yapan sûfînin o anki mânevî hali ve mertebesiyle ilgilidir. Bu sebeple tariflerin sayısının sûfîlerin sayısı kadar çok olduğu belirtilmektedir.[245]

Ebu'l-'Alâ Afîfî tasavvuf ve sûfî terimlerinin ne ifâde ettiğine dâir, kronolojik olarak Ma'rûf el-Kerhî'den (v. 200/815) Ebu'l-Hasan el-Harakânî'ye (v. 425/1034) uzanan çizgide birçok sûfînin yaptığı 65 adet tarifi sıralamıştır. Kerhî öncesi sûfîlerden intikal eden net bir tarifin olmadığına dikkat çeken müellif, bu zaman diliminde yaşayan sûfîlerin ilgili söz ve düşüncelerini de kaydetmiştir. Müellif bunların toplamından tasavvufa dâir çıkardığı en yakın mânâyı öz-yapısı ve temeli itibârıyla "varlığını kaybetme" olarak açıklar. Tasavvuf kulun "ben"liğini kaybederek Allah'la yahut Allah'ta var olmasıdır. Yani müşahhas zâtından ve bu zâtın vasıf ve izlerinden geçip/fenâ bulup Allah'ta bâki olmasıdır. Tabi bu sonucun çıkarıldığı tarifler mânevî tecrübe bakımından yapılan tariflerdir. Allah'a ulaştıran bir yol olması hasebiyle yapılan tasavvuf tariflerinde ise sûfîyâne hayatın amelî yönü ile sûfîlerin icrâ etmesi gereken ibâdet, mücâhede ve riyâzât türlerine temas edilmektedir.[246]

Tasavvuf'u genel hatlarıyla belirleyen bir tarif, "*Nefsi, Allah'ın ondan istediklerine göre sevk etmek*" şeklinde yapılmıştır. Tasavvuf, kalbin münâcâtı, rûhun muhâdesesidir

244 Bkz. Süyûtî, *el-İtkan,* IV, 225; Paçacı, *Çağdaş Dönemde Kur'ân'a ve Tefsire Ne oldu?,* s. 147-148.
245 Reşat Öngören, "Tasavvuf", *DİA*, XL, 119.
246 Detaylı bilgi için bkz. Ebu'l-'Alâ Afîfî, *İslâm'da Mânevî Devrim Tasavvuf,* çev. H.İ. Kaçar - M. Sülün, İstanbul: Risâle Yay., 1996, s. 42-64.

(karşılıklı konuşma). Bu münâcâtta, temizlenmek isteyenler için tahâret, mânevî kirlerden ve pisliklerden arınmak isteyenler için tasaffî vardır. Söz konusu muhâdese, nur ve melâike semâsına urûc etmek, feyz ve ilham âlemine yükselmektir. Buradaki konuşma ve fısıldaşmadan kasıt, semâvâtın ve arzın melekûtuna nazar ile teemmül, tedebbür ve tefekkür etmektir. Cisim ve rûh ayrılmaz bir bütündür. Biri olmadan diğerinin temizliği imkânsızdır. Kim nefsi için tasaffî ve yükseliş arzu ederse, bedenî lezzet ve şehvetlerden uzak durması şarttır. O hâlde tasavvuf; fikir, amel, dirâset (çalışma, mütâlaa) ve sülûktur.[247]

"Tasavvuf" kelimesinin aslı hakkında çeşitli ihtimaller üzerinde durulmuş ve birçok yorum yapılmıştır. Bunlardan birkaçını şöyle özetleyebiliriz: Ebû Nu'aym el-İsfahânî (v. 430/1038) tasavvufun safâ ve vefâ kelimelerinin birleşiminden meydana geldiğini; bunun yanında zâhidlerin yedikleri çöl bitkisi olan *sufâne*den; kendisini Kâbe hizmetine adayan kabilenin adı olan Sûfe'den; Hakk'a boyun eğenlerin uzattıkları sûfetü'l-kafâ (ense saçı) terkibindeki "sûfe"den türetilmiş olabileceğini belirtmektedir. Kuşeyrî (v. 465/1073) ise tasavvufun Arapça bir kökten geldiğini, yani müştak olduğunu gösteren herhangi bir delile rastlanmadığını, câmid bir lakab olmasının daha uygun görülebileceğini söylemiştir.[248] Bazıları tasavvuf kelimesinin, "*yün*" anlamına gelen "*sûf*" kelimesinden türetildiğini belirtmiştir; çünkü sûfîlerin, diğer insanların süslü ve gösterişli elbiselerine muhalefet için zühd ve takvâya uygun olduğuna inandıkları yünlü libasları giydikleri söylenmektedir. En çok benimsenen ve dilbilgisi kaidelerine en çok uyan da bu görüştür. Kimilerine göre tasavvuf, "*safv*" kökünden gelmektedir. Rabbine karşı kalbinin zâhir ve bâtınını temizleyen kimsenin safâ-i kalbini, safvetini, duruluğunu ifâde eder. Kimileri ise bu ismin "*Suffe Ashâbı*" diye bilinen sahâbe-i kirâma nisbet edildiği kanaatindedir.[249]

İsmail Hakkı İzmirli "Sûfîyye"yi, "Ehl-i safvet ve safâ" tarifiyle açıklamıştır. "Mutasavvife" ise bu safvet ve safâya mütevassıl olan zevâttır. Bunlar birbiri yerine kullanılan iki kelimedir. Nefsini, menâsıb-ı dünya emeliyle sûfîyye ve mutasavvifeye benzeten ancak hakikatte öyle olmayanlara ise "mustasvife" denilmiştir. Kısa bir tarifle sûfîyye, "sâhib-i vusûl", mutasavvife "sâhib-i usûl", mustasvife ise "sâhib-i fuzûl"dur. Sûfîyye ve mutasavvifenin ilimlerine "tasavvuf" adı verilmiştir. Müslümanlar arasında zuhûr eden fitneler ve insanların ibâdet ve taatten uzaklaşmaları sûfîyyeyi müstakil bir fırka haline getirmiştir. Tasavvuf Kitap ve Sünnet'le mukayyet ve müşeyyeddir. Tasavvuf, sâlih amelleri çoğaltarak ahlâkı temizleyip arındırmak maksadıyla ortaya çıkmıştır. Sâlih ameller ve güzel ahlâk, ilâhî bilgilerin

247 Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-Müfessirûn,* II, 250. (Sûfî kimdir? Tasavvuf nedir? sorularına verilen cevaplarla ilgili detaylı bilgi için bkz. Yılmaz, *Ana Hatlarıyla Tasavvuf,* s. 27-53; Kara, *Tasavvuf ve Tarîkatlar,* s. 24-34.)

248 Öngören, "Tasavvuf", *DİA*, XL, 119.

249 Yılmaz, *Ana Hatlarıyla Tasavvuf,* s. 24-27; Kara, *Tasavvuf ve Tarîkatlar,* s. 23; Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-Müfessirûn,* II, 250.

(maârif-i ilâhiyye) berrak ve sâfî bir fehm ile idrâk edilmesi için zemin hazırlamaktadır. Neticede tasavvuf yoluyla dilin ötesinde bir dil, irfanın ötesinde bir irfan hâsıl olmuş, tahalluk ile başlayan süreç tahakkuka geçmiştir. Mücâhede, halvet ve zikir çoğunlukla hissî perdelerin açılarak ortadan kalkmasına, gayb âlemine ıttılaın müyesser oluşuna, ilâhî mevhibelerin ve sübhânî feyiz ve fetihlerin husûlüne vesile olmuştur. Yani tasavvufun evveli ilim, ortası amel, âhiri mevhibedir.[250]

Bazı sûfîler tasavvufun mâhiyetini farklı mertebelere göre açıklamıştır. Buna göre ilim mertebesinde tasavvuf kalbin bulanıklıktan arındırılması, yaratıklara karşı güzel muamelede bulunmak ve şer'î meselelerde Hz. Peygamber'e (s.a.s.) uymaktır. Hakikat mertebesinde tasavvuf mülkün yokluğu, sıfatlara kölelikten kurtuluş ve yaratıcı ile yetinmektir. Hak diliyle ifâde edilecek olursa tasavvuf Allah'ın insanları sıfatlarından arındırması, böylece onlara sûfî niteliğini kazandırmasıdır.[251]

Tasavvufun başlıca iki nevi ilme ayrıldığı belirtilmiştir. Bunlar tahalluk ve tahakkuk, muâmele ve mükâşefe, yahut ahlâk ve tevhîddir. Tahalluk kısmı tezhîb-i ahlâka, âdâb-ı din ile te'dîb-i nefse, ihlâs için nefsî murâkabe ve muhâsebeye âit bir ilim ve havass-ı ümmete mahsus bir usûl-i terbiyedir. Tahakkuk kısmı ise tahalluk ve tâlimden ayrı olup ilmi, hikmeti taahhüd; his ve aklın mâverâsında ulûm-i gaybiyeye dâir ulûm, maârif ve ahvâl ile hakikate ulaşmaktır ki tasavvufun aslı budur.[252]

Serî-i Sakatî'nin (v. 257 / 870) aşağıda kaydedilecek olan sözü, tasavvuf ehli âriflerin ortak görüşü olarak nitelenebilir. Ona göre tasavvuf üç sıfatın elde edilmesidir. a) Gerçek bir sûfînin marifet nuru verâ nurunu söndürmez yani onun marifeti arttkça takvâsı da artar ve şüpheli şeylerden çekinmesi daha fazla olur. b) Gerçek bir sûfî iç âleminde Kur'ân ve Sünnet'e ters düşen bir ilimden bahsetmez. c) Elde ettiği kerâmet türü hâller, gerçek bir sûfîyi Allah'ın haram kıldığı şeyleri işlemeye sevk etmez.[253]

İmam Şa'rânî (v. 973/1565) tasavvuf ilminin ancak Kur'ân ve Sünnet'e bağlı bir şekilde ihlâsla amel eden âriflerin kalbinde parlayan bir ilim olduğunu belirtmiştir. Ona göre bu ilim asla şeriatın (Kur'ân ve Sünnet'in) haricinde değildir; zira ârifler her an ancak şeriatla Allah'a vâsıl olan kimselerdir. Müellif devâmen şöyle demektedir:

> "Bazlarının bu ilimleri garip bulmalarının sebebi, tasavvufun şeriatın asıl kaynağından çktığını fark edemeyişlerindendir. Bunun için Cüneyd el-Bağdâdî, 'Bizim ilmimiz (tasavvuf) Kitap ve Sünnet'le çepeçevre kuşatılmıştır.' demiştir. Ârifler, şeriat ilminde derinlemesine pay sâhibi olmayan kimsenin, Allah yolunda örnek ve önder olamayacağı konusunda ittifak etmişlerdir."[254]

---

250 İzmirli, *Yeni İlm-i Kelâm,* s. 147-148.
251 Öngören, "Tasavvuf", *DİA*, XL, 119.
252 İzmirli, *Yeni İlm-i Kelâm,* s. 148.
253 İbn Acîbe, *Bahru'l-Medîd,* çev. Dilaver Selvi, I, 53 (Mütercimin mukaddimesi).
254 İbn Acîbe, *Bahru'l-Medîd,* çev. Dilaver Selvi, I, 53 (Mütercimin mukaddimesi).

Tasavvuf ilmi ikiye ayrıldığı gibi, sûfîler de ilim yolunda sülûk edenler ile mücerred zevk ve vecd yolunda sülûk edenler şeklinde ikiye ayrılmıştır. Birincisinde İslâm şeriatı üzere istikamet asıldır ve bu yol tehlikeden sâlimdir. İkinci yolun sâliklerinin amellerinde ciddiyet, zühdlerinde itina, seyr ü sülûklarında ihtimam vardır ancak mağlup oldukları mânevî hâllerden ötürü akaid konularında bir şüphenin vârid olduğunu göremezler hatta ma'bûdunu bilemeyecek hâle gelebilirler. Zülcenaheyn olanların yolu, eimme-i sûfîyyenin yolu olan evvelki tariktir. Kezâ diğer bir açıdan sûfîler; sûfîyye-i tahalluk, sûfîyye-i tahakkuk, sûfîyye-i rüsûm şeklinde üçe ayrılmıştır. İlk zümre ahlâk veya muâmele ilminin âlimidir. İkincisi tevhid veya mükâşefe ilminin âlimidir. Üçüncüsü ise sûfîyye-i sâdıkîne benzemek isteyen rüsûm ve vesâit erbâbıdır; tıpkı ulemâü'r-rüsûm gibi, bunlar da sûfîyyetü'r-rüsûmdur.[255]

Tariflerin genelinden anlaşılan o ki hakîki tasavvuf, bilgi ve araştırmadan ziyâde bizzat yaşanan bir hâli ifâde etmektedir. Bu nedenle nazarî ve amelî olarak iki kısımda incelenmiştir. Nazarî tasavvuf, tasavvufla ilgili tetkik ve araştırmalara dayanmaktadır. Amelî tasavvuf ise takvâ, zühd ve Allah'a tâat yolunda âdeta *fânî* olmaktır.[256] Nitekim Allah yolunda fenâya erildiği zaman asıl bekaya mazhar olunacaktır. Fenâ, Allah'ın sonsuz kudreti ve ezelî-ebedî varlığı karşısında kulun kendini "yok" sayması; beka ise bütün hükümlerde sadece Allah'ın varlığını müşâhede etmesi demektir. Ebû Ya'kûb Nehrecôrî'ye (v. 330/941) âit bu tarifi Muhyiddin İbnü'l-'Arabî (v. 638/1240) ve *Ta'rîfat*'ın müellifi Seyyid Şerif el-Cürcânî (v. 816/1413) de tasdik etmiştir.[257]

Ayetlerde ifâde edildiği üzere Allah'ın kullarını sevmesini sağlayan tövbe, temizlik, sabır, takvâ, ihsân, adalet, tevekkül gibi özellikler tasavvuf ehli tarafından seyr ü sülûk diye ifâde edilen ve bir mürşid-i kâmil rehberliğinde uygulanan eğitim sürecinde özenle gerçekleştirilmeye çalışılır; bunun sonucunda kul ile Allah arasında mânevî bir ilişki meydana gelir. Kalbi mânevî hastalıklardan kurtarma ve nefsi kötü huylardan arındırmanın amaçlandığı bu eğitim sırasında müridlerden farzlarla birlikte nâfile ibâdetleri de yapması, evrâd ve ezkârını kesinlikle ihmâl etmemesi istenir. Nitekim bir kudsî hadîste, "Kulum, üzerine farz kıldığım şeylerden daha iyi bir yolla bana yaklaşamaz. Kulum nâfilelerle de bana yaklaşmaya devam eder, nihayet ben onu severim. Ben onu sevince işiten kulağı, gören gözü, tutan eli, yürüyen ayağı olurum." (Buhârî, "Rikâk", 38) buyrulmuştur. Bu sebeple sûfîler, farzların yanı sıra nâfile ibâdetlerin sevgiyi ve Hakk'a yakınlığı daha ileri derecelere ulaştırdığını vurgulamıştır. Tasavvufî eğitimin sonucunda kişinin iman açısından yakîn elde etmesi, amel açısından ise ubûdiyyet makamına yükselerek kulluk görevlerini ihsân mertebesinde ifa etmesi hedeflenir. Öte yandan insanı maddeye ve nefsin arzularına yönelten makam

255 Detaylı bilgi için bkz. İzmirli, *Yeni İlm-i Kelâm,* s. 151-152.
256 Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-Müfessirûn,* II, 251.
257 Bkz. Kara, *Tasavvuf ve Tarîkatlar,* s. 126.

ve mevki hırsı, mal sevgisi, şehvet ve şöhret gibi duygu ve isteklerle ilgili bağlar tamamen ortadan kaldırılmadıkça tam anlamıyla Allah'a yönelip vuslata ermek mümkün görülmemiştir. Bu bakımdan tasavvuf "her şeyden alâkayı kesip Allah'la olmak" ve "Allah'ın sendeki seni öldürüp kendisiyle diri kılması" şeklinde tarif edilmiştir.[258]

Batı'da tasavvuf "kâinatın sırlarını, kanunlarını ve bunların üzerinde tasarruf etme yollarını öğreten akım" anlamında "theosophy" veya herhangi bir dinin derûnî, rûhânî yönünü belirten "mistisizm (mystisisme)" şeklinde algılanarak İslâm mistisizmi diye ifâde edilmiş, ancak tasavvufla mistisizm arasında belirgin farklar bulunduğunun anlaşılması üzerine "sufizm" kelimesi kullanılmaya başlanmıştır. Abdülvâhid Yahyâ (René Guénon [v.1951]) tasavvufun aktif biçimde icrâ edilen bir usûlünün oluşu; bir rehber (şeyh, mürşid) önderliğinde yaşanması; rehberlerin silsilelerinin Hz. Peygamber'e (s.a.s.) kadar varması; kişinin zevk, anlayış ve kavrayış seviyesine uygun bularak girdiği tasavvufî yolun (tarîkat) kendine mahsus âdâb, erkân ve ezkârının olması gibi özelliklerinden dolayı mistisizmden tamamen ayrı bir hayat tarzı sayıldığını ortaya koymuştur. Bundan dolayı Batı literatüründe artık "tasavvuf" kavramının kullanıldığı da görülmektedir.[259]

Tasavvufta Hz. Peygamber'in (s.a.s.) bazı sahâbîlere zikir telkin ettiğine inanılmaktadır. Bu zikir usûllerinin sonraki nesiller tarafından devam ettirilmesiyle zikir silsileleri meydana gelmiştir. Bunlardan Hz. Ali ve Hz. Ebû Bekir'e izâfe edilenler farklı kollarla günümüze kadar ulaşmıştır. Ammâr b. Yâsir, Habbâb b. Eret, Bilâl el-Habeşî, Suheyb b. Sinân, Selmân el-Fârisî, Ebû Zer el-Gıfârî, Abdullah İbn Ömer, Abdullah İbn Amr b. el-Âs, Osman b. Maz'ûn, Mikdâd b. Amr, Muâz b. Cebel, Ebu'd-Derdâ, Huzeyfe b. el-Yemân, Enes b. Mâlik gibi ibâdet ve zühd hayatıyla öne çıkan sahâbîler tasavvuf zincirinin ilk halkaları kabul edilmektedir. Veysel Karânî, Kümeyl b. Ziyâd, Ebû Müslim el-Havlânî, Rebî' b. Huseym, Saîd b. el-Müseyyeb, Saîd b. el-Cübeyr, Tâvûs b. Keysân, Hasan el-Basrî, Habîb el-Acemî, Muhammed b. Vâsi', Sâbit el-Bünânî, Mâlik b. Dînâr, Dâvûd et-Tâî, Abdülvâhid b. Zeyd, Şeybân er-Râî, Ebû Hâşim es-Sûfî, İbrâhim b. Edhem, Ebu'l-Abbas İbnü's-Semmâk, Râbia el-Adeviyye, Fudayl b. Iyâz, Şakîk-i Belhî, Ma'rûf el-Kerhî, Câbir b. Hayyân, Ebû Süleyman ed-Dârânî gibi âbid ve zâhidler ise ikinci halkayı oluşturmaktadır.[260]

Tasavvuf'un ne olduğunu ve ne olmadığını anlatmaya çalışan, tasavvuf ilmini bütün yönleriyle ortaya koyan en mühim kaynaklar şunlardır:

1) Ebû Nasr es-Serrâc'ın (v. 378/988) tasavvufu teorik olarak anlatan *el-Lüma'* adlı eseri.

---

258 Öngören, "Tasavvuf", *DİA*, XL, 120.

259 Öngören, "Tasavvuf", *DİA*, XL, 119. Ayrıca bkz. William Chittick, *Tasavvuf-Kısa Bir Giriş,* çev. Turan Koç, İstanbul: İz Yay., s. 35-37.

260 Öngören, "Tasavvuf", *DİA*, XL, 120.

2) Ebû Bekr el-Kelâbâzî'nin (v. 380/990) sûfîlerin akîdelerinden bahsettiği eseri *et-Taarruf*.

3) Ebû Abdurrahman es-Sülemî'nin (v. 412/1021) sahâbe ve tâbîûnu atlayarak 200/815 yılından sonra yaşamış olan tasavvuf büyüklerini anlattığı *Tabakâtu's-Sûfîyye* adlı eseri.

4) Abdülkerim el-Kuşeyrî'nin (v. 465/1073) teorik ve pratik tasavvufu bir arada sunan; aynı zamanda doksana yakın sûfînin biyografisini içeren eseri *er-Risâle*.

5) Ali b. Osman el-Cüllâbî el-Hücvîrî'nin (v. 470/1077) sahâbeden başlayarak seksen altı sûfînin fikir ve düşüncelerine yer verdiği Farsça eseri *Keşfü'l-Mahcûb*.[261]

1.6.2. Tasavvufta Bilgi Kaynakları ve İlim

Tarihsel sürece göz gezdirildiği zaman, akıl ve naklin ötesinde kalp kaynaklı bilgilere önem veren Sûfîyye ekolünün; meselelere sadece nas yani Kur'ân ve hadîs ile yaklaşan Selefiyye ve nassı esas almakla birlikte aklı da esaslı bir unsur olarak devreye sokan Kelâmiyye ile birlikte önemli bir yere sâhip olduğu görülmektedir.[262] Sûfîyye ekolünde, yani tasavvuf ilminde bilgi öteden beri iki kısma ayrılmıştır. Bunların ilki akıl ve duyularla elde edilen zâhirî bilgi; ikincisi ise keşf ve ilham ile elde edilen hakîki bilgidir. Bilginin en üst derecesi kabul edilen marifet, ancak keşf ve ilham ile elde edilebilir.[263] Yunus Emre'ye izâfe edilen ve ilahi olarak bestelenmiş meşhur bir şiirde "*Bu akl u fikr ile Mevlâ bulunmaz*" denilmesinin sebebi de marifetullah konusunda aklın ve onunla ilişkili zâhirî bilgilerin yetersizliğine yapılmış bir vurgu olmalıdır.

Kesbî bilgi ile ilhâmî bilginin farkı ve sûfîlerin buna bakış açısının ortaya konulması sadedinde İmam Gazzâlî'nin aşağıda özetlenmeye çalışılacak olan tespitlerinin son derece önemli olduğu kanaatindeyiz.

İmam Gazzâlî'ye göre kalbin, biri melekût âlemi de denilen Levh-i Mahfûz'a diğeri ise beş duyuya açık olan mülk ve şehâdet âlemine yönelik iki kapısı vardır. Melekût âlemine bakan kapının açılması ancak mânevî temizlikle ve Allah'ı zikretmekle mümkündür. Bu kapının açılmasıyla alınacak gayb ve melekût bilgilerine muttali olmadan Kur'ân'ın nurlarından istifâde yolu zorlaşır.[264] Kezâ kalp bütün eşyânın kendisine tecellî edebileceği bir ayna kabiliyetindedir. Bu ayna başta gaflet ve günahlar olmak üzere çeşitli sebeplerle söz konusu tecellîye mazhar olamaz. Yani bu maniler kalp aynası ile kıyamete kadar vukûa gelecek mukadderat-ı ilâhiyenin mevcut olduğu Levh-i Mahfûz arasında perde teşkil eder. Dolayısıyla kalp ile Levh-i Mahfûz

261 Küçük, *Tasavvuf Tarihine Giriş,* s. 26.
262 Kara, *Tasavvuf ve Tarîkatlar,* s. 18.
263 Bkz. Yıldırım, "Hadîsleri Anlamada İşârî Yorum", s. 19-20.
264 Necip Taylan, *Gazzâlî'nin Düşünce Sisteminin Temelleri,* İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Vakfı Yay., 1994, s. 104.

arasında perde oluşturan unsurlar ne kadar az olursa, oradan kalbe yansıyan ilim/bilgi de o kadar çok olacaktır. Bu bilgiler bazen uyku halinde tecellî eder ki insan, olacak bir şeyi evvelinde görür. Ölüm ile bu perde hepten kalkar. Allah'ın lütfuyla kimi zaman uyanıklık/yakaza durumunda da kalplere; bazen şimşek gibi parlak ve hızlı, bazen de nisbeten daha yavaş olmak üzere gayb perdesi arkasından akıl almaz ilimler açılır/yağar. İlham ile gelen ilim kesb ile elde edilen ilimden farklı değildir; ancak kalpteki perdenin kalkması açısından ilham ile kesb arasında fark vardır. Nitekim ilham kulun ihtiyarı ile değildir. Öte yandan kalbe yansıyan bilgi bakımından vahiy ile ilhamın farkı yoktur. Kalplerimize akan bilgi/ilim melekler vâsıtasıyla hâsıl olmaktadır; ancak vahyin farkı, bilgiyi getiren meleğin müşâhede edilmesidir. "وَمَا كَانَ لِبَشَرٍ أَنْ يُكَلِّمَهُ اللّٰهُ إِلَّا وَحْيًا أَوْ مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ أَوْ يُرْسِلَ رَسُولًا فَيُوحِيَ بِإِذْنِهِ مَا يَشَاءُ إِنَّهُ عَلِيٌّ حَكِيمٌ"[265] ayetinde de bu hakikate işâret vardır.[266]

İmam Gazzâlî bu şekilde bir temhidden sonra devamla, tasavvuf ehlinin ta'lîmî ilme değil ilhâmî ilme meylettiğini belirtmektedir. Bundan dolayıdır ki onlar ders alarak ilim elde etmek, musanniflerin eserlerinden ilim tahsil etmek, delil ve görüşleri araştırmak için çaba harcamazlar. Gerekli olan yolun nefisle mücâhede, mezmûm sıfatları yok etme, her şeyden alâkayı kesme ve nihayet bütün himmetiyle Yüce Allah'a yönelme olduğunu söylerler. Bu durum ortaya çıktığı zaman, Allah kulunun kalbine hâkim ve onu ilmin nurlarıyla aydınlatmaya kefil olur. Allah kalbe hâkim olduğunda ona rahmeti akıtır ve nur o kalpte parlar; göğüs genişler ve onda melekûtun sırları inkişâf eder. Böylelikle rahmetin lütfuyla kalbin yüzünden gaflet perdesi kalkar ve umûr-ı ilâhiyenin hakikatleri orada parlamaya başlar. Bu aşamada kula düşen şey kayıtsız şartsız bir tasfiye/mânevî temizlenmek, samimi bir istekle gayretini ortaya koymak, tam bir susamışlık halinde gelecek olan feyzi gözetleyip umut etmek ve devamlı intizar ile Allah'ın ona açtığı rahmete yönelmektir.[267]

Peygamberler ve velîlere hakikat inkişaf etmiş, onların kalpleri nurla dolmuştur. Bu mazhariyet tahsille, ders almakla, okuyup yazmakla değil dünyaya karşı zühd ile, onunla alâkalı şeylerden uzak durmakla, onun meşguliyetlerini kalpten silip atmakla ve Yüce Allah'a tam anlamıyla yönelmekle olmuştur.[268] Kezâ İmam Gazzâlî'ye göre Kur'ân, hidayet ve keşfin anahtarının takvâ olduğunu açıkça ifâde etmektedir. Bu anahtarla elde edilen, "هَذَا بَيَانٌ لِلنَّاسِ وَهُدًى وَمَوْعِظَةٌ لِلْمُتَّقِينَ"[269] gibi ayetlerde vurgulanan bir ilimdir ki taallüm edilmeksizin öğrenilmektedir. Örneğin Ebû Yezîd el-Bistâmî/Bâyezîd-i Bistâmî (v. 234/848 [?]) "Kitabı ezberleyen âlim değildir çünkü onu unuttuğu zaman tekrar câhil olacaktır. Ezberlemeye ve ders almaya muhtaç olmaksızın

265 Şûra 42/51.
266 Gazzâlî, *İhyâ*, III, 17-18.
267 Gazzâlî, *İhyâ*, III, 18-19.
268 Gazzâlî, *İhyâ*, III, 19.
269 Âl-i İmrân 3/138.

kişinin Rabbinden aldığı ilim ise rabbânî ilimdir ki 'وَعَلَّمْنَاهُ مِنْ لَدُنَّا عِلْمًا'[270] ayeti buna işâret etmektedir." demiştir. Esasen bütün ilimler O'nun katındandır ancak bazıları yaratılmışlardan alınan tâlim vâsıtasıyla ortaya çıkmaktadır ki bunlar ledünnî ilim değildir. Ledünnî ilim, bilinen bir haricî sebep olmaksızın kalbin sırrına açılan ilimdir. Zâhirî bir kesb olmaksızın kullara Yüce Allah tarafından ikrâm edilen ilme dâir pek çok ayet ve hadîs bulunmaktadır.[271]

İmam Gazzâlî naklî olan delilleri sıraladıktan sonra müşâhede ve tecrübeye dayanan sayısız örneğin olduğunu da belirtmektedir. Hz. Ebû Bekir'in ölüm döşeğindeyken kendinden sonra bir kız evladının dünyaya geleceğini haber vermesi; Hz. Ömer'in cuma hutbesi okuduğu esnâda, daha önce savaşa gönderdiği ordu komutanı Sâriye'ye seslenerek taktik vermesi ve onun bunu işiterek zaferi elde etmesi; Hz. Osman'ın, yanına gelen Enes b. Mâlik'in yolda önüne çıkan bir kadına göz ucuyla baktığını anlaması ve onu uyraması gibi hâdiseler kalbe açılan ilmin/bilginin örneklerindendir. Enes taaccüb ederek Hz. Osman'a "Peygamber'den (s.a.s.) sonra vahiy mi indirildi?" diye sorunca Hz. Osman'dan "Hayır ve lâkin basiret, burhan ve sadık firâset vardır." cevabını almıştır. Selef-i sâlihînden daha başka örnekleri de zikreden Gazzâlî, meşâyihin insanların düşüncelerini ve kalplerinden geçen şeyleri haber vermelerine dâir sayısız hâdisenin olduğunu; ayrıca Hızır'la görüşen ve ona sorular soranların, hâtif sesi işitenlerin ve daha pek çok şekilde kerâmet gösterenlerin olduğunu belirtmektedir. Bizzat kendi nefislerinde müşâhede etmedikleri için kerâmeti inkâr edenlere bunları anlatmanın bir fayda sağlamayacağına da dikkat çeken müellif, ayrıca bir şeyin aslını inkâr edenin, onun tafsilini de inkâr edeceğini söylemektedir.[272]

İmam Gazzâlî'nin ilgili izahatı esas alınarak yapılan bu özetten sonra tekrar tasavvufta bilgi ve ilim konusuna dönülecek olursa; Sehl et-Tüsterî âlim olan kişinin üç türlü ilminin olduğunu şu şekilde belirtmektedir: Zâhir ilmini bilir ve onu zâhir ehline dağıtır. Bâtın ilmini bilir ancak onu sadece ehline açar. Üçüncü tür ilim ise sadece kendisi ile Yüce Allah arasındadır ve bunu hiç kimseye izhâr etmez.[273] Sûfîlerin diğer bir tasnifine göre ilmin yine üçe ayrıldığından bahsedilmektedir. Şa'rânî'ye göre bunların ilki aklî delillere dayanan ve "Aklî ilimler" adı verilen zârurî ve bedîhî ilimlerdir. "Ahvâl ilmi" hisse ve zevke dayanan, yani bizâtihî iç âlemde tecrübe edilen ve aklın takdîrinden hariç olan ilimdir. "Esrâr ilmi" ise tavr-ı aklın fevkindedir; enbiyâ ve evliyâya mahsus ilham yoludur. Fikirle değil müşâhede ve sahîh ilham sonucu kazanılabilir.[274]

---

270 Kehf 18/65.
271 Bkz. Gazzâlî, *İhyâ*, III, 22-23.
272 Bkz. Gazzâlî, *İhyâ*, III, 23-25.
273 Gazzâlî, *İhyâ,* I, 100.
274 Abdülvehhâb eş-Şa'rânî, *el-Yevâkît ve'l-Cevâhir fî Beyâni Akâidi'l-Ekâbir,* Beyrut: Dâru Sâdır, 2003, s. 34.

Şa'rânî'den naklettiğimiz tasnif aslında İbnü'l-'Arabî'ye âittir. Birincisiyle sadece nazar, delil ve beş duyu organı vâsıtasıyla elde edilen birtakım mâlumata sâhip olunabilir. Ne ki İbnü'1-Arabî'nin esas ilgilendiği konu bu değildir. Zira o, aklî ilimlerle sırlar ilmi arasında bir yerde bulunan ahvâl ilimlerine ancak zevk yoluyla ulaşılabileceğini, bunların tarifinin ise mümkün olmadığını söylemektedir. Ahvâl ilimlerinin sâhipleri ehl-i tecârüb ve ehl-i kesbdirler. Tevâcüdden başlanarak elde edilen bu tarz vücûd bilgisi ahvâl ilimlerindendir. Vücûd bir sır olduğundan onun en üst derece bilgisine ancak sırlar ilmiyle ulaşılmaktadır. Bu ilim Rûhülkudüs'ün üflediği bir ilimdir ki ancak peygamberlerle velîlere mahsustur.[275]

Bütün bunlardan anlaşılan o ki sûfîler çeşitli riyâzet ve ibâdetler sonucunda, keşf ile ilhamı da kapsayan ve marifete çıkmak için basamak olan bir tür "*ledünnî*" ilme ulaşılabileceğini ve kendilerinin de buna ulaştıkları kanaatindedirler.[276] Sûfîler ilham kaynaklı bilgiyi aklî bilginin ötesinde görmüş; bunu herhangi bir delil ve tefekküre dayanmaksızın takvâ, riyâzet ve mücâhede sonucu kalpte âniden hâsıl olan bilgi olarak tarif etmişlerdir. Dolayısıyla ilhâmî bilgi sürekli değildir; bir anda kalpte husûle gelip kaybolan bilgidir.[277]

Burada dikkat edilmesi gereken en önemli nokta şudur ki bu tür ilme ve bu ilimle bir nevi aydınlanmaya mazhar olanlar, tasavvufun tetkik ve araştırmasını yapanlar değil onun amelî boyutunda derinleşenlerdir. Ledünnî ilmin ilâhî bir mevhîbe olduğunu belirten sûfîler, onun bir yönüyle gaybî ilimden olduğunu, fakat bunun "*Gaybı Allah'tan başka kimse bilmez*" ayetinin yasakladığı kısma girmediğini, çünkü bu ilme ulaşanlar, ona Allah'ın izni ve bildirmesiyle ulaştıklarını belirtmişlerdir.[278] Bu açıdan çeşitli zâhirî vâsıtalarla ulaşılan ilim "*beyân ilmi*"; keşfiyâta dayanan, iç âleme birdenbire ve vâsıtasız doğuveren ilim ise "*ayân ilmi*" olarak tarif edilmiştir.[279] Sûfîlerin, konuştuklarında kendi varlıklarıyla konuşmadıklarını, kendilerinde ilâhî tecellîlerin ve ilhamın zuhûr ettiğini söyleyen Cüneyd el-Bağdâdî'nin yaptığı vurgu da bu husustadır. Nitekim daha önce söylediği sözleri tekrar etmesi istendiği zaman, o buna muktedir olamayacağını belirtmiş, bunların kalbine doğan ilhamlar olduğunu dile getirmiş, ilham ürünü sözlerin kitaplardan ve öğrenme yoluyla elde edilemeyeceğini ifâde etmiştir.[280]

Fahruddin er-Râzî, Kehf sûresi 65. ayette yer alan "وَعَلَّمْنَاهُ مِنْ لَدُنَّا عِلْماً" ifâdesini açıklarken, Hızır (a.s.) olduğu tahmin edilen zâtın ilminin vâsıtasız bir şekilde ve tamamen Allah indinden verildiğine dikkat çekmektedir. Sûfîler de buna izâfeten

275 Mahmut Erol Kılıç, "İbnü'l-'Arabî, Muhyiddin", *DİA,* XX, 509.
276 Bkz. Ebû İsmail Abdullah İbn Muhammed el-Herevî, *Zemmü'l-Kelâm ve Ehluhu*, thk. Abdurrahman Abdülaziz eş-Şibl, Medîne: Mektebetü'l-Ulûm, 1998, s. 23, 76-77; Gazzâlî, *İhyâ*, III, 18-24; Dehlevî, *el-Fevzü'l-Kebîr,* s. 172-173; Karapınar, *Muhaddis Sûfîlerin Hadîs Usulü*, s. 118-126.
277 Özköse, "Tasavvuf Kültüründe Batın ve Batıni/Ledünni Bilgi Kavramlarının Referans Çerçevesi", s. 68.
278 Bkz. Süleyman Ateş, *Sülemî ve Tasavvufî Tefsîri,* İstanbul: Sönmez Neşriyat, 1969, s. 145; Dilaver Selvi, *Kur'ân ve Tasavvuf,* İstanbul: Şule Yay., 1997, s. 486.
279 İsmail Hakkı Bursevî, *Rûhu'l-Beyân,* Beyrut: Dâru'l-Fikr, tsz., VI, 326.
280 Özköse, "Tasavvuf Kültüründe Batın ve Batıni/Ledünni Bilgi Kavramlarının Referans Çerçevesi", s. 68.

mükâşefe yoluyla hâsıl olan ilimlere "الْعُلُومَ اللَّدُنِّيَّةَ : *ledünnî ilimler*" adını vermiştir. Ledünnî ilimleri ispat sadedinde "Şeyh Ebû Hâmid el-Gazzâlî"nin de bir risalesinin bulunduğunu belirten Râzî, bu konuda şu açıklamayı yapmaktadır:

> "Biz bir şeyi idrâk ettiğimizde veya bir hakikati tasavvur ettiğimizde ya onun üzerine bir hüküm bina ederiz ki bu tasdik, yahut onun üzerine hüküm bina etmeyiz ki bu da tasavvurdur. Bu iki kısma giren durumlardan her biri ya nazarîdir ki kesb ve istek olmaksızın hâsıl olur yahut kesbîdir ki çalışarak elde edilir. Nazarî ilimler çalışma ve talep olmaksızın rûhta ve akılda oluşur. Örneğin elem ve lezzeti, varlık ve yokluğu tasavvur etmemiz; nefiy ve ispatın bir arada olamayacağını, bir sayısının ikinin yarısı olduğunu tasdik etmemiz bu cümledendir. Kesbî ilimler ise ilkin nefiste/rûhta hâsıl olmayan, ancak o ilimlere ulaştıracak çalışmayı yapmakla elde edilebilecek ilimlerdir. Bunun da iki yolu vardır ki birinde nazarî ve bedîhî olan bilgiler bir araya getirilerek onların terkibinden bilinmeyen şeylere ulaşılır. Buna nazar, tefekkür, tedebbür, teemmül, terevvî, istidlâl gibi isimler verilmiştir. İkinci yol ise riyâzetler ve mânevî mücâhedelerle hissî ve hayalî kuvveleri zayıflatırken akıl kuvvesini güçlendirerek akıl cevherindeki ilâhî nurların parlamasını sağlamaktır. Böylece tefekkür ve teemmüle dâir herhangi bir vâsıta olmaksızın maârif hâsıl olur, ilimler/bilgiler kemâlini bulur. İşte bu 'Ledünnî ilim' diye isimlendirilmiştir. Cevherleri mâhiyet itibârıyla çeşitli olan nefs-i nâtıka/insan rûhu; şayet bedenî etkilerle ve cismânî çatışmalarla bağlantısını en aza indirmiş; aydın, nurânî, ilâhî, ulvî bir rûh olursa kudsî hakikatleri ve ilâhî nurları kabul etmek/algılamak için kesinlikle çok güçlü/şedîd bir kabiliyet ve meyil elde etmiş olur. O zaman da bu nurlar, kemâl derecesine göre gayb âleminden o rûha akar da akar. Ledünnî ilimden murad budur, 'آتَيْناهُ رَحْمَةً مِنْ عِنْدِنا وَعَلَّمْناهُ مِنْ لَدُنَّا عِلْماً' ayetinde kastedilen de budur. Özünü/cevherini saflaştırmayı başaramayan kimselerin nâkıs nefisleri/rûhları ise maârifi tahsil açısından idrâksiz olup ilmi ancak beşerî tavassutlarla, tâlim ve taallüm ile alabilirler. Birinci kısım ilimle ikinci kısım ilmin nisbeti koca bir güneşle cüz'î bir ışık parçası, koca bir denizle cüz'i bir su arkı, rûh-ı a'zam ile cüz'î rûhlar gibidir."[281]

Keşf ve ilhama dayanan bilginin bazı özellikleri şöyle sıralanmıştır: a) Keşf ve ilham yoluyla gelen bilgiler küllî/tümel bilgi değil, cüz'î/tikel; genel değil özel mâhiyettedir, yani sadece belli bir kişi, olay ve hâlle ilgilidir. b) Bu bilgiler bir kaide ve kanun niteliğinde olmadıklarından, bunlarda genelleme olmaz. Bireye ve kişiye özel olduklarından başkalarını bağlamaz. c) Gaypla ilgili olsun veya olmasın, keşf ve ilhamla hâsıl olan bilgi, şer'î bir hüküm niteliği taşımaz. Zira genel ve tümel olmadığı için herkesi ilgilendirmemektedir. d) Keşf ve ilham yoluyla gelen bilgiler, kesin bir şekilde emredici ve yasaklayıcı mâhiyette olmayıp inzâr, ikaz, tenbih, irşâd ve tavsiye niteliği taşıyabilir. e) Keşf ve ilham yoluyla gelen bilgiler objektif değil sübjektiftir. O mânevî hâli ve tecrübeyi yaşayan süjeye/özneye, yani kişinin

281 Râzî, *Mefâtîh,* XXI, 482-483.

kendisine mahsustur.[282] Bunlar aynı zamanda işârî tefsir kapsamında yapılan te'vîl ve yorumların da özellikleridir. O hâlde nasıl ki sâdık rüya, ona mazhar olan için hakikat iken diğer fertlere göre doğru olması muhtemel bir bilgiden/yorumdan ibârettir; işârî tefsirde de kişinin kendi dünyasında müşâhede ettiği hakikatin muhâtaplar için ifâde ettiği şey sadece bir yorumdan ibârettir.[283]

Yukarıda, sûfîlere göre ledünnî ilme mazhariyet konusunda, gaybı yalnızca Allah'ın bildiği şeklindeki hakikate muhalif bir unsurun olmadığı belirtilmişti. Zira bu ilme ancak Allah'ın izin ve ikrâmıyla erişmek söz konusudur. O hâlde gerçek şu ki gaybı ancak Allah bilir fakat Allah'ın bildirdiği kadarını kullar da bilebilir. Öte yandan İbnü'l-'Arabî'nin *eş-Şeceretü'n-Nu'mâniyye*'de açıkça belirttiği üzere; cifr, felek ve hurûf ilimleri birtakım usûl ve kaidelere göre mâlum olan şeylerden müteşekkildir. Dolayısıyla bu ilimleri kullanarak vukûa gelecek bir şey hakkında istihraçta bulunmak asla gaybı bilmek sayılmaz. Zira gaybı bilmenin şartı maksattan ve kevnî hareketlerden/olaylardan (cisimler, hareketler, döngüler, harfler, sayılar vb.) bağımsız olarak mücerred gaybı bilmektir. Oysaki adı geçen ilimlerde yapılan tespitler var olan şeylerden hareketle yapılır ki bu da gaybı bilmek değildir.[284] Konevî'nin ifâdesiyle remizler, işâretler ve sırlar; bunların ehli olan zevâtın ıstılâhınca ortaya konulur; çünkü apaçık ifâde edilmesi yasaklanmıştır. Sırrî ilimleri tasrih etmek sû-i edep sayılmıştır. Zira bunu yapmak, o ilimlerin ehli olan zâtlara yakışmaz. Şayet onlar bu gizli bilgileri açıklamış olsalardı, kevnî hikmetin tertibinde ve düzeninde karışıklık çıkardı. Dolayısıyla bu tür bilgiler ışığında yazılmış sırlar, remizler ve işâretler bizâtihi mürşid bir zâtın yüz yüze öğretmesiyle alınıp anlaşılabilir.[285]

Son tahlilde mutasavvıflara göre melekût âlemini ilgilendiren gaybî ve metafizik konularda en sağlam bilgi ledünnî yolla kazanılan ve keşfe dayanan bilgidir. Bu konuda diğer bilgi vâsıtaları olan akıl ve duyular yeterli değildir. Zira insan kalbi, ilâhî hakikatleri kavrayacak kabiliyette yaratılmasına rağmen dünyada birçok perde ile perdelenmiş bir hâldedir. Yapılan ibâdet, mânevî mücadele, zikir ve riyâzet nisbetinde bu perdeler tedrîci olarak kalkar ve kalbe hakikatin bilgisi doğar.[286] "*Sür çıkar ağyarı dilden ta tecellî ede Hak / Padişah konmaz saraya, hâne ma'mûr olmadan*."[287] beytinde vecîz bir şekilde anlatılan tam da budur.

282 Bkz. Uludağ, *Tasavvuf Kültüründe Keşif ve Keramet*, İstanbul: Sufi Kitap, 2008, s. 32.
283 Hüseyin Çelik, *Kur'ân'a İşârî Yaklaşımlar,* İstanbul: Rağbet Yay., 2021, s. 141.
284 Konevî, *Şeceretü'n-Nu'mâniyye,* s. 28.
285 Konevî, *Şeceretü'n-Nu'mâniyye,* s. 29.
286 Bkz. Gazzâlî, *İhyâ*, III, 17-19; Selvi, *Kur'ân ve Tasavvuf,* s. 485.
287 Pek çok çalışmada Şemsüddin Sivâsî'ye (v. 1006/1597) isnat edilmiş olan bu beytin Konyalı Şem'î Efendi'ye (v. 1257/1841) âit olduğu belirtilmektedir. Bu beytin içinde bulunduğu gazelin taç beytinde mahlasın "Şem'î" şeklinde kullanıldığı da görülmektedir. Bunun yanı sıra Sivâsî'nin de aynı tarzda ve sonu "olmadan" lafzıyla biten bir gazeli bulunduğu için nazîre olarak yazılmış olma ihtimali akla gelmektedir. Bkz. *Şemseddin Sivasî Divanı,* Sivas: Sivas Belediyesi, 2015, s. 14; Murat A. Karavelioğlu, "Klasik Türk Edebiyatı'nda Şem'î Mahlaslı Şairler ve Prizrenli Şem'î", *İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi,* 32 (2004), s. 71.

Yine bu sadette mücerred rûhun tem yedi perdeyle perdeli şekline nefs-i emmâre denildiği bildirilmiştir. Bu perdelerden birinin kalkmasıyla nefs-i levvâme, ikisinin kalkmasıyla nefs-i mülhime, üçünün kalkmasıyla nefs-i mutmainne, dördünün kalkmasıyla nefs-i zekiyye, beşinin kalkmasıyla nefs-i râdıyye, altısının kalkmasıyla da nefs-i mardıyye hâsıl olur. Perdelerden her biri kalktıkça rûha manevî âlemlerden ışıklar sızar. Nefsin yedi perdeli hâli ise mâneviyât âleminden hiçbir ışığı sızdırmaz. Nefis, perde sayısı azaldığı nisbette saflaşır. Bütün perdelerin kalkması hâlinde ise nefs-i nâtıka tamamen nûr kesilir ki bu Hz. Peygamber'in (s.a.s.) makamıdır.[288]

Bursevî'nin anlatımıyla; Allah, İmam Gazzâlî'ye uyanış nasip edince, ömrünü öğrenmeye ve öğretmeye sarf ettiği ilimlerin kendisini âhirette kurtarmayacağını anlamış, ardından da sûfîlerin kitaplarına yönelmiş ve tedris faaliyetini bırakmıştır. Nitekim Allah'ın zâtı, sıfatları, fiilleri; Kur'ân'ın hakikatları ve sırları konularında zâhir ilimlerin yetersiz olduğunu anlamıştır. Kezâ Fahruddin er-Râzî, Şeyh Necmeddin'e "Rabbini neyle bildin?" diye sorunca, O "Kalplere uğrayıp duran ve nefislerin onları tekzip etmekten aciz kaldığı vâridât ile." diyerek cevap vermiştir.[289] İbnü'l-'Arabî ehlullâhın, ayetlerin ne ifâde ettiği ile ilgili bilgilerini Allah'ın onların sırrına ilka etmesiyle aldıklarını söylemiştir. Bir hadîsin sıhhati ve hükmü ile ilgili bilginin bizzat Hz. Peygamber'den (s.a.s.) yakaza âleminde alındığı ve öğrenildiği de ehlullâh için vukû bulan hâllerdendir. Bu makamda Bâyezîd-i Bistâmî sûfîlerin ulemâü'r-rüsûm diye tarif ettikleri kimselere hitaben "Siz ilminizi ölü olarak ölüden alırken, biz ilmimizi hiç ölmeyecek olan Hayy'dan alıyoruz. Bizim gibiler 'حدَّثني قلبي عن ربي : *kalbim bana Rabbimden haber verdi (söyledi)*' derler, siz ise '*falan kişi bana söyledi*' dersiniz. Oysa ki size söyleyen de, size söyleyene söyleyen de ölmüştür…" demiştir. Ebû Medyen el-Mağribî'nin (v. 594/1197) ise isnat zinciriyle falan kişi falan kişiden denilerek bir şey rivayet edildiği zaman, "Kuru et yemek istemiyoruz, bize taze et getirin. Vâhib olan Allah ölümsüzdür ve O sizlere şah damarınızdan daha yakındır." diyerek çevresindekilerin himmetlerini tahrik ettiği anlatılmıştır.[290]

Bu çerçevede tasavvuf ehli, ilmi herhangi bir vâsıtaya gerek duymaksızın doğrudan Yüce Allah'tan almanın mümkün olduğu kanaatindedir. Zira Allah her an bütün kulların yanında hazırdır. İbnü'l-'Arabî ilâhî feyzin ve mübeşşirâtın mânevî kapısının kapanmamış olduğunu belirtmiştir ki bunlar esasen nübüvvetin cüzlerindendir. O hâlde yol açık ve belli, kapı açık, amel herkes için meşrûdur. Çeşitli ayet ve hadîslere atfen Yüce Allah'ın kendisine yürüyerek geleni karşılamak/kabul etmek için koştuğunu; üç kişinin fısıldaştığı yerde dördüncüsünün muhakkak O olduğunu; kullar her nerede olursa olsun Allah'ın onların yanında olduğunu belirten İbnü'l-'Arabî, "Madem ki O zât sana bu kadar yakındır; -eğer ilim istiyor ve iman ediyorsan-,

288 Ateş, *İşârî Tefsîr Okulu*, s. 282.
289 Bursevî, *Rûhu'l-Beyân,* IX, 304.
290 İbnü'l-'Arabî, *el-Fütûhâtu'l-Mekkiyye,* Dâru'l-Fikr, Beyrut: 1994, I, 632; Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-Müfessirûn,* II, 277.

neden O'ndan ilim almayı ve O'nunla konuşmayı terk edip bırakıyorsun? Neden ilmi O'nun gayrısından almaya çalışıyor da O'ndan almıyorsun?" diye sorarak kendisinin bunu bizzat müşâhede ettiğini, bu ilâhî zevke mazhar olduğunu da ortaya koymuş olmaktadır.[291]

Mutasavvıflar keşfe dayanarak Kur'ân'ı tefsir ettikleri gibi bir hadîsin veya hadîs âlimlerine göre sahîh olmayan bazı hadîslerin sıhhatini keşf yoluyla tespit ettiklerini de söylemişlerdir. Nitekim Bursevî, "*Ben gizli bir hazine idim* ..." hadîsi üzerinde dururken bunun rivayet açısından sâbit olmasa bile keşfen sahih olduğunu söylemiş; Abdülazîz ed-Debbâğ birçok hadîsin sahîh olup olmadığına keşf ile hükmetmiş; Şah Veliyyullah ed-Dehlevî *ed-Dürrü's-Semîn*'de, rüyada gördüğü Hz. Peygamber'den (s.a.s.) işittiği müjdeleyici nitelikteki hadîsleri rivayet etmiştir. Tabii ki bu yöntem, hadîs ulemâsınca eldeki somut ilmî verilere ittiba etmenin gerekliliği ekseninde geçerli ve makbûl addedilmemiştir.[292] Öte yandan ledünnî karakterli ilme önem vermeleri, tasavvuf ehlinin zâhirî ve şer'î ilimleri ihmâl ettikleri anlamına gelmemektedir. Özellikle ilk devir sûfî âlimlerin de diğer ulemâ gibi Kur'ân ve sünnete vâkıf oldukları bilinmektedir.[293] Buna bağlı olarak zaman zaman yapmış oldukları yorumlarda öncelikle nakil ve akla başvurmamış olmaları, sûfîlerin ilmî formasyondan uzak oldukları anlamına gelmemektedir.[294] Bahis mevzuu devirdeki muhaddis sûfîlerin eserleri, hadîs ilmi kriterleri açısından incelendiğinde, onların hadîs usûlünü ve ilimlerini bildikleri ve hadîsleri bu esaslara göre aldıkları görülmektedir.[295] Büyük mutasavvıf Sehl et-Tüsterî'nin (v. 283/896) "Kim dünyayı ve âhireti isterse hadîs yazsın."[296] ifâdesi bu açıdan çok mânidârdır. Kaynaklar Cüneyd el-Bağdâdî'nin fakîh kimliği üzerinde dururken, Kelâbâzî'nin aynı zamanda bir hadîs bilgini, Kuşeyrî'nin ise bir müfessir olduğu bilinmektedir.[297] Bu arada kendilerine âit birer tefsir bulunan bütün mutasavvıfların, aynı zamanda zâhirî ve şer'î ilimleri tahsil etmiş seçkin ulemâdan oldukları anlaşılmaktadır.[298]

Bu durumda sûfîlerin aynı zamanda şer'î ilimlerde de ehil olan kısmı -ki neredeyse bütün sûfî büyükleri böyledir-, zâhirî ilimlere sâhip oldukları gibi buna ek olarak keşfe dayalı bilgi ve ilme de mazhar kimselerdir. Bu meyânda Bistâmî'nin İslâm şeriatına harfiyyen uymanın gerekliliği konusunda, "Siz kendisine kerâmetler verilmiş bir adam görseniz ki havaya yükseliyor, yine de bu sizi aldatmasın! Onun

291 Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-Müfessirûn,* II, 277.
292 Bkz. Uludağ, "Keşf", *DİA,* XXV, 316-317.
293 Karapınar, *Muhaddis Sûfîlerin Hadîs Usulü*, s. 331-333. Geniş bilgi için bkz. Bilal Saklan, *Hadîs Tarihinde Muhaddis Sûfîler,* İstanbul: Rıhle Kitap, 2019.
294 Aşkar, *Tasavvuf Tarihi Literatürü*, s. 133.
295 Bkz. Karapınar, *Muhaddis Sûfîlerin Hadîs Usulü*, s. 331-333.
296 Hatiboğlu, *Hadis Tedkikleri,* s. 131.
297 Başer, "Serrâc'ın Tasavvuf'a Yaklaşımı", s. 107.
298 Aşkar, *Tasavvuf Tarihi Literatürü,* s. 133.

emir, nehiy ve hadleri uygulamada şeriata ne kadar uyduğuna bakın!”[299] demesi de son derece önem arz etmektedir. Bistâmî’nin bu ifâdeleri, hakîki sûfîlerin nazarında, birtakım harikulâde kerâmet hâllerinin değil şeriatın zâhirî ahkâmına uymanın ön planda olduğunu göstermektedir. Söz konusu ifâdeler, aynı zamanda harika hâller göstermenin her zaman istikamete delâlet etmeyeceğini de vurgulamaktadır. Kezâ ilk sûfîlerden Hâris el-Muhâsibî (v. 243/857), muteber sayılabilecek amelin kıstasını, “Onu *Kitab*’la, *Sünnet*’le ve âdâb-ı sâlihayla ölç!”[300] şeklinde belirlemiştir. Cüneyd el-Bağdâdî ise “İlmimiz *Kitab* ve *Sünnet*’le kayıtlıdır. Kitab’ı ezberlememiş, hadîs yazmamış ve fıkıh öğrenmemiş olan kimseye iktidâ edilmez.”[301] “İnsanlar için her yol kapalıdır ancak Hz. Peygamber’in (s.a.s.) izinden gideninki, onun sünnetine ittibâ edip yolunu takip edeninki müstesna; çünkü bütün hayırlı yollar ona açılmaktadır.”[302] demiştir. Dolayısıyla zâhir ilminin kâide ve usûlleri olmaksızın bâtın ilmi hakkında konuşan kimse *Kitab* ve *Sünnet*’ten sapmış, şeriâttan ilhâd etmiş olacaktır.[303]

Bahsi geçen görüş ve tespitler şüphesiz ki tasavvuf tarihine damgasını vurmuş bütün büyük sûfîlerin ortak düşüncesini yansıtmaktadır. Nitekim sûfîlerin, günlük hayatlarında şeriatın hudûdunu çiğnediklerine -örneğin namazı, orucu terk ederek büyük günahları meşrûlaştırdıklarına- dâir herhangi bir örneğe muttali olunmamıştır. Tam aksine sâlih amelleri çoğaltmak; farzların dışındaki nâfile ibâdetlere ihtimamla devam etmek, evrad ve ezkârda derinleşmek tasavvuf yolunun esas umdeleridir. Bazı sûfîlerin mânevî meşreplerinden kaynaklanan sekr ve istiğrak hâllerine ve bu hâller esnâsında ortaya çıkan söz ve davranışlarına ise; bilerek ve isteyerek yapmadıkları için ekseriyet tarafından nazar-ı müsâmaha ile bakıldığı bir gerçektir. Bunun yanında onların yaşamış oldukları özel mânevî tecrübenin başkaları için geçerli ve bağlayıcı olmadığı da açıktır.

Bu çerçevede söz gelimi İbnü’l-‘Arabî, kendi eserlerini sâir müellifler gibi düşünüp taşınarak yazmadığını, bu eserlerde yer alan bilgilerin zihinsel ürünler olmaktan ziyâde birer ilâhî imlâ olduğunu özellikle vurgulamıştır. Sâhip olduğu ilmin vecd sultanının veya vücûdda fâni olma halinin kendisinde galebe ettiği zaman kalbinde tecellî eden şeylerden ibâret olduğunu söylemiştir. Bu arada sâhip olduğu bilgilerin tamamını aktarmadığını da belirtmiştir. Onun, kendisine gelen vâridâtı ya çok süratli bir şekilde bizzat kaleme aldığı veya yanındakilere yazdırdığı nakledilmiştir. Nitekim *Mevâki‘u’n-Nücûm* adlı hacimli eserini (300 sayfa) on bir günde, *et-Tedbîrâtu’l-İlâhiyye*’yi dört günden az bir sürede, *et-Tenezzülatu’l-Mevsıliyye*’yi birkaç gün zarfında, *el-Celâl ve’l-Cemâl*’i bir günde, *Kitâbü’l-Huve*’yi bir sabah vaktinde,

299 Ebu’l-Ferec İbnü’l-Cevzî, *Telbîsu İblîs,* Beyrut: Dâru’l-Fikr, 2001, s. 151.
300 Hâris el-Muhâsibî, *Risâletü’l-Müsterşidîn,* Haleb: Mektebu’l-Matbûâti’l-İslâmiyye, 1971, s. 82.
301 Ebû Nu‘aym, *Hilyetü’l-Evliya ve Tabakâtu’l-Asfiya,* Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1989, X, 255.
302 Ebû Nu‘aym, *Hilyetü’l-Evliya,* X, 257.
303 Ebû Tâlib el-Mekkî, *Kûtu’l-Kulûb,* I, 281.

el-Kasemu'l-İlâhî'yi ise sadece bir saatte yazdığını ifâde etmiştir. Onun bütün eserlerinin temerküz ettiği nokta "marifetullah"tır.[304]

İbnü'l-'Arabî'ye göre bilgi elde etme yollarını kesinlik derecelerine göre sıralamak icap ederse ilk sırayı vahiy alırken onu keşf, akıl ve duyular takip etmektedir. O, ilhamı vahiyden hemen sonraya yerleştirirken aynı zamanda onu aklın ürünü olan nazarî bilginin alternatifi olarak kabul etmiş ve vahiy bilgisinin yorumunu, daha emin bir yol olarak gördüğü keşfle yapmıştır. Zira ona göre her ne kadar vahiy peygambere nazil olmuşsa da onu anlama kabiliyeti velînin kalbine yerleştirilmiştir. Onun bu görüşü Kur'ân'ın bilgi edinme yollarını duyular, akıl, sezgi ve vahiy olduğunu kabul edenlerin görüşleriyle paralellik arz etmektedir.[305]

Netice itibârıyla sûfîlere göre ledünnî ilim ve marifet ancak kutsî nurlarla temizlenmiş bir kalpte tezahür edebilir.[306] Ayrıca bu ilim çalışarak elde edilemeyeceği gibi, çalışmadan da elde edilemez. Ebû Abdurrahman es-Sülemî, cehd ve lütuf birleşmeden bu ilmin ortaya çıkmayacağını belirtmiştir. Kul çalışmalı, fakat kendisini hidayet ve marifet iklimine kavuşturanın kendi cehdi değil Allah'ın lütfu olduğunu bilmelidir.[307] Bunun yanı sıra insanlar, temel algı araçları olan duyular bakımından farklı olabileceği gibi bu duyulardan elde edilen bilgileri saklayan, algılayan, değerlendiren, yorumlayan ve bu yoruma göre ortaya bir yargı koyan güçleri bakımından da farklı olabilirler. Bu bakımdan sûfîler, insanın duyu organlarının veri kaynakları kadar mânevî yetilerinin derinliklerinde meydana gelen anlam farklılıklarına da dikkat çekmiştir. O hâlde kalb, rûh, hafâ, ahfâ, sır, lüb gibi başka algı araçları da sûfîlere göre bilgi edinme yollarıdır. Dolayısıyla bu iç ve dış algı araçlarının zenginleşmesine ve bunların kullanımına göre insanların bilgi ve yorum yetenekleri de farklılık arz etmektedir.[308]

1.6.3. Bazı Önemli Tasavvufî Kavram ve Terimler

Çalışmada yer verilen bilgilerin ve yapılan analizlerin daha iyi anlaşılması ve yerli yerine oturması için bazı tasavvufî kavram ve terimlerin ne ifâde ettiğinin bilinmesi gerekmektedir. Bu başlık altında yer verilecek olan alt başlıklarda bunlara mücmelen değinilecektir. Konunun uzmanları tarafından yapılmış geniş araştırmaların sonucu olan öz bilgiler içermesi açısından, aşağıda ele alınacak terimlerde *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*'ne sıkça başvurulacaktır.

304 Kılıç, "İbnü'l-'Arabî, Muhyiddin", *DİA,* XX, 495-496.
305 Cağfer Karadaş, "İbnü'l-'Arabî, Muhyiddin-İtikâdî Görüşleri", *DİA,* XX, 516.
306 Bkz. Selvi, *Kur'ân ve Tasavvuf,* s. 484.
307 Bkz. Süleyman Ateş, *İslâm Tasavvufu,* İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat, 1992, s. 182; Selvi, *Kur'ân ve Tasavvuf,* s. 490.
308 Özköse, "Tasavvuf Kültüründe Batın ve Batıni/Ledünni Bilgi Kavramlarının Referans Çerçevesi", s. 81.

1.6.3.1. Basîret

Mutasavvıflar, insanın dış âlemi gören bedendeki iki gözüne karşılık kalbin de iç âlemi gören iki gözü bulunduğunu kabul eder ve buna *aynü'l-kalb*, *dîde-i cân*, *çeşm-i bâtın-bîn*, *marifet gözü* ve *kalp gözü* gibi isimler verirler. Bedendeki göz maddî âlemdeki varlıkları, olayları, renkleri ve şekilleri gördüğü gibi gönül gözü de dış âlemdeki eşyâ ve olayların iç yüzünü ve mânevî âlemdeki hakikatleri görmektedir. Bedendeki göz insanlarla hayvanlar arasında müşterektir ancak kalp gözü insanlara mahsustur. Basîret gözü her insanda kuvve hâlinde vardır. Bazı kimselerde bu göz Allah vergisi (vehbî) olarak doğuştan açık olursa da çok defa his perdesiyle örtülü olduğundan onu mücâhede ile açmak gerekir. Bazı insanların kalp gözü hızlı, bazılarınınki yavaş ve geç açılır. Basîreti açılanların duyular ötesi gerçekleri görmelerinin de farklı dereceleri vardır. Bedendeki gözde olduğu gibi kalp gözü için de eksik ve yanlış görme bahis konusu olabilir; kalp gözü sâfiyet derecesine göre tam veya eksik görebilir. Basîret sâhibi olan kimsenin kalbinden marifet fışkırır. Böyle bir kimse geleceğinden endişe etmez, zira ilerisiyle ilgili tedbirleri eksiksiz olarak almıştır. Dolayısıyla bu âlemdeki her şeyin yerli yerince cereyan etmekte olduğuna inanır. Tasavvufta basîret, Allah'ın nuru ile bakma ve görme şeklinde de tarif edilmektedir. Bu tarife göre basîretin firâsetle eş anlamlı olduğu da söylenebilir.[309]

1.6.3.2. Firâset (Ferâset)

Mutasavvıflara göre maddî ve kesbî ilimler insanın bedenî özellikleriyle ilgili olduğu gibi, mânevî ilimler de insanın rûhuyla ilgilidir. Kesbî olmayan bu tür ilmin *firâset, hads, keşf, ilham* ve *vahiy* gibi çeşitli dereceleri vardır. Sezmek, istidlâl etmek, içe doğmak, tesebbüt ve nazar etmek anlamlarına gelen firâsetin, ilm-i ledünnün ilk basamağı olduğu söylenmiştir.[310] Tirmizî'nin (v. 279/892) naklettiği "اتَّقُوا فِرَاسَةَ المُؤْمِنِ فَإِنَّهُ يَنْظُرُ بِنُورِ اللّٰهِ : *Müminin firâsetinden korkunuz, çünkü mümin Allah'ın nûruyla bakar.*" hadîsi başta olmak üzere, benzer meâlde birçok hadîse rastlamak mümkündür.[311]

Sözlükte "keşfetme, sezme, ileri görüşlülük" gibi mânâlara gelen firâset kelimesi dar anlamda, bir kimsenin fizikî özelliklerine bakarak onun ahlâk ve karakteri hakkında tahminde bulunmayı; geniş anlamda ise akıl ve duyu organlarıyla bilinemeyen ancak sezgi gücüyle ulaşılan bütün bilgi alanlarını kapsamaktadır. Kaynaklarda *hikemî-tabi'î*, *riyâzî* ve *ilâhî* olmak üzere üç firâset türünden söz edilmektedir. Genellikle keskin bir zekâ ve üstün sezgi gücüne sâhip olan kişilerin sıkı bir perhiz ve

309 Uludağ, "Basîret", *DİA,* V, 103.
310 Bkz. Selvi, *Kur'ân ve Tasavvuf,* s. 483.
311 Bkz. Tirmizî, "Tefsîru'l-Kur'ân", 16; Süleyman b. Ahmed b. Eyyub Ebu'l-Kâsım et-Taberânî, *el-Mu'cemü'l-Kebîr,* thk. Hamdi b. Abdülmecid es-Selefî, Mektebetü İbn Teymiyye, Kahire: b.y., tsz., VIII, 102; Alâüddin Ali b. Hüsamüddin b. Abdülmelik b. Kâdîhân Müttakî el-Hindî, *Kenzü'l-Ummâl fî Süneni'l-Akvâli ve'l-Ef'âl*, thk. Bekrî Hayyânî - Safvet es-Sekâ, Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 1975*,* XI, 88, 97.

çile sonucu rûhî ve fikrî yönlerini güçlendirerek firâset sâhibi olmaları mümkündür. Başka bir ifâdeyle madde âleminden ve bedenî hazlardan soyutlanan insan, herhangi bir kişi veya olay hakkında isabetli tahminler yapabilir. "Riyâzî firâset" denilen bu tür firâset Müslümanlarda olduğu gibi gayrimüslimlerde de bulunabilir. Allah'ın, kalbine attığı bir nur ile kulun hakkı bâtıldan, doğruyu yanlıştan, faydalıyı zararlıdan ayırmasına ve muhâtaplarının karakterlerini teşhis etmesine "ilâhî firâset" adı verilmiştir.[312]

Bir diğer tasnife göre *hikemî* firâset de denilen *tabiî* ve *umûmî* firâset; birtakım karîne, emâre ve işâretlerle gizli bir şeye istidlâl etmek ve vâkıf olmaktır. Bu nevi firâset tâlim ve terbiye ile geliştirilebilir. *Vehbî* veya *ilhâmî* firâset ise *insanın kalbinde olan şeye muttali olmak* diye tarif edilir ve *şer'î firâset* adını alır. Müminin firâseti nuranî ve vehbîdir.[313] Firâsetle ilgili yukarıda zikredilen hadîste, bu tür firâsete işâret edilmektedir. Bu nevi firâsetin pratiği zâhir âlimlerinde de görülmekle birlikte daha çok sûfîler arasında yaygındır. Bazı sûfîler bu terimi "ilham" anlamında kullanmışlar ve bazı hâllerde onu gaybı bilmenin bir aracı olarak görmüşlerdir. Tasavvufta velîlerin firâsetinin hiç şaşmadığına veya hata payının çok az olduğuna dâir bir kanaat bulunmaktadır. Aslında ilhamdan ibâret olan firâseti tıpkı kerâmet gibi, Allah'ın sevdiği kuluna bir ikrâmı olarak görmek de mümkündür.[314]

Ebû Saîd el-Harrâz (v. 277/890), "*Kim firâset nûruyla nazar ederse Hakk'ın nûruyla nazar etmiş olur.*" demektedir. Hak'tan gelen ilimde ise hata ihtimali bulunmamaktadır. Ebû Bekir el-Vâsıtî (v. 320/932) firâsetin, kalplerde lemeân eden nurların parıldaması olduğunu ifâde etmiştir. Kalbe yerleştirilmiş olan bu marifet sebebiyle gaybın sırlarına muttali olunmaktadır.[315] Seyyid Şerîf el-Cürcânî (v. 816/1413) ise firâseti, "yakînin keşfi ve gaybın muâyenesi"[316] olarak tarif eder. Buna bağlı olarak, firâset nûruyla ayetlere nazar eden bir kimsenin fehmedeceği anlam düzeyinin diğer kimselerden farklı olacağı muhakkaktır.

Müfessirlerin çoğu gibi sûfîler de Kur'ân'da geçen "مُتَوَسِّمِينَ"[317] kelimesini firâset sâhipleri şeklinde anlamışlar, ayrıca "تَعْرِفُهُمْ بِسِيمَاهُمْ"[318] ve "وَلَتَعْرِفَنَّهُمْ فِي لَحْنِ الْقَوْلِ"[319] gibi ayetlerde dolaylı olarak firâsetten bahsedildiğini söylemişlerdir. Allah tarafından insana üflenen rûhun[320] firâsetin kaynağı olduğuna işâret eden sûfîler, Hz. Ömer'in

312 Uludağ, "Firâset", *DİA,* XIII, 116.
313 Bkz. Selvî, *Kur'ân Ve Tasavvuf,* s. 484.
314 Uludağ, "Firâset", *DİA,* XIII, 116.
315 Bkz. Abdülkerim b. Hevâzin el-Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyrîyye,* thk. Abdülhalim Mahmud-Mahmud eş-Şerîf, Kahire: Dâru'l-Maârif, tsz., II, 386.
316 Bkz. Seyyid Şerif el-Cürcânî, *Kitâbü't-Ta'rîfât,* Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye*,* 1983*,* s. 166.
317 Hicr 15/75.
318 Bakara 2/273: "…*Sen onları simalarından tanırsın*…"
319 Muhammed 47/30: "…*Andolsun ki sen onları -münafıkları- konuşma üsluplarından da tanırsın*…"
320 Bkz. Hicr 15/29; Secde 32/9; Sâd 38/72.

bazı ayetlerin getirdiği hükümleri o ayetler inmeden evvel bilmesini[321] firâset olarak görmüştür. Kezâ Hz. Osman'ın, yanına gelen bir kişinin yolda nâmahreme baktığını anlaması da firâset cümlesinden sayılmıştır. Bu kişi "Peygamber vefât ettikten sonra vahiy ile mi karşılaşıyorum!" diye hayret edince Hz. Osman, "Bu vahiy değil firâsettir" demiştir. Bu tür durumlar firâsetin mümkün ve meşrû olduğuna delil addedilmiştir. Yine sûfîlere göre nefsin bayağı arzularına karşı koymak, haram ve şüpheli şeylerden kaçınmak, Hz. Peygamber'in (s.a.s.) sünnetini bir hayat tarzı olarak benimseyip ona göre yaşamak insanın firâset sâhibi olmasını sağlamaktadır.[322] Dolayısıyla bu tür bir hayat yaşamayanların firâsetinden de söz etmek mümkün olmayacaktır.

1.6.3.3. Marifet

Tasavvufta, sûfî olmayan âlimlerin ulaştıkları bilgilerden farklı ve sûfîlere has bir bilgiden söz edilmiş; bu bilgi *marifet*, *irfan*, *yakîn* gibi terimlerle, bazen de *ilim* lafzıyla tarif edilmiştir. Sûfîlere göre marifetin mukaddimesi ilim, ilimsiz marifet muhal, marifetsiz ilim ise vebâldir. Sûfîler *ilim* terimini marifet anlamında kullandıklarında da bunu yine tasavvufî terminolojiye âit bazı sıfatlarla "*ledün ilmi, bâtın ilmi, esrar ilmi, hâl ilmi, makam ilmi, fenâ-beka ilmi, mükâşefe ve müşâhede ilmi*" şeklinde nitelemişlerdir. Onlara göre bu ilimde vehmin tesiri bulunmadığından ismet (mâsumiyet, saflık) vardır; diğer ilimler ise vehmin etkisi altında oldukları için saf ve mâsum değildir. Sülûk ile ve yaşanarak öğrenilen bu bilgiler, aynı konularda aklî istidlâl ve kıyaslarla yahut belli metinleri okumakla elde edilen bilgilerden daha üstündür. Dolayısıyla akıl ve naklin alanı dışında kalan hususlarda vâsıtasız olarak elde edilen marifet, akıl ve nakil yoluyla elde edilen bilgiden daha değerli ve daha güvenilirdir. Böyle bir bilgiyle Allah'ı tanımaya "*marifetullah* (el-ilm bi'llâh)", bu yolla Allah'ı bilen ve tanıyanlara da "*ehl-i mârifet, 'ârif, 'ârif billâh, ehl-i irfan, 'âlim billâh*" denir.[323] Marifet denilen bilinç seviyesi, yakînin keşfi ve gaybın taayyünü ile hâsıl olan bilgi türünün en üst derecesi sayılmış ve metodolojik olarak adlandırmada *"irfan"* terimi tercih edilmiştir.[324] Nitekim eşyânın bâtını, sûfîlere göre diğer bütün ilimlerden üstün olan marifet ile keşfedilir. Hatta onların bu ayrımı belirtmek üzere kendi bilgilerini marifet, diğer İslâm âlimlerinin bilgilerini ise *ilim* diyerek tanımladıkları da bilinmektedir.[325]

Sûfîler, "وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ"[326] ayetindeki "*bana ibâdet etsinler diye*" ifâdesini "*beni tanısınlar diye*" şeklinde yorumlamıştır. Zira ibâdet, ibâdet edilenin bilinmesine (marifet) bağlıdır. Bilinmeyene ibâdet edilmez. Buna bağlı olarak marifetsiz

321 Detaylı bilgi için bkz. Gökhan Atmaca, *Hz. Ömer'in Kur'ân Anlayışı ve Tefsir İlmine Katkıları,* İstanbul: Rağbet Yay., 2011, s. 71-95.
322 Uludağ, "Firâset", *DİA,* XIII, 116-117.
323 Uludağ, "Mârifet", *DİA,* XXVIII, 54-55.
324 Bkz. Yıldırım, "Hadîsleri Anlamada İşârî Yorum", s. 13-36.
325 Bkz. Karapınar, *Muhaddis Sûfîlerin Hadîs Usulü*, s. 140.
326 Zâriyât 51/56: "*Ben cinleri ve insanları ancak bana ibadet etmeleri için yarattım.*"

ibâdetin de bir anlamı yoktur. Daha başka ayetlerde de marifete işâretler bulunmaktadır. Sûfîlerin kudsî hadis olarak kabul ettikleri, "*Ben bir gizli hazine idim, tanınmaya muhabbet ettim ve âlemi tanınmak için yarattım*"[327] ifâdesi onlara göre âlemin yaratılış gâyesinin muhabbet ve marifetullah olduğunu göstermektedir. Bu sebeple bütün varlıkların fıtratında marifet arzusu vardır.[328]

Marifet için "Kalbin Allah'la olan hayatıdır.", "Allah'ı sıfat ve isimleriyle tanıyanın niteliğidir.", "Birbirini izleyen nurlarla Hakk'ın kalplere doğmasıdır.", "İlâhî bir na't/vasıftır.", "Kalbe atılan bir nurla iç aydınlığına kavuşma hâlidir.", "Kalp gözüyle ilâhî gerçekleri görmektir." şeklinde farklı tarifler yapılmıştır. Bu tarifler söz konusu bilginin mâhiyetini tanıtmaktan ziyâde kaynağı, elde ediliş yolu ve biçimi, gerçekleşme şartları, güvenilirliği, çeşitleri, etkileri ve sonuçları gibi hususlarla ilgili olup bunların her biri marifetin ayrı bir yönüne vurgu yapması bakımından önemlidir. Tarifler üzerinde düşünerek marifet hakkında genel bir kanaat sâhibi olmak mümkünse de bunun özüne nüfûz etmek ancak sülûke ve mânevî tecrübeye bağlıdır. Tanınan, ama sözle tanıtılamayan bir bilgi, bir duygu ve bir aydınlanma hali olan marifetin *yakîn, zevk, vecd, fenâ, huzur* gibi tasavvufî hâllerle de yakın ilişkisi vardır.[329] Bu bilgiler ışığında çıkan sonuç şu ki marifetin tecrübe edilmeden hakkıyla bilinmesi mümkün değildir.

Marifet Allah, insan ve âlemle ilgili kapsamlı bir bilgi olmakla beraber tasavvufta esas olan "marifetullah" denen özel bilgidir. Âlem ve nefis hakkındaki marifet ise Allah'ı tanımanın aracı olması bakımından değerlidir. Bu sebeple marifetullah "Allah'ın zâtı, sıfatları, fiilleri ve isimleri hakkındaki bilgi." şeklinde tanımlanmıştır. İnsanın nefsini bilmesi Rabbini bilmesinin başlangıcı, Rabbini bilmesi ise nefsini bilmesinin neticesidir; yani insan nefsinin sıfatlarında ârif olmadıkça Rabbinin sıfatlarını idrâk edemez. Elbette ki Yüce Allah'ın sonsuz ve sınırsız özelliklerini tam anlamıyla bilip tanımak fâni, âciz ve sınırlı insan için mümkün değildir. Dolayısıyla marifet yolunda ilerledikçe Hak'la ilgili bilinmezliklerin arttığını gören sûfîler, *"Marifet Hakk'ın bilinemeyeceğini bilmektir."* deme noktasına varmıştır. Tasavvufî anlamıyla ilk defa marifetten bahseden Zünnûn el-Mısrî'ye (v. 245/859) göre Allah'ı tam olarak bilmek ve tanımak mümkün değildir. Bu sebeple Allah'ın zâtı hakkında

327 İbn Teymiyye, Zerkeşî, İbn Hacer, Süyûtî gibi âlimler bu hadîsin asılsız olduğunu belirtmiştir. Aliyyü'l-Kâri ise mânâsının doğru olduğunu ve bunun yukarıda metni ve meâli kaydedilen Zâriyât 51/56. ayetinden müstefâd olduğunu söylemiştir ki İbn Abbâs'a göre de ayette geçen "bana ibadet etmeleri için" ifâdesi "beni tanımaları için" anlamındadır. Aclûnî, sûfîlerin bu rivayete itimat ederek çokça kullandıklarını ve bazı esaslarını bunun üzerine oturttuklarına dikkat çekmiştir. Bkz. Ebu'l-Hayr Şemsüddin Muhammed b. Abdurrahmân b. Muhammed es-Sehâvî, *el-Makâsıdu'l-Hasene,* thk. Muhammed Osman el-Hışt, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-Arabî, 1985, s. 521; Süyûtî, *ed-Dürerü'l-Müntesire,* thk. Mahmûd b. Lutfî es-Sabbâğ, Riyad: Câmiatu'l-Meliki's-Suûd, tsz., s. 163; İsmail b. Muhammed Aclûnî, *Keşfu'l-Hafâ ve Müzîlü'l-İlbâs*, Kahire: Mektebetü't-Türasi'l-İslâmi, tsz., II, 155-156.

328 Uludağ, "Mârifet", *DİA,* XXVIII, 55.

329 Uludağ, "Mârifet", *DİA,* XXVIII, 55.

tefekküre dalmak cehâlettir. Marifetin hakikati ise hayretten ibârettir. Böylece Allah'ı tanımayı gâye edinen sûfîler en sonunda insanoğlunun O'nu tanımaktan âciz olduğu kanaatine varmışlardır.[330]

İmam Gazzâlî marifeti, "Allah'ın kulunun kalbine attığı bir nurla kulun daha önce isimlerini bildiği şeyleri açık seçik görmesi." şeklinde tanımlamıştır. Marifetin en mükemmel şeklinde, rivayet yoluyla bilinen dinî hususların hakikatleri kula zahmetsiz ve külfetsiz olarak gözle görülür gibi açık bir şekilde bildirilir. Bu bilginin elde edilmesinde kulun amelinin ve zâhir ilimlerine sâhip olmasının hiçbir tesiri yoktur; doğrudan Hak'tan gelip bunda vehim, akıl ve düşüncenin dahli olmadığından nuru gayet parlaktır. Gazzâlî'nin hakîki marifet ve yakînî müşâhede dediği, sıddîk ve mukarrebûn denilen yüksek seviyedeki müminlerin marifeti de budur. Fakat herkesin marifeti aynı seviyede olmadığından marifetin çeşitli derecelerinden bahsedilmiştir.[331]

1.6.3.4. Keşf

Sözlükte "perdeyi ve örtüyü kaldırmak, kapalı olan bir şeyi açığa çıkarmak, var olan fakat niteliği bilinmeyen şey hakkında bilgi edinmek" gibi anlamlara gelen keşf, tasavvufta "perde arkasında ve aklın ötesinde olduğu için gâib olan bazı şeyleri bilme" hem de "Allah'ın tecellîlerini temaşa etme" anlamında kullanılmıştır. Nitekim her iki durum da perdenin kalkması veya aralanması sonucunda gerçekleşir. İlk sûfîlerden itibâren firâset, feth, inkişaf, müşâhede, muhâdara, muâyene, yakîn ve ilham gibi terimler de buna yakın anlamlarda kullanılmış, tasavvuf kitaplarında bu terimlerin birleştikleri ve örtüştükleri yahut ayrıldıkları ve farklı hale geldikleri noktalar üzerinde durulmuştur. "İki şey arasındaki perdenin kalkması ve bu iki şeyin birbirine karşı açığa çıkması" anlamına gelen *mükâşefe* teriminin de çok defa keşf anlamında kullanıldığı görülmektedir. Tasavvufa mükâşefe ilmi, sûfîlere de *ehl-i mükâşefe* veya *ehl-i keşf* denilmesi keşfin bu alandaki önemini ifâde etmesi bakımından dikkat çekicidir.[332]

Keşf ve mükâşefe kavramlarını genişçe ele alan İmam Gazzâlî mükâşefenin müşâhededen daha üstün olduğunu söylemiştir. Ona göre tasavvufla ilgili ilimler mükâşefe ilmi ve muâmele ilmi olmak üzere ikiye ayrılır. Muâmele ilminin konusu sabır, şükür, ihlâs ve bunların zıtları olan acelecilik, nankörlük ve riya gibi kalbin hâllerine ilişkin bilgilerdir. Mükâşefe ilmi ise arındırılan ve temizlenen kalpte bir nûrun zuhûr etmesi veya ilâhiyyâtla ilgili hususlarda perdenin açılıp hak olanın gözle görülürcesine apaçık ortaya çıkmasıdır. İnsanın cevherinde böyle bir yeteneğin olduğu, mükâşefe ilminin kitaplara yazılmadığı, bu ilmi bilenlerin de ancak kendi seviyesinde olanlarla bunu müzâkere ettiği ve bunun

330 Detaylı bilgi için bkz. Uludağ, "Mârifet", *DİA,* XXVIII, 55.
331 Bkz. Uludağ, "Mârifet", *DİA,* XXVIII, 55-56.
332 Uludağ, "Keşf"*, DİA*, XXV, 315.

başkalarına ifşâ edilmediği söylenmiştir. Keşf ile öğrenilen gizli ilim işte budur. Keşf konusu üzerinde Muhyiddin İbnü'l-'Arabî de geniş olarak durmuş hatta tasavvuf anlayışını "keşf yoluyla elde edilen bilgi" anlamına gelen mârifet üzerine temellendirmiştir. Gazzâlî gibi İbnü'l-'Arabî de mükâşefenin müşâhededen daha mükemmel olduğunu, müşâhede ile mâhiyetin, mükâşefe ile ilâhî hakikatlerin temsilî mânâlarının idrâk edilebileceğini belirtmiştir. Ona göre Allah'ın mâhiyeti idrâk edilemeyeceğinden bu konuda mükâşefenin verdiği bilgi daha önemlidir. Buna göre müşâhede bilgiye ulaştıran yol, keşf ise bu yolun son noktasıdır. Keşfin neticesinde ilim nefiste hâsıl olmaktadır.[333]

W. Chittick'in yaptığı özet itibârıyla "keşf" sözcüğü Kur'ân'dan alınmadır; bu sözcük Kur'ân'da fiil olarak on dört kere geçmekte olup en yakın anlamıyla "açmak", "kaldırmak" anlamındadır. Genellikle fiilin öznesi Allah'tır ve O "zarar ya da kötülüğü" (yedi ayette), azâbı (dört ayette) ve genel olarak acı veren şeyleri ortadan kaldıran zâttır. Terimin tasavvufî açıdan kullanımına gelince, bahsi geçen ayetlerin en mânidar olanında; ölmüş, haşirde tekrar diriltilmiş ve görevli melekler eşliğinde huzura getirilmiş olan kimseye "لَّقَدْ كُنتَ فِى غَفْلَةٍ مِّنْ هَٰذَا فَكَشَفْنَا عَنكَ غِطَآءَكَ فَبَصَرُكَ ٱلْيَوْمَ حَدِيدٌ"[334] şeklinde hitap edileceği bildirilmektedir. Ayette geçen "غِطَآءَ" hicâbın bir çok eş anlamlısından biridir. Ölüm ile bu hicâb/perde kaldırılacaktır ve ölen kişi hakikati apaçık görecektir. İşte bu ayet, sûfîlerin ihtiyârî ölüm arayışında olmasının ve "Ölmeden önce ölünüz."[335] hadîsini de esas alarak nefsi daha dünya hayatındayken öldürme çabasının niçin tasavvufun ana konularından biri olduğunu açıklamaktadır.[336]

Aklî deliller gibi keşf de bazen kesin bilgi, bazen zan ifâde etmektedir. Tıpkı içtihatta olduğu gibi keşflerde de bazen hata olabilir. İlmî keşf, irfânî keşf, ilâhî keşf, nazarî keşf, nurî keşf, iyânî keşf, sûrî keşf ve mânevî keşf gibi şekilleri bulunan keşfin bazı çeşitleri kesin bilgi vermektedir. Kesin bilgi veren keşf ve mükâşefe aynı zamanda "yakîn" demek olup Âmir b. Abdülkays'ın, "Perde kalksa (bile) yakînim artmaz" demesi buna işârettir. İnsanın zihnindeki düşünceleri ve kalbindeki hisleri bilmeye *keşf-i zamâir*, ölen insanın kabirdeki halini bilmeye de *keşf-i ahvâl-i kubûr* denilmiştir. İbn Haldûn'a göre duyulardan oluşan perde riyâzet, halvet ve zikirle yavaş yavaş açılmakta, böylece keşf hali gerçekleşmektedir. Keşf ile varlığın hakikati idrâk edilir ve birçok olay meydana gelmeden önce bilinebilir. Velîler, himmetleriyle ve nefislerinde var olan kuvvetle varlıklar üzerinde tasarruf etmekte, eşyâ da onların irâdelerine boyun eğmektedir. Fakat kâmil velîler keşf ve tasarruf hâline iltifat etmez, bu yolla bir şeyin hakikatini haber vermezler; çünkü bu onların görevi değildir.

333 Uludağ, "Keşf", *DİA*, XXV, 315.

334 Kâf 50/22: "*Andolsun ki sen bundan gaflette idin. Şimdi senden örtünü kaldırdık ve bugün görüşün keskindir*."

335 Bu rivayet için bkz. İbn Hacer el-Askalânî, *el-İmtâ' bi'l-Erbaîni'l-Mütebâyineti's-Simâ',* thk. Ebû Abdillah Muhammed Hasan eş-Şâfiî, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997, s. 98.

336 Chittick, *Tasavvuf,* s. 278-279.

Kâmiller, kendilerinde böyle bir şey zuhûr ettiğinde, bunu bir sınama sayıp Allah'a sığınmıştır. İbn Haldûn, keşfin sağlıklı ve geçerli olması için sûfîlerin takvâya ve istikamete dayanmayı şart koştuklarını da ifâde etmiştir.[337]

1.6.3.5. Zevk

Zevk, tasavvufta burhan ve kesb ile yahut inanma ve taklit sûretiyle elde edilen bilgilerin dışında sâlikin ahlâkî ve mânevî arınma sonucunda keşf ve ilham yoluyla kalbinde bulduğu, mânâlarını tattığı ancak anlatmaktan ve nitelemekten âciz kaldığı bilgileri ifâde eder. Bu terim, "Allah'ın tecellî sûretiyle velî kullarının kalbine attığı, kitaplarla uğraşmadan hak ile bâtılın ayırt edilmesini sağlayan irfan ışığı." diye de tanımlanmıştır.[338]

Tasavvufun ilk devirlerinde zevk kelimesinin fazla yaygın olmadığı görülmektedir. Sûfîler *zevk* ve *şürb* ile kalplerinde buldukları tecellî meyvelerini, keşflerin sonuçlarını ve vâridâtın beklenmedik doğuşlarını kastetmiştir. Bu hâllerin başlangıcı zevk, devamı şürb, son noktası reyydir (reyy: *kanma*). *Vecd*den daha kalıcı olduğu söylenen *zevk*in üç derecesinden bahsedilmiştir. Birincisi ilâhî vaadleri tasdik etmenin sâlike verdiği zevk, ikincisi Allah ile ünsiyet kurma isteğinin verdiği zevk, üçüncüsü ise Allah ile ittisal, cem' ve görmeden (iyân) duyulan zevktir. Afîfüddin et-Tilimsânî buradaki görme zevkini "tevhid ve vahdâniyette fenâ" diye açıklamıştır.[339]

İslâm düşünce tarihinde İmam Gazzâlî'den önce *zevk*, *keşf*, *ilham*, *marifet*, *sekr*, *vecd* gibi kavramlarla tasavvufî bilgilerden söz edenler olmuşsa da duyular ve akıl yoluyla ulaşılan bilgilerin kesinliğini ilk defa epistemolojik bir çerçevede sorgulayarak tahlil ve tenkitten geçiren, sınırlarını ve alanlarını belirleyen, nihayet kendi bilgi felsefesini kurarken dinî hakikate ulaşmanın yolu olarak zevk kavramını modern felsefe dilindeki "dinî tecrübe" anlamında kullanan ve bu yolla kazanılan bilginin elde ediliş yöntemini, mâhiyetini, değerini, vahiy ile ilişkisini ve diğer bilgiler karşısındaki durumunu sistematik biçimde inceleyen düşünür İmam Gazzâlî olmuştur. Gazzâlî bu süreci bizzat yaşayarak tecrübe ettiğini belirtmektedir. Zevk bilgisini kazanmanın yolu peygamberlerin vahiy sürecinde yaptığı gibi güçlü bir ahlâkî arınma çabası göstermek, kalbi mâsivâdan temizlemek, namaza başlarken tahrim tekbiriyle namaz dışındaki işlerden alâkanın kesilmesi gibi her türlü dünya bağından kurtulup kalbi tamamen Allah'a yöneltmek, kısacası Allah'ta fâni olmaktır. Gazzâlî'ye göre peygamberliğin hakikatini ve velîlerin kerâmetlerini anlamanın yolu kendisinin zevk adını verdiği bu mânevî tecrübedir. Hazırlık aşamasında irâde ve ihtiyarın payı varsa da zevk tamamen Allah vergisidir.[340]

337 Uludağ, "Keşf"*,* *DİA*, XXV, s. 316.
338 Mustafa Çağrıcı, "Zevk", *DİA,* XLIV, 308.
339 Çağrıcı, "Zevk", *DİA,* XLIV, 309.
340 Çağrıcı, "Zevk", *DİA,* XLIV, 309.

Zevk kavramı, başta Muhyiddin İbnü'l-'Arabî olmak üzere sonraki sûfî müelliflerce de sıkça kullanılmıştır. İbnü'l-'Arabî sûfîlerin zevk kavramını "kulun kalbine âniden doğan bir hâl" diye anladıklarını ve onu ilâhî tecellîlerin ilk esası saydıklarını belirtmiştir. Tecellîlerin değişmesine göre zevk de değişmektedir. Buna göre sûretlerdeki tecellînin zevki hayalî ve ilâhî; kevnî isimlerdeki tecellînin zevki ise aklîdir. Hayalî zevkin tesiri nefiste, aklî zevkin tesiri kalpte oluşur. Varlığın hakikatinin fikir ve nazarla değil keşf ilimleriyle bilinebileceğini belirten İbnü'l-'Arabî; ilimleri, usulleri açısından aklî ilimler, ahvâl ilimleri ve sırlar ilmi diye üçe ayırmıştır. Ahvâl ilimlerine ancak zevk yoluyla ulaşılabilir. Zevk ilminin metodu olmaz; çünkü mantıktaki gibi kalıplaşmış kuralları yoktur. Gazzâlî gibi İbnü'l-'Arabî de Allah'ın kendisini hakikat bilgisine keşfen muttali kıldığını, ancak insanların çoğu bu ilâhî zevk ilmine yabancı olduğu için onlardan keşfî konularda kendisini tasdik etmelerini beklemediğini söylemektedir.[341]

1.6.3.6. Vecd

Vecd, yitiğini bulmak, istediğine kavuşmak, güç yetirmek; aşk ve iştiyak sarhoşluğu içinde kendinden geçmek, yüksek heyecan duymak gibi anlamlara gelmektedir. Tasavvuf terimi olarak vecd, kasıt ve zorlama olmadan Allah'ın bir ihsânı şeklinde sâlike gelen ve onu kendinden geçiren mânevî çarpıntı (müsâdefe) şeklinde ifâde edilmiştir. Sûfîlere göre dinî duygu ve heyecanlar üç şekilde ortaya çıkmaktadır. İrade ile vecde gelmeye "tevâcüd", irâdesiz vecde gelmeye "vecd", vecdin en mükemmel şekline "vücûd" (bulma) adı verilmiştir. Vecdin zıddı ise "fakd"dır (elde edilen hâlin kaybedilmesi). Sülûk yolculuğu sâlikin niyetiyle başlar (kusûd), niyeti sâlim olan derviş kendisine ilâhî vâridâtın gelmesini bekler (vürûd); bu bekleme esnâsında ya tevâcüdü talep eder veya doğrudan vecd haline girer. Vâridâtın gelmesini müşâhede hâli takip edecektir. Müşâhedenin neticesi ise Hakk'ı bulmaktır (vücûd). Hakk'ı bulan sûfîde (vâcid) ya fenâ (mahv) ya da beka (sahv) hâlleri ortaya çıkar. Bu hâllerin üstünlüğü meşreplerdeki zevklere göre değişir. Mahvdan sonra sahva gelen sâlik artık Hak ile hareket etmektedir.[342]

Vecdin birbiri ardınca vukû bulup sâlikin bütün varlığını kaplamasına "galebe" denir. Vecd geçici, galebe kalıcı bir hâldir. Vecd, cezbe ve istiğrak birbirine yakın hâllerdir. Vecdde kısmen de olsa kulun gayretinin bir payı bulunmaktadır. Cezbe vecde göre daha güçlüdür ve tamamen Allah vergisidir. Sûfîlere göre vecd sâlikin hâlleri arasında kabul edilirken istiğrak ise sülûkünü tamamlamış ve velayet mertebesine ulaşmış kişi için söz konusu edilmiştir. Hakk'ın velîsi olan kimse bazen ilâhî muhabbetin istilâsı altında sevgilinin müşâhedesinde kendini kaybederken (gaybet) bazen de ilâhî bir cezbe ile fenâ haline erer ve Hakk'ın zâtında boğulur. Bu hâl kişinin

341 Çağrıcı, "Zevk", *DİA,* XLIV, 309.
342 Semih Ceyhan, "Vecd", *DİA,* XLII, 583.

kendi beşerî varlığından sıyrılıp Hak ile birlik (vahdet) hâlini yaşamasıdır. Vecd hâli bir anda meydana gelen bir durumdur ve kontrol altına alınıp alınamayacağı konusunda farklı görüşler vardır. Vecdin kısa süreli oluşu Allah'ın kuluna yönelik şefkat ve merhametinin eseridir. Zira vâridât ve tecellîlerin kulun takat getiremeyeceği kadar güçlü ve sürekli olması kulu dünyevî ve uhrevî vazifelerinden alıkoyabilir.[343]

Ebû Tâlib el-Mekkî'nin (v. 386/996) nazara verdiği diğer bir nokta da bu başlık açısından önemlidir. Ona göre mazhar olunan işârât ve mevâcidin izhar edilmesi durumunda; bunu dinleyenler için hayrete düşürücü, onunla amel edenler içinse dalâlete sebep olabilecek birtakım unsurların ortaya çıkması mümkündür. Dolayısıyla bu ilmin hakîki âlimleri, mevâcid ilimlerini izhar ederler ancak vecd halindeyken hissettikleri işâretlerin insanlara faydalı olan kısmını açıklar, zararlı olan kısmını gizlerler. Çünkü mevâcid onların kalplerinde zuhûr eden hâlleridir ve gizlenmesi efdaldir.[344]

1.6.3.7. Sülûk ve Cezbe

Birbirleriyle bağlantılı bu iki kavramdan "Sülûk", sözlükte "yola girmek, yolda yürümek; (bir şey) başka bir şeyin içine nüfûz etmek, katılmak, intikal etmek" anlamlarına gelmektedir. *Sülûk* kelimesi tasavvufta "insanı Hakk'a ulaştıran tavır, amel, ibâdet, fiil, hareket ve davranış tarzları" şeklinde tarif edilmiştir. Sülûk, "yol" anlamına gelen ve terminolojide benzer çağrışımlara sâhip olan tarîk ve tarîkat kavramlarından daha kapsamlıdır. Tarîkat, belli bir şeyh etrafında toplanmış mürid ve muhiblerden oluşan tasavvufî bir cemaati ifâde ettiği hâlde sülûkta böyle bir kurumun varlığı şart değildir. Sülûk kelimesi ilk dönem tasavvuf klasiklerinde dinî hayatla ilgili bütün fiilleri kapsayan geniş bir kullanıma sâhipken XII. yüzyılda tarîkatların ortaya çıkmasından sonra daha çok "Hakk'a ulaşma yolunda belli tasavvufî âdâb ve erkânın uygulanması" anlamını kazanmıştır.[345]

Cezbe ise Allah'ın sevdiği kulunun kalbinden perdeyi kaldırıp çalışma ve gayreti olmadan onu "yakîn" nuru ile birdenbire mânevî makamlara yükseltmesidir. Allah'ın kuluna bir ihsânı olan cezbe, kulda istikamet ve ibâdet arzusu doğurarak ona belâ ve musibetlere sabretme gücü kazandırır. Cezbe sırasında kul rûhuyla hakikatin kaynağına ulaşır, Allah'ın dışında her şeyi unutarak kendinden geçer ve kulluğundan habersiz hale gelir; vecd ve istiğrak haline girer. Sohbet, zikir ve semâ meclislerinde, kalbinde meydana gelen vâridâta dayanamayarak kendinden geçen, gayriihtiyarî sıçrayıp nâra atan kimselerin davranışlarına da cezbe adı verilmektedir. Buna karşılık ilk tasavvufî kaynaklarda bu cezbeye vecd adı verilmekte ve zikir, semâ gibi konularla

343 Ceyhan, "Vecd", *DİA,* XLII, 584.
344 Ebû Tâlib el-Mekkî, *Kûtu'l-Kulûb fî Muameleti'l-Mahbûb,* thk. Asım İbrahim el-Keyâli, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2005, I, 280. Ayrıca bkz. Sâlih b. Abdullah İbn Humeyd vd., *Nadratu'n-Naîm fî Mekârimi Ahlâki'r-Resûli'l-Kerîm,* Cidde: Dâru'l-Vesîle, tsz., I, 72.
345 Uludağ, "Sülûk", *DİA,* XXXVIII, 127.

birlikte anlatılmaktadır. Yani burada mevzubahis olan cezbe ile vecdin dışa yansıması anlamındaki cezbe bazı bakımlardan farklılık arz etmektedir. İlk sûfîlerden itibâren mutasavvıfların bir kısmı bu ikinci anlamdaki cezbeyi ve bundan kaynaklanan taşkın hareketleri muteber saymamıştır.[346]

Sûfîler sülûk ile cezbe, sâlik ile meczûb arasındaki ilişki üzerinde de durmuştur. Cezbe ve sülûk itibârıyla; sırf meczûb, sırf sâlik, meczûb olan sâlik ve sâlik olan meczûb şeklinde dört türlü sâlikin var olduğu belirtilmiştir. Sırf meczûb, ilâhî bir cezbeyle kendinden geçen ve bir daha kendine gelemeyen velîdir. Kendinden geçmiş bir hâlde bulunduğundan, kesret âleminin, şeriatın ve tarîkatın faydalarını bilmediğinden başkasını irşâd etmeye yetkili değildir. Sırf sâlik, sülûkünü tamamladığı hâlde ilâhî bir cezbeye ve inayete mazhar olmamış kimsedir ki rabbânî vuslattan perdeli olduğu için mürşidlik yapamaz. Meczûb olan sâlik, önce riyâzet ve hizmetle tarîkata sülûk eden, sülûkü esnâsında ilâhî bir cezbe ve muhabbete nâil olup vahdet zevki meşrebine galip gelen sâliktir; ancak temkîn mertebesine eremediğinden yine mürşid olamaz. Sâlik olan meczûb ise mürşidlik vasfına gerçek mânâda hak kazanandır; çünkü sülûktan önce cezbeye tutulmuş, Hakk'ın tecellîsiyle fâni olduktan sonra Hak ile bâki olmuş, mahv ve fenâ hâlinden sonra seyr ü sülûk ile sahv ve beka hâline erişmiş, kesrette vahdeti müşâhede etmiş, mahbûbiyet makamına ulaşmış ve Hakk'ın hilâfeti mertebesini kazanmıştır.[347]

Tasavvuf literatüründe sülûk terimi seyr, sefer, mi'râc, isrâ kelimeleriyle yakın anlamda kullanılmıştır. Tasavvuf yolunu tutmak, yolda ilerlemek, yolun sonuna varmak ve ardından yolun başına geri dönmek şeklinde kavis çizen sülûkün Allah'a (seyr ilallah), Allah için (seyr lillâh), Allah üzere (seyr alallah), Allah ile birlikte (seyr ma'allah), Allah'ta (seyr fillâh), Allah'la (seyr billâh) ve Allah'tan (seyr anillâh) olmak üzere çeşitli seyirleri vardır. Allah'a doğru seyrin sonu varsa da Allah'ta seyrin sonu yoktur. Sülûkün başı, ortası ve sonu gibi sözler seyr ilallah ile ilgilidir.[348]

1.6.3.8. Sekr ve Sahv

Sözlükte "sarhoşluk" mânâsına gelen sekr, "insanın yediği ya da içtiği şeylerin tesiriyle meydana gelen neş'e hâlinin akla üstün gelmesinden doğan gaflet durumu" şeklinde tarif edilmiştir. Sekr tasavvufî bir terim olarak, seyr ü sülûk esnâsında gelen vâridin (feyz) etkisiyle sâlikin kendinden geçmesini, yani ihsâstan sıyrılıp gaybete düşmesini ifâde etmektedir; mânevî sarhoşluk hâlidir. Bu hâli yaşayan sûfîye sükrân denilir. Sekr hâlinin geçmesi sahv olarak isimlendirildiğinden kaynaklarda sekr-sahv terimiyle birlikte ele alınmıştır. Sekr-sahv terimleriyle gaybet-huzur, fenâ-beka,

346 Yılmaz, "Cezbe", *DİA,* VII, 504.
347 Uludağ, "Sülûk", *DİA,* XXXVIII, 128.
348 Uludağ, "Sülûk", *DİA,* XXXVIII, 128.

cem'-tefrika, kabz-bast gibi terimler arasında bazı noktalardan benzerlikler vardır. Sûfîlere göre sekr Kur'ân'da, "*Rabbi dağa tecellî edince onu yerle bir etti ve Mûsa bayılarak yere yığıldı.*"[349] ayetiyle işâret edilen kendinden geçme hâlidir. Hz. Mûsa'yı (a.s.) sarhoş eden ve bayıltan vârid Yüce Allah'ın dağda tecellî ettiği anda gelmiş, bu esnâda Hz. Mûsa kendinden geçerek dağı görmez olmuş, bütün idrâki sadece tecellî eden Allah'a yönelmiştir. Kuşeyrî'ye göre vâridin tesiriyle sâlikte sekr hâli gaybet hâlinden bazen daha kuvvetli, bazen daha zayıf olarak meydana gelmekte, zayıf hâlde iken vârid sâliki tam kuşatmadığı için eşyâyı hissetmesi mümkün olurken kuvvetli hâlde iken dış dünyadan hiçbir şeyi hissetmemektedir. Sûfîler, sekr öncesi başlayan tecellîler sonucu yaşadıkları durumun aşamalarını anlatmak için zevk (tatma), şürb (içme) ve "reyy" (kanma) tâbirlerini kullanmıştır. Zevk hâliyle başlayan sekr, şürb ile kemâl derecesine ulaşmakta, daha sonra Hakk'a vuslatın devamlılığını ifâde eden reyy ile sahv haline geçilmektedir. Sekr'in zıddı, sarhoşluğun geçmesini ve ayık olma durumunu ifâde eden "*sahv*"dır. Sahv, "duyan"lara özgüdür çünkü sükrân olan ne işitir ne de anlar; sekr ise cemâl tecellîsinin altında ezildiğinde "gören" kimsenin hâlidir. Sahv hâlinde sâlik, nefsânî hazlardan fâni olmakta ve vâridlerin tesirinden kurtulmaktadır. Kimin üzerinde, yaşadığı hâlin etkisi devam ediyorsa, onda sekrden bir eser var demektir. Bütün duygular yerli yerine gelince sahv hâli meydana gelmiş olur. Sekr hâlinde ilâhî aşk şarabını (mey) içip sermest olan sâlikten şer'î hükümlere aykırı söz ve davranışlar zuhûr edebilir, ancak bunlara itibâr edilmez zira o sekr durumunda akıl tavrından ayrılmıştır, üzerindeki vâridin etkisi ve yönetimi altındadır. Bu durumda sarf edilen sözlere *dikişsiz şatahât* veya *doğrudan şatahât* denir. Kul cemâl sıfatını keşfederse sarhoş olur; rûhu sevinçle dolar, kalbi heyecan duyar. Sekri mükemmel olmayıp hisleri tam kaybolmayan sâlike *mütesâkir* denilmektedir. *Sekr-i tabiî* ve *sekr-i ilâhî* olmak üzere iki türlü sekrin varlığından söz edilmiştir.[350]

1.6.3.9. İstiğrak

İstiğrak, kelime anlamı itibârıyla bir şeyi baştan başa kaplamak demektir. Terim anlamı ise zâkirin kalbinin zikir esnâsında zikre ve kalbe iltifat etmemesidir. Ârifler bununla "fenâ" makamını kastederler. İstiğrak halinde dış âlemden uyarılar alınmaz; zira sâlik bir tür kendinden geçme hâlindedir ve Rabbiyle baş başalığın derin bilincini yaşamaktadır.[351] Örneğin İbnü'l-Fârıd'ın (v. 632/1235) zaman zaman kendinden geçip hayret ve dehşet içinde gözlerini belli bir noktaya diktiği, söylenenleri duymadığı, yanındakileri görmediği, yiyip içmediği, uyumadığı ve bu hâlin bazen on gün hatta daha uzun süre devam ettiği anlatılmıştır. Asıl adı "*Nazmü's-sülûk*" olan

349 A'râf 7/143.
350 Bkz. Abdullah Kartal, "Sekr", *DİA,* XXXVI, 334; Ethem Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü,* Ankara: OTTO, 2014, s. 424; Abdürrezzâk Kâşânî, *Tasavvuf Sözlüğü,* çev. Ekrem Demirli, İstanbul: İz Yay., 2015, s. 303.
351 Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, s. 248.

"*et-Tâiyyetü'l-Kübrâ*" kasidesini, yaşadığı bu hâller geçince söylemeye başlamış, bir defada otuz, kırk bazen elli beyti irticâlen okumuş ve eser böylece tamamlanmıştır.[352]

1.6.3.10. Şatah(ât)

Yürürken veya konuşurken ölçüyü kaçırma, dikkatsiz davranma anlamına gelen *şatah* veya *şathiye (çoğulu: şatahât)* sûfîlerin sekr ve vecd hâllerinde söyledikleri, dış görünüşleri itibârıyla şeriata ters gibi görünen sözlerdir.[353] Nitekim aşırı tecellîye ve feyze mazhar olan velîlerden, zâhiren şeriata uymaz birtakım sözlerin zuhûr ettiği görülmüştür.[354] Bunlar sûfînin sekr, vecd, cezbe, galebe, inbisat, istiğrak, cem', fenâ ve tevhîd-i zâtî gibi kendini kontrol edemediği tasavvufî hâller içinde söylediği sözlerdir.[355] Dışarıdan bakınca bu sözler; bazen hiçbir anlamı yokmuş gibi, bazen de küfür ifâde eden sözlermiş gibi görünmektedir ancak bu durum sûfînin mânevî yükselişte ulaştığı anlam alanı ile ilgilidir. Bu alan açısından ele alınınca anlaşılmazlık durumu ortadan kalkmaktadır.[356] Bahis mevzuu ifâdelerin ayıklık hâlinde sarf edilmesi ise küfrü gerektirir. O zaman buna şathiyyât değil "kelime-i küfür" denilecektir. Dîni takvâ ve verâ boyutlarıyla yaşayan kimselerde bu sözler vecd hâlinde zuhûr eder; dolayısıyla bunlar ayıklık durumunda söylenemez. Bir de akıl başta iken söylenen ve küfrü iktiza eden sözler vardır ki bunlara "tâmmât" yahut "türrehât (saçma söz)" denilmektedir.[357] Bazı kişiler İslâm'ın lafzına ve rûhuna aykırı türrehâtı şathiye gibi göstermeye çalışmışlar ve bundan dolayı mâzur olduklarını iddia etmişlerdir. "Tâmmât/tâmme" ise mutasavvıf olduklarını iddia eden mustasvifenin ayet ve hadîsleri Bâtıniyye mensuplarının yaptığı gibi akla ve şeriata aykırı biçimde yorumlamalarıdır. Gerek türrehât gerekse tâmmât lügaz/bilmece, muamma, tekerleme, hezel, deli saçması ve küfür mâhiyetinde olabilir. Bu türden ifâdeler şathiyyât kapsamında değerlendirilmez.[358]

Tasavvufî muhitlerde *şathiye* sâhipleri genel olarak hoş görülmüştür. Bu hâli yaşayan kimsenin kendine o anda sâhip olamadığı için mazur görülmesi gerektiği kanaati hâkimdir.[359] Buna bağlı olarak, mutasavvıflara göre şathiye türü sözler onu söyleyen sûfîye âit olmayıp bunların gerçekte kaynağı Allah'tır. Sûfînin yaptığı şey ise bu ilâhî sözleri tekrar etmekten ibârettir.[360] Örneğin Bâyezîd-i Bistâmî'nin, "Kendimi tenzih ederim, şânım ne yücedir!" ifâdesi bir müminin, "إِنَّنِي أَنَا اللّٰهُ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنَا فَاعْبُدْنِي: *Şüphesiz ki kendisinden başka ilâh bulunmayan Allah Benim Ben! Bana ibâdet*

352 Uludağ, "İbnü'l-Fârız", *DİA,* XXI, 41.
353 Bkz. Kara, *Tasavvuf ve Tarîkatlar*, s. 131.
354 Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, s. 452.
355 Uludağ, "Şathiye", *DİA,* XXXVIII, 370.
356 Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, s. 452.
357 Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, s. 453.
358 Uludağ, "Şathiye", *DİA,* XXXVIII, 371.
359 Detaylı bilgi için bkz. Kara, *Tasavvuf ve Tarîkatlar,* s. 131-132.
360 Uludağ, "Şathiye", *DİA,* XXXVIII, 370.

edin."[361] ayetini zikir yoluyla tekrarlaması gibidir. Hâlbuki Bâyezîd-i Bistâmî'nin bu şathiyesini duyanlar onun kendisini kastettiğini sanmışlardır.[362]

Cüneyd el-Bağdâdî'ye göre şathiye sâlikin nihayet hâlinde değil bidayet hâlinde görülen bir şeydir. Şathiye, temkîn ehli oldukları için kemâl mertebesinde bulunan velîlerden nâdiren sâdır olur.[363] Sehl et-Tüsterî ve Hallâc-ı Mansûr gibi zâtlar ilk dönem tasavvufunda şathiyeleriyle en çok tanınan diğer bazı sûfîlerdir.[364] Anlaşılan o ki öznel bir mânevî tecrübenin neticesi olan bu sözlerle kastedilen şeyin ne olduğunu ancak bu tecrübeyi tadıp zevk eden kimseler tam anlamıyla idrâk edebilmiştir. Dolayısıyla tasavvufî veçheden gayet yerinde yapılmış bir yoruma göre Hallâc'ın Mevlâsına kavuştuğu (vuslat) sırada "Ene'l-Hakk" yerine "Ene'l-Bâtıl" demesini beklemek beyhûdedir. Erzurumlu İbrâhim Hakkı (v. 1194/1780) onun bu durumunu "Söyleyen Nâsır idi, Mansûr andan tercemân olur." şeklinde bir cümleyle açıklama irfanını ortaya koymuştur.[365]

Mutasavvıflar genelde hakikat ehlinin hataları olarak değerlendirdikleri şathiyelerin mâzur görülmesi gerektiğini düşünmekle beraber bunların anlatılmamasını, yayılmamasını ve örnek gösterilmemesini tavsiye etmiştir. Onlara göre nasıl ki normal şartlarda insan bazen aklına ve irâdesine hâkim olamayıp istem dışı birtakım sözler söylüyor ve bundan ötürü pişman olup muhâtabından özür diliyorsa, şathiye konusunda da sûfîlerin özür dilemesi mümkündür. Hz. Peygamber'in (s.a.s.) verdiği bir örnekte; çölde devesini kaybeden ve ölüm tehlikesiyle yüz yüzeyken birden devesini gören kişi heyecan ve sevincinin şiddetiyle şaşırıp "Allah'ım sen benim kulumsun, ben senin Rabbinim."[366] demiştir.[367] Bu da istem dışı sarf edilen sözlerin mesuliyet gerektirmediğini gösterir. Sûfîler açısından bahsi geçen şatahât durumunu, "Tasavvufta bir makam vardır ki oraya akılla çıkılır, sonra akıldan da çıkılır." şeklindeki veciz cümleyle ifâde etmek mümkündür.

Bu çerçevede birçok sûfî şatahı kemal ehli için hoş karşılamadığı gibi şatah ifâde eden sözlerin herkese ve her kesime yayılmasını da uygun görmemiştir. Zira bunlar tahkîk ehlinde nâdir görülen hâllerdir. Öte yandan zâhir uleması bunları hatalı bulup şiddetle reddederken, sûfîyyenin çoğu bu ifâdeleri olumlu bir tarzda yorumlamaya çalışmış ve hatta bazıları şatahâtı insanın mânevî yolculuğundaki kemâl derecesi olarak görmüştür. Kaldı ki bu ifâdeler birçok meşhûr sûfînin hayatında ve sözlerinde mevcuttur. Serrâc, özellikle tasavvufun herkes tarafından anlaşılması zor konularından birisi olan şathiyyâtı ancak bu ilimle uğraşan hakîki sûfîlerin anlayabileceğini ortaya koymuş,

361 Tâhâ 20/14.
362 Uludağ, "Şathiye", *DİA,* XXXVIII, 370.
363 Uludağ, "Şathiye", *DİA,* XXXVIII, 370.
364 Uludağ, "Şathiye", *DİA,* XXXVIII, 370.
365 Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, s. 453.
366 Bkz. Müslim, "Tevbe", 7.
367 Uludağ, "Şathiye", *DİA,* XXXVIII, 370.

tasavvufun inceliklerini bilmeyenlerin bilenlerden sorup öğrenmeleri gerektiğini vurgulamış; tasavvufun hakikatlerinden habersiz olanların itham ve hakaretlerinin metot olarak doğru olmadığını ve bunun asla kabul edilemeyeceğini belirtmiştir.[368]

Tasavvuf tarihinde şathiye teriminin ortaya çıkışının, diğer ilimlerle tasavvuf arasındaki uzlaşma süreciyle yakından ilişkili olduğundan da bahsedilmektedir. Nitekim bu, söz konusu uzlaşmayı güçleştiren hususları bazen mâzur görmek bazen de eleştirmek üzere ortaya çıkan bir terimdir. Şathiyyâtın taşkınlık ve kontrolsüz davranış anlamına gelmesi aynı zamanda şatahât türü ifâdelerde bulunan sâlikin henüz yetkinleşmediğine de işâret eder. Böylece tasavvuftaki "işâret" terimi, yorumda öznelliği kabul ve fıkıh-kelâm geleneğinin otoritesini itiraf ederken; "şathiyât" terimi ise tasavvufun bazı unsurlarını "çözümsüz" bir şekilde içeride tutma maksadı taşımıştır. Sûfîler için "zındık" veya "ibâhî" diye nitelenebilecek bazı kimseleri tasavvufun dışına itmek kolay olsa da Bâyezîd-i Bistâmî gibi sûfîleri dışarıda bırakmak mümkün değildi. O ve onun gibi zâtların sözleri ortadayken uzlaşma da mümkün değildi. Dolayısıyla şathiyât Bistâmî'yi ve onun gibi olan diğer isimleri -ki en önemli isim oydu- tasavvufun içinde tutarak uzlaşma sürecini tamamlamak maksadı taşımıştır. Bu noktada dikkate değer husus, tasavvufun bir bütün olarak sekr-sahv kavramları ekseninde tasnif edilmesidir ki, burada hiç kuşkusuz öne çıkan ve tercih edilen kavram sahv yani ayıklık olmuş; sekr ise bir tür noksanlık veya Serrâc'ın tâbiriyle "içtihat hatası" sayılmıştır.[369]

Şatahât hâlleri edebiyatta özel bir türün de ortaya çıkmasına sebep olmuştur. Şathâ âit şiirlere "Şathiyye" denilmektedir. On altıncı yüzyılda yaşadığı sanılan Azmî Baba'nın "*Sekiz cennet yapdın sen Âdem içün / Adın büyük, bağışla anın suçun / Âdem'i cennetten çıkardın niçün? / Buğday nene lazım harmancı mısın?*" şeklindeki mısraları bunun örneklerindendir. Bir kısım şatahât ise zâhir-i şeriata aykırı değildir. Örneğin Yûnus Emre'nin "*Çıktım erik dalına, anda yedim üzümü / Bostan ıssı kakıyıp, der 'Ne yersin kozumu?*'" şeklindeki ifâdesi bunlardandır.[370]

1.6.3.11. Fenâ

Müridin kötü huy ve vasıflarını yok edip onların yerine iyi hasletler kazanması" anlamında kullanılan *fenâ* terimi özellikle ilk dönemlerde cehâletin yerine ilmin, gafletin yerine zikrin, zulmün yerine adaletin, nankörlüğün yerine şükrün, mâsiyet ve günahın yerine taat ve ibâdetin geçmesi şeklinde anlaşılmıştır. Sûfîlerin yaşadıkları tasavvufî hâllerle ilgili görüş ve tespitleri zenginleştikçe fenâ ve beka kavramları

368 Neşet Bodur, "Bir Eleştiri Konusu Olarak Şathiyyât ve Ebû Nasr Serrâc'ın Konuyla İlgili Görüşleri", *Akademiar Dergisi*, 3 (2017), s. 170-171.
369 Demirli, "Kuşeyrî'den İbnü'l-'Arabî'ye İşârî Yorumculuk Hakkında Bir Değerlendirme", s. 132.
370 Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, s. 453.

da farklı ve zengin boyutlar kazanmıştır. Sözlükte "geçici olmak", "yok olmak", "ölmek" gibi anlamlara gelen Arapça "*fenâ*" kelimesi, genellikle "var olmak", "sürekli olmak" anlamındaki "*beka*" kelimesiyle birlikte kullanılagelmiştir. Tasavvufî hayata giren mürîd bir mürşidin gözetim ve denetimi altında, kabiliyetine göre değişen bir süre içinde çeşitli riyâzet ve mücâhedelerle nefsini terbiye eder. Bu terbiye ve tezkiye sonucunda ulaşılan noktaya "*fenâ - beka*" adı verilmiştir. Tasavvufî hayatın son merhalesine başka isimler veren sûfîler varsa da "fenâ - beka"yı bu yolculuğun son durağı olarak görenler çoğunluktadır. Bu terim tasavvuf tarihinin en çok tartışılan terimlerindendir. "*Allah'ta fâni olma*" ifâdesinin zaman zaman dini esasları zorlayacak ve ahlâk kurallarının ihlâline yol açacak şekilde yorumlanması zâhir ulemâsı yanında mûtedil sûfîleri de rahatsız etmiş ve onları meselenin bu yönü üzerinde önemle durmaya sevk etmiştir. Hücvîrî'ye göre *fenâ* ile ilgili çok değişik ifâdeler kullanılsa bile hepsinin ulaştığı nokta şudur: Kulun fâni olması demek Hakk'ın celâl ve azâmetini temâşa etmesi, O'nun celâlinde dünya ve âhireti unutması, bu hâli yaşadığının bile farkına varmaması demektir. Bu durumda sûfînin dili Hak ile konuşmakta, bedeni huşû hâlinde bulunmakta, rûhu ise saf ve duru bir hâle gelmektedir.[371]

1.6.4. Kerâmet Kavramının İşârî Tefsirle İlişkisi

İşârî tefsir sadedinde önem arz eden noktalardan biri de kanaatimizce "*kerâmet*"[372] kavramıdır. Mânevî derecesi yüksek kimselerin bazı olağanüstü hâllere ve ikrâmâta mazhariyeti demek olan kerâmeti, başta kelâm âlimleri olarak Müslüman ulemânın ve ümmetin kâhir ekseriyeti icmâ sûretinde kabul etmiştir.[373] Bir örnek teşkil etmesi açısından mütekellim ulemânın en büyüklerinden sayılan Sa'düddin et- Teftâzânî'nin (v. 792/1390) konu ile ilgili açıklamalarını kısaca özetleyelim.

Teftâzânî'ye göre ilâhî vahiyle bize bildirildiği üzere; Hz. Meryem'in odasında bulduğu gaybî rızıklar[374] ve Hz. Îsâ'nın (a.s.) doğumu esnâsında yaşadığı olağanüstü hâller[375]; Ashâb-ı Kehf'in yemeden içmeden ve ölmeksizin üç yüz yıl uyuması[376]; Hz. Süleyman'ın (a.s.) veziri Âsaf'ın, Belkıs'ın tahtını tarfetü'l-aynda celbedip

371 Kara, "Fenâ", *DİA,* XII, 333-335.
372 Detaylı bilgi için bkz. Kara, *Tasavvuf ve Tarîkatlar,* s. 121-125.
373 Bkz. Ahmed b. Hanbel, *el-Akîde Rivayetü Ebî Bekr el-Hallâl,* thk. Abdülaziz İzzüddin es-Sîrvân, Dımeşk: Dâru Kuteybe, 1986, s. 126; Kelâbâzî, *Taarruf,* s. 72-74; Cemalüddin Ahmed Muhammed b. Saîd el-Gaznevî, *Kitâbü Usûli'd-Dîn,* thk. Ömer Vefîk ed-Dâûk, Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1998, s. 163; Sa'duddin et-Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsıd fî İlmi'l-Kelâm,* Pakistan: Dâru'l-Meârifi'n-Nu'mâniyye, 1981, II, 203; Kara, *Tasavvuf ve Tarîkatlar,* s. 121-125; Murat Serdar, "Ehl-i Sünnet İnancında Kerametin İmkân ve Vukû'u Problemi", *Bilimname,* 19 (2010), s. 25-45; Abdülvahap Yıldız, "Kerâmet ve İstidrâc", *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi,* 21 (2009), s. 41-64.
374 Âl-i İmran 3/37.
375 Meryem 19/16-34.
376 Kehf 18/16-25.

getirmesi[377] gibi hâdiseler Kur'ân'ın kerâmet olgusunun varlığını ispatlayan farklı işâretleridir. Nitekim bahsi geçen kimseler peygamber değildir. Peygamberlerde olan harika hâllere de zaten kerâmet değil mucize denilmektedir. Öte yandan bize mânen mütevâtir bir şekilde ulaşmış olan; başta sahâbe, tâbiûn ve daha sonra gelen salih zâtların kerâmetlerine dâir pek çok haber bulunmaktadır. Hz. Ömer'in Nihâvend'deki kumandanı Sâriye b. Züneym el-Kinânî'ye Medîne'den seslenmesi, Hâlid b. Velid'in içtiği zehirden etkilenmemesi, Hz. Ali hakkında nakledilen birçok olağanüstü haber bunun örnekleridir. Dahası binlerce evliyânın göstermiş olduğu kerâmetlere şahit olan sayısız insan bulunmaktadır. Bu olağanüstü hâller nebîlerin derecesini düşürmez tam aksine bu ikrâma onlara ittiba edilerek mazhar olunduğu için onların derece ve şereflerini yükseltir. Hevâ ve bid'a ehlinin kerâmeti inkâr etmesinde ise şaşılacak bir şey yoktur çünkü onlar ne kendi nefislerinde böyle bir şey müşâhede etmiş ne de reislerinden bu yönde bir şey işitmiştir. Velayetin nübüvvetten üstün olduğu, velînin nebî derecesine ulaştığı, velîden teklif-i diniyenin sâkıt olduğu gibi safsatalar ise Müslümanların icmâıyla fâsittir.[378]

Kerâmet genel olarak iki kısma ayrılmış olup ilki denizde yürümek, havada uçmak, tayy-ı mekân etmek gibi kevnî kerâmetler; ikinci kısmı ise hakîki kerâmet sayılan ilim, irfan ve ahlâkla ilgili kerâmetlerdir.[379] Bir yönüyle mükâşefeye, ilâhî ilham ve ikrâma dayanan işârî tefsiri bu açıdan mâneviyat ehli sâlih kimselerin açılan kalp gözleriyle; ayrıca yine velî zâtlara ve sâlih müminlere lütfedilen kerâmetin ilmî boyutu ile ilişkilendirmenin mümkün olduğu görülmektedir. Dolayısıyla Kur'ân'ın anlam dünyasına nüfûz edebilmek, onun feyiz ve bereketine mazhar olmak, ondan alınan ilhâmı ve kalbe damlayan bilgileri bizzat zevk edip yaşamak da şüphesiz ki ilâhî ikrâmın en güzel ve en özelleri arasındadır.

1.6.5. Sûfîlerin Kur'ân'a Yaklaşımı

Celâlüddin es-Süyûtî'nin tefsirle ilgili üçlü tasnifini daha önce görmüştük. Söz konusu tasnifte, hiçbir mahlûkatın muttali kılınmadığı Kur'ân ilmi ve sadece Hz. Peygamber'in (s.a.s.) muttali kılınarak kendisine tahsis edilen Kur'ân ilminden sonra üçüncü sırada Hz. Peygamber (s.a.s.) tarafından diğer insanlara tâlim edilen Kur'ân ilmi gelmekteydi. Bu kısımda incelenen nüzûl sebepleri, nâsih-mensûh, kıraat gibi sem'î olan konuların dışında istidlâl, istihraç ve istinbat yapmanın belli şartlar çerçevesinde câiz görüldüğü de belirtilmişti.[380]

377 Neml 27/40-42.
378 Detaylı bilgi için bkz. Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsıd,* II, 203-206; Râzî, *Mefâtîh*, XXI, 430-441; Abdürrezzak Afîfî, *Fetâvâ ve Resâil*, y.y.: tsz., s. 377-381.
379 Kara, *Tasavvuf ve Tarîkatlar,* s. 123.
380 Bkz. Süyûtî, *el-İtkan,* IV, 216-220.

Bu tasnife göre konuşulacak olursa, denilebilir ki tarih boyunca İslâmî ilimler tefsirin üçüncü kısmını, yani Hz. Peygamber (s.a.s.) tarafından diğer insanlara tâlim edilen Kur'ân ilmini temel alarak onun üzerinde yükselmiştir. Her ilmin erbâbı âdeta bir üniversitenin farklı fakülteleri gibi Kur'ân'a kendi gözlüğüyle nazar etmiş ve kendi zâviyesinden yaklaşmıştır. Müfessirler ayetlerin nasıl anlaşılması gerektiğini ve ne ifâde ettiğini belirlemeye çalışırken, fakîhler ayetlerden fıkhî hükümler istihraç etmeye çalışmış, mütekellim ulemâ ise ayetleri akâid açısından yorumlamıştır. Bu noktada sûfîler de kendi yapmış oldukları tasavvufî yorumların tıpkı fıkhî ve kelâmî yorumlar gibi olduğunu savunmuştur. Onlara göre nasıl ki fıkhî ekoller nasları hukuk, kelâmî ekoller inanç alanında yorumluyorsa; aynı şekilde tasavvuf ekolleri de nasların mânevî yorumunu yapmakta; Hz. Peygamber'in (s.a.s.) sünnetiyle gösterdiği edebin zâhirî ve derûnî boyutlarını ortaya koymaktadır. Bu nedenle fıkıh veya kelâm ne kadar meşrû ise tasavvuf da o kadar meşrûdur.[381]

Sûfî anlayışta ilâhî metin salt bilgi öğrenmek amacıyla değil, onun ne olduğunu bizzat tecrübe etme ve âdeta ona katılma anlayışıyla okunmaktadır. Buna göre Kur'ân'ı anlamak bizzat onda kaybolmaktır. Söz gelimi Hâris el-Muhâsibî bizzat tecrübe ederek ve O'nun dışındaki her şeyden müstağnî kalarak ilâhî hitâbın lezzetine erişilebileceğini dile getirmektedir. Muhâsibî'ye göre Allah'ın kitabını anlamak, ancak kalpteki güçlü ve kararlı irâde ile mümkün olabilmektedir.[382] Dolayısıyla tasavvufî bakış açısına göre, sûfîler mânevî makam ve derecelerine göre ayetlerin işârî anlamlarını kendi iç âlemlerinde tecrübe etmektedir. Buna bağlı olarak en makbûl tefsir Allah katından olan keşf ve ilhâma dayanır. Nitekim Allah, mevcudâtın esrârını ârifl ere vehbî olarak ikrâm etmektedir. Ehlullah olan ârifler de kalplerine vürûd eden bu sırları "işâret" diyerek açıklamış ve remizlerle anlatmıştır.[383]

Kuşkusuz sûfîlerin bu iddiasının temelinde, akıl ve beş duyu organının boyutlarını aşan "*mâneviyat*" algısı ve bilgi vâsıtaları yatmaktadır. Nitekim tasavvuf, tatmak ve yaşamakla mânevî tecrübe ederek anlaşılan bir hâl ilmi olup konusu marifetullah'tır. Tamamen aklî bir ilim olmayıp, akıl-üstü (mâ verâul'l-akl) kalp ve vicdan ilmidir. Şehâdet âlemiyle beraber gayb âleminden de bahseden bir ilimdir.[384] Bu husus "مَنْ لَمْ يَذُقْ لَا يَعْرِف : *Tatmayan bilmez.*"[385] şeklinde formülize edilmiştir. Örneğin İbn Mübârek el-Himyerî, "Riyâzete dayanan nefis tezkiyesi, kalp tasfiyesi ve ahlâk tehzîbi yolundan bir şey tadıp zevk etmeyen kimse; nübüvvet hakikatinden herhangi bir şeyi de mânen tadarak idrâk edemez." demektedir.[386] Mutasavvıfların yaşayarak zevk

381 Bkz. Şa'rânî, *el-Yevâkît*, s.31-32; Şimşek, *Günümüz Tefsîr Problemleri,* s. 210.
382 Özköse, "Tasavvuf Kültüründe Batın ve Batıni/Ledünni Bilgi Kavramlarının Referans Çerçevesi", s. 70.
383 İbnü'l-'Arabî, *Fütûhât,* Daru'l-Fikr, I, 629-632; Şa'ranî, *el-Yevâkît,* s. 31-33; Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-Müfessirûn,* II, 275; Uludağ, "İşârî Tefsîr", *DİA*, XXIII, 426.
384 Yılmaz, *Ana Hatlarıyla Tasavvuf,* s. 20-22.
385 Kelâbâzî, *Taarruf,* s. 12; Bursevî, *Rûhu'l-Beyân,* X, 330.
386 İbn Mübârek el-Himyerî, *Hadâiku'l-Envâr ve Metâliu'l-Esrâr fî Sîreti'n-Nebiyyi'l-Muhtâr,* thk. Muhammed Gassân Nasûh, Cidde: Dâru'l-Minhâc, 1997, s. 123-124.

ettikleri çeşitli hâlleri her ne kadar başkalarına göstermeleri mümkün değilse de en azından kendileri açısından, gördükleri ve fehmettikleri şeyler sağlam birer delildir ve bu delillere kanaatleri tamdır.

Sûfîlerin, Kur'ân ayetlerinin taşıdığı anlam derinliği ve genişliği hakkındaki yaklaşımlarını mutasavvıf olsun olmasın sayısız İslâm âlimi tasdik etmiştir. Hz. Ali'nin "Size sadece Fâtiha sûresinin tefsiri hakkında konuşsam, onu yetmiş deveye yüklersiniz." dediği nakledilirken[387]; Ali el-Havâss'ın sadece Fâtiha sûresinden iki yüz kırk bin dokuz yüz doksan dokuz ilim çıkardığı belirtilmiştir.[388] Kezâ benzeri bir rivayette İbn Abbâs "Eğer 'الْحَمد لله رب الْعَالمين' ayetini künhüyle tefsir etseydim, onun yazılı olduğu kitapları arzın bütün develeri de gelse taşıyamazdı."[389]; yine cennetten bahseden bir ayetle ilgili, Allah adına kasem ederek "Eğer bunu tefsir etseydim, onu dünyanın bütün develeri bile taşıyamazdı!" demiştir. Bununla o, Yüce Allah'ın sâlih müminler için hazırladığı cennetin sınırsız azametini, yüceliğini ve güzelliğini kastetmiştir.[390] Aynı minvalde Mukâtil b. Süleyman'ın da Fâtiha sûresindeki "ٱلْعَالَمِينَ" lafzı için "Eğer tefsir etsem, her biri biner yapraklı bin cilt gerekir." dediği kaydedilmiştir.[391] Bazı âlimler "Her ayetin altmış bin anlamı vardır"[392], bazısı "Kur'ân yetmiş yedi bin iki yüz ilmi ihtiva eder çünkü her bir kelimenin bir ilmi vardır." demiştir. Sonra da bu sayı dörde katlanmıştır çünkü her bir kelimenin *zâhiri*, *bâtını*, *haddi* ve *matla'ı* (veya muttala'ı) bulunmaktadır.[393]

Süleyman Uludağ sûfîlerin bu bakış açısını "son derece abartılı iddialar" şeklinde nitelemektedir.[394] Kanaatimizce zâhiren abartılı görünen bu ifâdeler de yine işârî anlam dünyasının muhâtaplarda yaptığı etki ve gönüllere açtığı mânevî kapılar itibârıyla değerlendirilmelidir. Sözü geçen ifâdelerin zâhirî-sarîh tefsir açısından olmadığı çok nettir. Bu ifâdelerin ayetlerden alınabilecek feyiz ve bereketin sınırsızlığına dâir kesretten kinâye olma ihtimali de buna eklenebilir. Öte yandan bazı müfessirler kendi tecrübelerine dayanarak bazı ayetlerin son derece geniş bir kapsama sâhip olduğunu belirtmiştir. Örneğin Bedîüzzaman Saîd Nursî (v. 1960), Fâtiha sûresi ile Bakara sûresinin ilk 32 ayetinin tefsirini içeren Arapça eserinin sonunda bulunan "سُبْحَانَكَ لاَ عِلْمَ لَنَا اِلاَّ مَا عَلَّمْتَنَا اِنَّكَ اَنْتَ الْعَلِيمُ الْحَكِيمُ"[395] ayetinin izahına sonradan eklediği

387 Şa'rânî, *el-Yevâkît,* s. 29.
388 Şa'rânî, *Kitâbü'd-Düreri'l-Mensûre fî Beyâni Zübedi'l-Ulûmi'l-Meşhûre,* thk. Abdülhamid Salih Hamdân, Beyrut: Dâru İbn Zeydûn, tsz., s. 32.
389 İbnü'l-Ebbâr, Muhammed b. Abdullah el-Kudâ'î el-Belensî, *et-Tekmile li-Kitâbi's-Sıle,* Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1995, II, 111.
390 Mekkî b. Ebî Tâlib, *el-Hidâye ilâ Bulûği'n-Nihâye fî İlmi Me'âni'l-Kur'ân ve Tefsîrihi,* nşr. Câmiatu'ş-Şârika Külliyeti'ş-Şeria ve Dırâsâti'l-İslâmiyye Mecmûati Buhûsi'l-Kitabi ve's-Sünne, 2008, V, 3747.
391 Sa'lebî, *el-Keşf,* I, 112.
392 Aliyyü'l-Kârî, *Mirkât*, I, 314; Zerkeşî, *el-Burhân,* II, 154; Süyûtî, *el-İtkan*, IV, 226.
393 Zerkeşî, *el-Burhân,* II, 154.
394 Uludağ, "İşârî Tefsîr", *DİA*, XXIII, 425.
395 Bakara 2/32: "… *Seni bütün noksanlıklardan tenzih ederiz! Senin bize öğrettiğinden başka bir ilmimiz/bilgimiz yoktur. Muhakkak ki Alîm ve Hakîm olan (sonsuz ilim ve hikmet sâhibi olan) sensin.*"

bir notta; bu eserin telifinden sonra yapmış olduğu bütün çalışmaların, yazdığı bütün risalelerin mânen bu ayetten başladığını, hepsinin âdeta bunun bir tefsiri olduğunu, hepsinin bu ayetin bahrinden birer cetvel olduğunu ve en nihayetinde yine o denize döküldüğünü, dolayısıyla 32. ayetin tefsirinin hâlâ bitmediğini söylemektedir. Müellif buna bağlı olarak kendisini, tefsirin bu ayetle biten ilk cildini bitiremediği için ikinci cilde geçememiş olarak telakkî etmektedir.[396]

Yukarıda bahsi geçen ve kimilerince abartılı bulunan sözler, Zerkeşî'nin ifâdesiyle Kur'ân ayetlerinin mânâlarını fehmetmek hususunda kapsamı son derece genişletilmiş sınırların varlığını göstermektedir. Nitekim tefsirin zâhir boyutuyla ilgili nakledilen şeylerin, idrâkin anlayabileceği son nokta olmadığı açıktır.[397] Öte yandan Kur'ân, Allah'ın yaratılmamış/gayr-ı mahlûk kelâmı olduğuna göre onun sonsuz zenginlikte mânevî anlamlar içerdiğini düşünmek meşrûdur. Zira Kur'ân tarafından zâhirî ve hâricî düzeyde aktarılan mesaj gerek sayı gerekse boyut bakımından oldukça sınırlı bir anlam dizisi sunmaktadır. Mutasavvıfları ve bir kısım İslâm ulemâsını, ayetlerin zâhirî boyutuna ilaveten işârî anlam düzeylerini de ortaya koymaya sevk eden eğilimin sebeplerinden biri de bu olmalıdır.[398]

Bu çerçevede işârî-tasavvufî tefsir hareketinin temel dayanak noktalarından biri, ayetleri zâhirî mânâ ile sınırlamanın doğru olmayacağı düşüncesidir. Herhangi bir sözle bile farklı anlamlar kastedilebildiği hâlde; Allah'ın kelâmı olan ayetlerin işârî boyutunun olmadığını savunmak ve "zâhir-sarîh mânâsının dışında bir anlamı yoktur" diye iddia etmek mümkün değildir. Bununla beraber ayetlerin sarîh anlamlarının ve bunlara dayanan tefsirin ihmâl edilmemesi için "Kim Kur'ân'ın zâhir tefsirini iyice bilmeden gizli esrârını anladığını iddia ederse; o kimse, kapısından bile girmediği hâlde evin ortasına yetiştiğini iddia eden kişi gibidir." denilmiştir.[399]

Örneğin en çok tenkit edilen sûfîlerden olan Muhyiddin İbnü'l-'Arabî'ye nisbet edilen ancak Abdürrezzâk el-Kâşânî'ye (v. 736/1335) âit olan[400] tefsirdeki genel anlayışa göre Hz. Mûsa (a.s.) kalp, ona tebliğinde yardım eden Hz. Hârun (a.s.) akıl, Firavun ise nefis olarak yorumlanmıştır.[401] Hz. Mûsa'nın tebliğ serüveni ve Firavun ile yaşadığı ibret dolu hâdiselerin dış âlemde cereyan eden tarihî gerçekliği inkâr edilmediği müddetçe, bu ayetlerin aynı zamanda insanın iç âlemindeki kalp-nefis mücadelesine de işâret ettiğinin söylenmesi, ne şeriata ne de akla aykırıdır.

---

396 Nursî, *İşârâtü'l-İ'câz fî Mezanni'l-Îcâz,* çev. Abdülmecid Nursî, İstanbul: Envâr Neşriyat, 1992, s. 212.
397 Zerkeşî, *el-Burhân,* II, 155; Süyûtî, *el-İtkan*, IV, 226.
398 Lory, *Kâşâni'ye Göre Kur'ân'ın Tasavvufî Tefsîri,* s. 22.
399 Zerkeşî, *el-Burhân,* II, 155; Süyûtî, *el-İtkan*, IV, 226; Zürkânî, *Menâhil,* II, 68.
400 Bkz. Ateş, *İşârî Tefsîr Okulu,* s. 204.
401 Bkz. Muhyiddin İbnü'l-'Arabî, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Kerîm,* Beyrut: Dâru'l-Yakazati'l-Arabî, 1967, I, 46, 50, 706, 766; II, 43, 172-173, 180-181, 229-230. (Abdürrezzak el-Kâşânî'ye âit olup İbnü'l-'Arabî'ye nisbet edildiği belirtilen bu tefsire yapılacak referanslarda matbû eserde yer alan bilgiler kullanılacaktır.)

Aynı eserde bulunan Fîl sûresi tefsirinde, ilk başta hâdisenin vukûu ile ilgili zâhirî tefsir bilgileri verilip daha sonra "وَ أمّا ألتَّطْبِيق"[402] denilerek işârî tefsire geçilmesi, mutasavvıfların zâhirî mânâyı inkâr etmediklerinin bâriz delilidir. Diğer bir açıdan bu üslup, ayetlerin zâhirî mânâlarının yanı sıra, işârî anlam tabakalarına da dikkat çekilmek istendiğinin göstergesi durumundadır. Süleyman Ateş'in ifâde ettiği gibi, "Kâşânî, bu eserine tefsir değil te'vîl demiş ve esâsın zâhir mânâ olduğunu ifâde etmiştir."[403] Dolayısıyla bu tür tefsirlerde ayetlerin zâhirî anlamına ve izahına nâdiren girilmesinin sebebi muhtemelen hem diğer tefsirlerin zâhirî tefsir alanında açıklamaya ihtiyaç bırakmaması hem de uzun uzadıya izahlardan kaçınma düşüncesidir. Eğer ayetlerin zâhir anlamları inkâr ediliyor olsaydı, o alana hiç girilmemiş olması gerekirdi.

Öte yandan işârî yorumlar yapılırken ayetin zâhirini kabul edip inkâr etmemenin yeterli olmadığını da unutmamak gerekir. Yani ayetin zâhir ifâdesinin kabul edilmiş olması, genel anlamda Kur'ân-Sünnet perspektifinin hâricine çıkılmasını meşrû kılmamaktadır. Fethi Ahmet Polat bu konuda yine İbnü'l-'Arabî'ye nisbet edilen tefsirde "وَاذْكُرِ اسْمَ رَبِّكَ وَتَبَتَّلْ إِلَيْهِ تَبْتِيلًا : *Rabbinin adını an ve bütün benliğinle O'na yönel.*"[404] ayetine ilişkin açıklamayı örnek vermektedir. Söz konusu izaha göre ayet, "Rabbinin ismini ki o sensin, hatırla. Yani nefsini unutma ki Allah da seni unutmasın." anlamındadır. Polat'a göre müfessir her ne kadar ayetin zâhirini inkâr etmese bile bu açıklama bizâtihi yanlıştır.[405] Bununla beraber zâhir-i şeriata göre yanlış gibi görünen bu yorumlar değerlendirilirken yorum sâhibinin meşrebini göz önüne almakta fayda bulunmaktadır. Nitekim açıklamanın "Allah da seni unutmasın" şeklindeki kısmında Allah ile kulun birbirinden ayrıldığı görülmekte hatta bir bakıma ilk cümleyle çelişki arz etmekte; ardından da "Onun (nefsin) hakikatini bildikten (marifet) sonra kemâlini tahsil etmek için çabala." denilmektedir.[406] Yazma nüshalardaki hata ihtimalleri ve tahkîk esnâsında yapılmış olması muhtemel hata ve eksiklikler de ayrıca göz önüne alınmalıdır.

Sûfîler işârî yorumlarda lafızların morfolojik benzerliklerinden, etimolojik benzerliklerinden, kelimelerin lafzî delâletlerinden ve kelimelerin tertibinden işâretler çıkarmıştır. Bunun yanında evrensel okumaya, sembolik okumaya ve cefre dayalı işâretlerin çıkarıldığı, ayrıca doğrudan ayet lafızlarıyla irtibat kurmaksızın işâretler çıkarıldığı da görülmektedir.[407] Bazen bir lafzı oluşturan harflerin, tıpkı hurûf-ı mukatta'a gibi ayrılarak teker teker yorumlanması da ilginç yöntemlerden biridir.[408]

402 Bkz. İbnü'l-'Arabî, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Kerîm*, II, 855.
403 Ateş, *İşârî Tefsîr Okulu,* s. 206.
404 Müzzemmil, 73/8.
405 Polat, "Dirayet Ağırlıklı Tefsirler", s. 187.
406 İbnü'l-'Arabî, *Tefsîru İbni'l-Arabî,* y.y.: tsz., II, 352.
407 Bkz. Çelik, *Kur'ân'a İşârî Yaklaşımlar,* s. 77-83.
408 Bkz. Gördük, *İmam Cafer es-Sâdık*, s. 279-290.

Sûfîlerin en çok kullandıkları yöntemlerden birinin itibâr/analoji yöntemi olduğundan da bahsedilmesi gerekir. Analoji "İki şey arasındaki en basit benzerlikten hareketle, bunların başka yönlerden de benzerlikler gösterebileceklerini düşünerek bu iki şeyi birbirine benzetmek." olarak tanımlanmaktadır. Mutasavvıflar, Kur'ân'da bahsi geçen şahıs, varlık ve olayların yanında ibret vesilesi olsun diye zikredilen kıssaları ve bizâtihi benzetmelerden oluşan meselleri birer örnek kabul ederek kendi iç dünyalarına açılan işâretler aracılığıyla örneğin benzetildiği asıl kaynağa ulaşmayı kendilerine yöntem olarak belirlemişlerdir.[409] Buna ek olarak Ay'a göre, analoji yöntemini kullanarak tefsir yapmak aklî/rasyonel bir faaliyetin ürünü olup sadece sûfîlere has bir metot değildir. Nitekim kendileri sûfî olmayan İsmâilîler ve İbn Sînâ gibi filozoflar da aynı yöntemi kullanarak Kur'ân'ı yorumlamaya çalışmıştır.[410] Kanaatimizce analoji yöntemi her ne kadar keşfe dayalı olmaksızın kullanılabilir ise de, işârî tefsir erbâbının bunu kimi zaman keşfiyâta dayalı olarak kullanmış olması da pekâlâ mümkündür. Yani ayet lafızlarının neye tekabül ettiğinin ve neyi temsil ediyor olduğunun muhâtabın enfüsî dünyasına ilham eseri olarak doğması da mümkündür. Nitekim sübjektif tecrübeleri bir başkasına gösterme imkânı olmadığı gibi bir başkasının bunları teftiş etmesi de imkân haricidir. Böylesine bir zevk ve keşfin meyvesi olarak kayda geçirilmiş yorumlar ise dışarıdan bakanların değerlendirmesine açık izahlar durumundadır.

Sûfîlere göre tasavvuf sahasına giren her bir meselenin, kendilerinin belirledikleri metodoloji çerçevesinde ele alınması gerekmektedir. Sûfîlerin Kur'ân ayetlerine yaptıkları yorumların da bu metodoloji ekseninde değerlendirilmesi işârî yorumlara getirilen itirazları azaltmaya katkı sağlayabilir. Buradan hareketle sûfîlerin yaptıkları işârî yorumlar ile Kur'ân'ın nasıl istimâ' edilmesi gerektiğine dâir anlayışları arasında paralellik bulunduğu söylenebilir. Onlara göre Kur'ân dinlemenin üç aşaması bulunmaktadır. Birinci aşama âdeta Hz. Peygamber'den (s.a.s.) dinliyormuş gibi dinlemek, ikinci aşama Hz. Cebrâil'den, üçüncü aşama ise sanki bizzat Yüce Allah'tan dinliyormuş gibi dinlemektir. Kur'ân ayetlerine bu şekilde bir yaklaşım, onun her bir insana sanki yeniden iniyormuşçasına bir his vermekte ve bunu diri tutmaktadır. Dolayısıyla bu sadette sûfîler Kur'ân'ın hem inzâlinden hem de tenzîlinden bahsetmektedir. İnzâl Kur'ân'ın Hz. Peygamber'e (s.a.s.) indirilmesi iken, tenzîl ise Kur'ân'ın her bir ayetinin mümin kalplere sanki yeniden indirilmesi olarak değerlendirilmiştir.[411]

Önemli hususlardan bir diğeri de sûfîlerin yapmış oldukları işârî yorumların bâriz özellik itibârıyla daha ziyâde amele yönelik olmasıdır. Nitekim sûfîler amel için olmayan bilgiyi bilgi saymamış; diğer bir deyişle bilginin değerini amelle doğrudan

409 Nurullah Denizer, "İşârî Tefsirlerdeki Kıssa ve Mesel Yorumlarında İ'tibâr/Analoji Yöntemi: İsmail Hakkı Bursevî Örneği" *Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 11 (2017), s. 95.

410 Ay, "İşârî Tefsirde İ'tibâr/Analoji Yöntemi", II, 749.

411 Yıldız, "İşârî Tefsirin Kabul Şartları Bağlamında Cemâl-i Halvetî'nin Kısa Sûrelere Getirdiği Yorumlar", s. 43.

irtibatlı saymışlardır. Kur'ân'ı dinlemenin üç dereceli tasnifi bu hususla da yakından alâkalıdır. Bu üç dereceli safahâtın gerçekleşmesi, tasavvufun gâyesini teşkil eden "ahlakî terakkî ve kemâl" ile mümkün olacaktır. Kur'ân'ın Hz. Peygamber'e (s.a.s.) indirilmesinin inzâl, onun her müminin kalbine indirilmesinin ise tenzîl sayılması da yine bu anlayışın bir eseri ve yansımasıdır.[412]

Yukarıda bahsi geçen tenzîl düşüncesi sûfîlerin Kur'ân yorumuna çok geniş bir alan açmaktadır çünkü bu anlayışla her bir ayetin, hatta her bir harfin ifâde ettiği yepyeni mânâların ortaya çıkması mümkün hâle gelmektedir. Sûfî her bir ayetin, hatta ayetlerdeki her bir harfin muhâtabının kendisi olduğunu düşünmektedir. Kur'ân'a yaptığı işârî yorumlar da bu muhâtaplık sonucu kendisinde meydana gelen etkinin lafza dökülmüş hali olmaktadır. Dolayısıyla sûfî, Kur'ân yorumu yaparken onun ayetlerinin, hatta harflerinin kendisindeki izdüşümünü aktarma gayreti içindedir.[413]

Tenzîl düşüncesi sadedinde sûfîlerin kullandığı bazı ifâdelerin yanlış anlaşılmaya müsâit olduğu; onların bir tür nebîlik iddiasında bulundukları izlenimi verebileceği de görülmektedir. Buna karşın İbnü'l-'Arabî'nin velayet-nübüvvet arasında kurduğu kesin ayrım bu yanlış anlamaların önünü alacak mâhiyettedir. Nübüvvet sona ermiştir ve nübüvvetin kaynağı olan vahyin nüzûlü bitmiştir; fakat vahiy her defasında mümin kulun kalbine yeniden indirilmektedir. Buradan tenzîl tâbirinin tefhîm ile aynı anlamda kullanıldığı açıktır.[414] Bazı zevk ehli kimselerin Kur'ân'ın nüzûlü ve tenezzülü vardır demesinin önemli bir sebebi de budur. Özetle, nüzûl Hz. Peygamber (s.a.s.) zamanında tamamlandığı hâlde tenezzül kıyamete kadar bâki kalacak bir hakikattir.[415]

Yukarıda değinilen noktalar müvâcehesinde Kur'ân'ın tasavvufî tefsirinin her şeyden önce mânevî gerçekleşme üzerine kurulu olduğu söylenmelidir. Lory'nin ifâdesiyle sûfî tefsir, her halükârda lafızcı tefsirde ve teolojik düşüncede bulunmayan, tamamen kendine özgü bir plan üzere inşâ edilmektedir. Bununla birlikte sûfî tefsir, her türlü geleneksel dayanaktan kopuk olan ve vahyedilmiş metne keyfî olarak yapıştırılmış olan bireysel saf özlemlerin bir ürünü de değildir. O hâlde ister sûfînin entelektüel düzeyinde, isterse mânevî yorumun tarihî gelişimi düzeyinde olsun, bu tefsir; Kur'ân'ın mânevî deneyimle beslenen, sırası geldiğinde de metnin mânâsını koşullandıran titiz bir okunuşuna istinat etmektedir.[416]

Koçkuzu'nun aşağıda kaydedilen sözleri de konu ile ilgili önemli bir tespiti içermektedir:

---

412 Demirli, "Kuşeyrî'den İbnü'l-'Arabî'ye İşârî Yorumculuk Hakkında Bir Değerlendirme", s. 127-128.
413 Yıldız, "İşârî Tefsirin Kabul Şartları Bağlamında Cemâl-i Halvetî'nin Kısa Sûrelere Getirdiği Yorumlar", s. 43-44.
414 Demirli, "Kuşeyrî'den İbnü'l-'Arabî'ye İşârî Yorumculuk Hakkında Bir Değerlendirme", s.141.
415 Zerkeşî, *el-Burhân,* II, 161.
416 Lory, *Kâşâni'ye Göre Kur'ân'ın Tasavvufî Tefsîri,* s. 21.

Kanaatimizce işârî tefsir bir ihtiyaçtan doğmaktadır. Nasların mahdut, anlayışların akıllar sayısınca değişik ve çok olduğunu düşünürsek, farklı rûh ve akıl sâhiplerinin, kendi iç dünyalarına göre ayet ve hadîsleri tefsir edecekleri, açıklayacakları; bu açıklamaların da kişiye göre farklılık arz edeceği muhakkaktır. Bu farklılıklar, muhtevada olduğu kadar, genişlik ve derinlikte de olacaktır. İç dünyaları çok zengin, derûnî âlemleri alabildiğine engin olan Allah dostlarının, insanlığın yararına olarak, farklı anlamlar görmeleri, kendi âlemlerinden bize hediyeler sunmaları normaldir.[417]

Kur'ân'ı tefsir ederken kullanılmış olan işârî yorum yönteminin, özellikle zâhidâne yaşam tarzını benimseyen sûfî âlimler tarafından hadîsleri anlamada da bir metot olarak benimsenmiş ve kullanılmış olduğu bilinmektedir. İslâm'ın ilk yıllarından itibâren Kur'ân tefsirinde kullanılan işârî yöntem, eş zamanlı olarak Hz. Peygamber'in (s.a.s.) hadîslerini izahta da kullanılmıştır. Dolayısıyla işârî tefsir için çizilen şer'î çerçeve ve geçerli olan şartlar aynı şekilde işârî açıdan yapılacak hadîs şerhleri için de geçerlidir. Nitekim hadîsler de ayetler gibi, hüküm istihraç edilen birer nas durumundadır.[418]

Sonuç olarak Lory'e göre sûfîler için Kur'ân'ın derûnî yorumu, -bir düş ve fantazi olmak şöyle dursun- ne bir tefekkür ve tahayyül çabasının sonucudur ne de vaaz ve nutuk amaçlı temelsiz bir sembolik anlatımdır. Zira sûfîlere göre sembolik ve işârî anlam haricî anlamın içinde nesnel olarak zımnen bulunmaktadır; kendini okuyucuya açmakta (keşf) ve kabul ettirmektedir. Şu hâlde rûhî açılım ve keşfle yapılan tefsir, fantazi yanı ağır basan, keyfî ve marjinal bir metot olarak değil, tam aksine kendi temel ilkeleriyle kendi iç mantığını ihtiva eden bir tefsir metodu olarak karşımıza çıkmaktadır. Pratikte de bu metodun pek çok âlim ve mutasavvıf tarafından benimsendiği ve kullanıldığı görülmektedir.[419] Mahmut Ay'ın da belirttiği üzere ayetlerin zâhirine aykırı olmayan ve kendisini zâhirî yorumun önüne geçirmeyen ve onu ötelemeyen işârî yorumlar, insanların farklı mizaçlara, birbirinden farklı entelektüel ve kültürel birikimlere sâhip olmalarının tabiî bir neticesi olarak görülmeli ve tefsir literatürü açısından bir zenginlik olarak değerlendirilmelidir.[420]

Son olarak şunu söylemek gerekir ki Lory'nin tespiti itibârıyla sembolik ve işârî anlamın lafzî/hâricî anlamın içinde nesnel olarak bulunmasından ziyâde; bu anlamların çoğu zaman sûfînin kendi tasavvurundaki Kur'ân ayetlerinin yine kendisine açılan anlamları arasında yani öznel olarak bulunduğunu söylemek kanaatimizce daha doğrudur. Nitekim ayet lafızlarından çıkarılan birtakım nesnel işâretlerin var olduğu bütün ilim ehlince mâlum ve müsellem olsa da sûfîlerin yapmış oldukları istihraç ve yorumlar daha ziyâde kendi iç dünyalarıyla ve ayetlere muhâtap oluş

417 Koçkuzu, "Hz. Peygamber (s.a.s.)'in Mîzâcı ve Hadîste İşârî Tefsîr", s. 232.
418 Karapınar, "Hadîs Şerhlerinde Kullanılan Yorumlama Biçimleri", s. 61-62.
419 Lory, *Kâşâni'ye Göre Kur'ân'ın Tasavvufî Tefsîri,* s. 20-23.
420 Ay, "İşârî Tefsirde İ'tibâr/Analoji Yöntemi", II, 750.

zamanlarındaki hâl ve zevkleriyle ilgilidir. Bu da söz konusu mânâları çoğu zaman öznel kılmaktadır. Tabii ki bunların öznel olması, ona muhâtap olan kimselerin yapılan izah ve yorumları benimsemesine ve tasvip etmesine de mani değildir. Böylelikle bahsi geçen öznelliğin belki de bir nevi nesnellik boyutundan da söz edilmesi mümkün hâle gelmektedir.

1.6.6. Tasavvufî/Sûfî Tefsirin Tanımı

Çalışmanın baştan buraya kadarki kısmında yer alan başlıkların, özellikle de "Tasavvuf ve Tefsirin Tasavvufî Boyutu" başlığı altında yer alan konu başlıklarının ihtiva ettiği bilgiler ışığında tasavvufî/sûfî tefsirin tanımının şu şekilde yapılması mümkündür: Mutasavvıf ya da sûfî olarak adlandırılan kimselerin ayetleri yorumlarken, tasavvufî ögelerle yoğurdukları açıklamalarını, daha ziyâde işârî tefsir yöntemiyle ortaya koymalarıyla tezâhür eden tefsir çeşidi "tasavvufî/sûfî tefsir" olarak adlandırılmaktadır. İşârî yöntemi kullanan sûfîlerin yaptıkları bu tefsirler, zamanla "işârî tefsir" olarak anılmıştır. Her ne kadar tasavvufî tefsirlerde çoğunlukla işârî tefsir yöntemi kullanılmışsa da bu durum, her işârî tefsirin aynı zamanda tasavvufî tefsir olduğu anlamına gelmemektedir. Diğer bir anlatımla tasavvufî tefsir, işârî tefsirin bir altbaşlığı iken zaman içinde onunla âdeta özdeşleştirilmiş durumdadır.

Süleyman Uludağ'ın da belirttiği gibi sûfîler tefsirde, zâhidlerin Kur'ân'ı yorumlama tarzına uymakla beraber; buna haşyet, fena, beka, muhabbet, mârifet, keşf gibi yeni kavramlar ekleyerek bu kavramlar çerçevesinde yorumlara gitmişlerdir.[421] Öte yandan sûfîlerin yaptıkları yorumlar öznel tefekkürlerine, kendi iç dünyalarında yaşadıkları keşf ve ilhâma dayandığı için, yani durumun tabiatı gereği, ortaya nesnel bir anlama metodunun konulması mümkün görünmemektedir. Buna göre, olması gereken şey tasavvufî-işârî yorumların tefsirde ikincil sayılmasıdır. Bu durum öznel yorumları değersizleştirmez; ancak onların ilk günden kıyamete kadar her mümini ilgilendiren zâhirî/objektif/nesnel anlamın önüne geçmesi de kabul edilemez. Zaten genel anlamda sûfîlerin böyle bir talebinden bahsetmek de mümkün görünmemektedir.

1.6.7. Tasavvufî-İşârî Tefsirler

Kur'ân'ı işârî yöntemle izah eden müfessirlerin pek azı Fâtiha'dan Nâs'a kadar bütün sûreleri içeren tefsirler yazabilmiştir. Halim Gül'e göre bunun sebebi, büyük ölçüde işârî yoruma müsâit olan ayetlerin sayısının az olmasıdır. Buna bağlı olarak Kur'ân'ı baştan sona ele alan işârî tefsirlerde, yoruma elverişli olmayan ayetlerin tefsiri rivayet ve dirayet yöntemiyle yapılmıştır. İşârî tefsire daha çok tevhid, rü'yetullah, rûh, nefis, insan-ı kâmil, nübüvvet, velayet, kaza, kader, cennet, cehennem gibi

421 Bkz. Uludağ, "İşârî Tefsîr", *DİA,* XXIII, 425.

konulardan bahseden ayetler uygundur. Buna bazı kıssalarla ilgili te'vîller ve hurûf-ı mukatta'a yorumları da eklenebilir.[422]

Bu meyânda sûfî müfessirlerin, muhakkak sûrette her ayeti işârî tefsir açısından ele almamış oldukları doğruysa da kanaatimizce bunun sebebi sadece ayetlerin yoruma elverişli olup olmaması değildir. Nitekim sûfîler kalplerine açılan anlam dünyasına göre yorum yapmakta, yani onların te'vîllerinde keşf de büyük rol oynamaktadır. Dolayısıyla Kur'ân'ın başından sonuna kadar her ayetle ilgili bir keşfiyâta mazhar olmaları şart değildir. Öte yandan bazen işârî tefsire elverişsizmiş gibi duran ayetlerin de yorumlandığı görülmektedir. Ayrıca kimi zaman keşf ve ilhâmın sûfînin dünyasında nasıl bir itibâr-analoji kurulacağına dâir rol oynaması da mümkündür. Anlaşılan o ki sûfîler özellikle bu yöntemi kullandıkları bazı zamanlarda tatbîke, teşbîhe ve temsile uygun olan ayetleri genel sûfî terminolojisini esas alarak yorumlamıştır. Bunun dışında kalan te'vîllerde ise kalplerine münkeşif olan anlamları ifâde etmişlerdir. Kalbe hangi ayetle ilgili hangi feyiz kapılarının, hangi anlamların açılacağı ise kast ve irâdeyle ortaya çıkacak bir durum değildir.

Yukarıdaki açıklamalara eklenmesi gereken diğer bir nokta ise işârî tefsir diye nitelenen eserlerin çoğunda genel itibârıyla ayetlerin rivayet ve dirayet yöntemleri ile izahlarının yapılmış olmasıdır. Bunun yanı sıra gerek görülen yerlerde işâretler beyân edilmiştir. Zira bazı kısmî tefsirler müstesnâ tutulursa, baştan sona yapılan tefsirlerden Kuşeyrî'nin *Letâifü'l-*İşârât'ı, Bursevî'nin *Rûhu'l-*Beyân'ı, İbn Acîbe'nin *el-Bahru'l-Medîd'i* ve Âlûsî'nin *Rûhu'l-Meânî*'si gibi tefsirler hep bu nevidendir. Bu tür tefsirlerde işârî açıklamaların oranı ve yoğunluğu değişkenlik göstermektedir. Konu akışı içinde bunlardan daha detaylı bir biçimde bahsedilecektir.

Aşağıda tefsirle ilgili eser vermiş bazı mutasavvıflar ve bunların tasavvufî-işârî tefsir vasfıyla tanınmış bazı eserleri sıralanacak; aralarda dikkat edilmesi gereken önemli bilgilere yer verilecektir.

Sehl et-Tüsterî (v. 283/896), *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-Azîm*

Ebû Abdurrahman es-Sülemî (v. 412/1021), *Hakâiku't-Tefsîr*

Ebû İshak es-Sa'lebî (v. 427/1035), *el-Keşf ve'l-Beyân*

Kuşeyrî (v. 465/1072), *Letâifu'l-İşârât*

Ebu'l-Feyz Reşîdüddin el-Meybudî (v. 520/1126'dan sonra[423]), *Keşfü'l-Esrâr*

İbn Berrecân el-Endelûsî (v. 536/1142), *Tenbîhü'l-Efhâm : Tefsîru İbn Berrecân*

422 Halim Gül, *Mesnevî'de Tasavvufi Tefsir,* İstanbul: İnsan Yay., 2014, s. 20. (Ayrıca bkz. Ateş, *İşârî Tefsir Okulu,* s. 258-320)

423 Kaynaklarda vefat tarihi tam olarak belirtilemeyen müellifin, tefsirini kaleme aldığı 520/1126 tarihinden sonrasında vefat ettiği düşünülmektedir. Bkz. Rıza Kurtuluş, "Keşfü'l-Esrâr", *DİA,* XXV, 319

Ebû Hafs Şihâbuddin Ömer b. Muhammed es-Sühreverdî (v. 632/1234*), Nuğbetü'l-Beyân fî Tefsîri'l-Kurʾân*

Ebû Muhammed Ruzbihân el-Baklî eş-Şîrâzî (v. 606/1209), Arâis*u'l-Beyân*

Necmüddin-i Kübrâ (v. 618/1221), *'Aynu'l-Hayât*[424]

Burhânüddin et-Tirmizî (v. 638/1240), *Maʿârif*

Muhyiddin İbnü'l-ʿArabî (v. 638/1240), *Tefsîru İbni'l-Arabî (Tefsîrü'l-Kurʾâni'l-Kerîm)*

Burada nazara alınması gereken mühim bir nokta, literatür itibârıyla "işârî tefsir" diye adlandırılan bu tefsirlerin hepsinin muhteva bakımından sadece işârî yorumlardan oluştuğunun düşünülmemesi gerektiğidir. Örneğin işârî tefsir denilince akla ilk gelen isimlerden olan Kuşeyrî'nin *Letâif*'inde klasik yöntemle yapılmış olan zâhirî/sarîh tefsir açıklamaları tasavvufî izahata nisbeten çok daha fazla yer tutmaktadır. Saʿlebî'nin *el-Keşf ve'l-Beyân*'ında yer alan işârî-tasavvufî açıklamalar eserin bütününe nisbetle çok azdır. Diğer taraftan örneğin Sülemî'nin *Hakâik*'ında klasik tefsir bilgilerine az rastlanmakta; ancak küçük çaplı bu eserin zaten her ayeti içermediği ve telif gâyesinin kadîm sûfîlerin işârî te'vîlleri bir araya toplamak olduğu görülmektedir. Sülemî'nin birçok mutasavvıf'tan rivayet ettiği açıklamaları bir araya getirmesi ise elbette ki sarîh tefsir müktesebâtını gereksiz gördüğü yahut reddettiği için değildir.

Yine dikkat çekilmesi gereken ikinci bir husus, daha önce bahsi geçtiği gibi İbnül-Arabî'ye isnat edilen tefsirin aslında Abdürrezzâk el-Kâşânî'ye âit olduğudur. *Teʾvîlâtü'l-Kurʾân*, *Teʾvîlü'l-Kurʾân*, *Teʾvîlü'l-Âyât* ve *Teʾvîlât-ı Kâşâniyye* olarak da tanınan eser geniş ölçüde İbnü'l-ʿArabî'nin geliştirdiği kavram ve terimlere dayalı tasavvufî bir tefsirdir. Hatayla İbnü'l-ʿArabî'ye nisbet edilmiş ve *Tefsîru İbni'l-ʿArabî* (*Tefsîrü'l-Kurʾâni'l-Kerîm*) adıyla defalarca basılmıştır.[425] Süleyman Uludağ'ın tespitiyle İbnü'l-ʿArabî'yi anlamak için en çok Kâşânî'nin eserlerine başvurulması, onun İbnü'l-ʿArabî mektebi içindeki yerini ve temsil makamını göstermesi bakımından önemlidir. Kâşânî, İbnü'l-ʿArabî'yi takip etmekle birlikte tamamen onun taklitçisi de değildir. Fikir dünyasının oluşumunda Hâce Abdullah el-Herevî ve İmam Gazzâlî gibi sûfîlerden de etkilenen Kâşânî, İbnü'l-ʿArabî'ye getirdiği yorum ve kendine özgü görüşleriyle tasavvuf düşüncesi üzerinde etkili olmuş, İbnü'l-ʿArabî'nin daha sonraki takipçileri de onu genellikle Kâşânî'nin görüşleri çerçevesinde anlamış ve yorumlamıştır.[426] Bu durumda söz konusu tefsirin, bütünüyle olmasa da

424 Kaynaklarda Necmüddin-i Kübrâ'ya atfedilen '*Aynü'l-Hayât* isimli tefsir, onun mürîdi Necmüddin-i Dâye'nin *Bahru'l-Hakâik ve'l-Meʿânî* adlı eseridir. Karışıklık Kübrâ ve Dâye'nin aynı adı taşımalarından kaynaklanmaktadır. Bununla birlikte onun da hayatının son dönemlerinde tefsirle meşgul olduğu kaydedilmektedir. Bkz. Hamit Algar, "Necmeddin-i Kübrâ", *DİA,* XXXII, 500.

425 Bkz. Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-Müfessirûn*, 281-300; Ateş, *İşârî Tefsîr Okulu,* s. 63-257; Uludağ, "Kâşânî, Abdürrezzâk", *DİA,* XXV, 5.

426 Uludağ, "Kâşânî, Abdürrezzâk", 5-6.

İbnü'l-'Arabî'nin görüşlerini ve yorumlarını yansıttığını söylemek mümkündür. Bu arada onun *el-Fütûhât*'ında tefsir ve te'vîli yapılan ayetler Mahmûd el-Gurâb tarafından derlenerek *Rahmetün mine'r-Rahmân fî Tefsîri'l-Kur'ân* adıyla dört ciltten oluşan bir eser/tefsir meydana getirilmiştir.[427]

İbnü'l-'Arabî ile başlayan süreçte işârî-tasavvufî tefsir hareketinin yönü değişmiş, vahdet-i vücûd tasavvufun merkezine oturmuştur.[428] Âdeta bir dönüm noktası haline gelmiş olan İbnü'l-'Arabî'den sonra yazılmış olan ve onun vahdet-i vücûd fikrinden etkilenen bazı tasavvufî tefsirler ise şunlardır:

Necmüddin-i Dâye (v. 654/1256), *Bahru'l-Hakâik*

Zehebî'ye göre Dâye'nin yazdığı dokuz ciltlik tefsîr ile Alâüddevle es-Simnânî'nin (v. 736/1336) onu tamamlayan bir ciltlik tefsîrine "*et-Te'vîlâtü'n-Necmiyye*" adı verilmiştir. Bilmen, *et-Te'vîlâtu'n-Necmiyye*'yi Necmüddin-i Kübrâ'ya izâfe etmiştir. Mehmet Okuyan, *Bahru'l-Hakâik*'ın Dâye'ye âit hacimli bir tefsir olup *Aynu'l-Hayât* ve *et-Te'vîlâtü'n-Necmiyye* isimleriyle de anıldığını; Zâriyât sûresinin 18. ayetinde sona eren eserin yine bir Kübrevî şeyhi olan Simnânî tarafından tamamlandığını söylemektedir. Süleyman Ateş ise bugün "Kübrâ Tefsîri" diye gösterilen nüshaların Dâye'ye âit olduğunu belirtmiştir. Ona göre "*Aynu'l-Hayât*" Kübrâ'ya, "*Bahru'l-Hakâik*" Dâye'ye atfedilmiş olmasına rağmen iki eser de aynıdır. Hem zâhirî hem de bâtınî açıklamaların yapıldığı *Bahru'l-Hakâik*'dan özetlenen *Aynu'l-Hayât*'a sadece bâtınî izahlar alınmıştır. Kezâ Hamit Algar bu konuda, Necmüddin-i Kübrâ'ya atfedilen '*Aynü'l-Hayât* isimli tefsirin aslında onun mürîdi Necmüddin-i Dâye'nin *Bahru'l-Hakâik ve'l-Me'ânî* adlı eseri olduğunu belirtmektedir. Ona göre karışıklık Kübrâ ve Dâye'nin aynı adı taşımalarından kaynaklanmaktadır. Böylece Algar da Zehebî, Okuyan ve Ateş'i teyit etmektedir.[429] Netice itibârıyla 2009'da Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye tarafından yapılan 6 ciltlik baskıda eserin müellifleri *Necmüddin el-Kübrâ* ve *Alâü'd-Devle es-Simnanî* olarak gösterilmiştir. Bütün cilt kapaklarının üst tarafında *et-Te'vîlâtü'n-Necmiyye* yazmakta, müellifin Necmüddin el-Kübrâ olduğu belirtilmektedir. Cilt kapaklarının alt tarafında ise *Aynu'l-Hayât* yazmakta ve bu adla anılan eserin Simnânî'ye âit tetimme olduğu belirtilmektedir. Kezâ 6. cildin iç kapağında diğer ciltlerden farklı olarak büyük harflerle yazılan *Aynu'l-Hayât* ismiyle, tetimmenin bu cilt olduğu belirtilmiştir.

Sadruddin el-Konevî (v. 673/1274), *Kitâbü İ'câzi'l-Beyân* (Konevî, İbnü'l-'Arabî sisteminin devamı sayılmıştır.)

---

427 Bkz. İbnü'l-'Arabî, *Rahmetün Mine'r-Rahmân fî Tefsîri ve İşârâti'l-Kur'ân*, cem' ve te'lîf: Mahmûd Mahmûd el-Gurâb, Dımeşk: Matbaatu Nadr, 1989, I-IV. Ayrıca bkz. Kılıç, "el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye", *DİA,* XIII, 253.

428 Aşkar, *Tasavvuf Tarihi Literatürü,* s. 134.

429 Bkz. Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-Müfessirûn*, II, 290-291; Bilmen, *Büyük Tefsîr Tarihi*, II, 498; Okuyan, "Necmeddin-i Dâye", *DİA,* XXXIII, 496; Ateş, *İşârî Tefsîr Okulu,* s. 142; Algar, "Necmeddin-i Kübrâ", *DİA,* XXXII, 500.

Cemâlüddin Yusuf b. Hilâl Ebu'l-Berekât es-Sâfedî (v. 696/1296), *Keşfü'l-Esrâr ve Hetku'l-Estâr*

Abdürrezzak el-Kâşânî (v. 730/1330) ve İbnü'l-'Arabî'ye nisbet edilen *Tefsîr*'i[430]

Bunlara ek olarak Nîsâbûrî'ye âit *Garâibü'l-Kur'ân ve Regâibü'l-Furkân* tefsiri de hatırlanmalıdır. Tasavvufî izahatın bolca yer aldığı bu eserdeki işârî te'vîllerin çoğunun Dâye'nin *Bahru'l-Hakâik*'ından alındığı, farklı işârî nüktelere yer verilerek irfanla imanın birleştirildiği belirtilmiştir.[431]

Tasavvufî tefsir hareketinin İbnü'l-'Arabî'nin etkisinden uzun süre çıkamadığı ve Osmanlı Dönemi'ne kadar canlanamadığı bilinmektedir. Osmanlılarda bu hareket tekrar canlanacak ve son zamanlara kadar devam edecektir. Bu canlanmanın temsilcileri arasında âlim ve mutasavvıf kişilikleri ile Molla Fenârî (v. 834/1431), Nimetullah en-Nahcivânî (v. 920/1514), Aziz Mahmud Hüdâî (v. 1038/1628), İsmail Ankaravî (v. 1042/1633), Abdullah Bosnevî (v. 1054/1644) ve Niyâzî-i Mısrî (v. 1105/1694) gibi isimler sayılabilir. Bunların tefsirlerinin çoğunda Kur'ân'ın baştan sona kadar incelenmediği görülmektedir.[432] Kanaatimizce bunlara eklenmesi gereken önemli bir diğer isim de Hüsameddin Ali el-Bitlisî'dir (v. 909/1504). İbnü'l-'Arabî mektebine mensup olduğu belirtilen[433] bu zâtın *Câmi'u't-Tenzîl ve't-Te'vîl* adlı tefsirinin oldukça derin ve zengin bir işârî te'vîl yönü bulunmaktadır.[434] Kronolojik açıdan ondan sonra vefat etmiş bazı zevât ve telif ettikleri eserler ise şöyledir:

Nimetullah en-Nahcivânî, *el-Fevâtihu'l-İlâhiyye*

İsmail Hakkı Bursevî (v. 1127/1715), *Rûhu'l-Beyân*

İbn Acîbe (v. 1224/1809), *el-Bahru'l-Medîd*

Muhammed Senâullah Pânîpetî el-Mazharî (v. 1225/1810), *Tefsîru'l-Mazharî*

Âlûsî (v. 1270/1854), *Rûhu'l-Me'ânî*

Son kaydedilen isimlerin eserleri, yakın dönemde telif edilen ve Kur'ân'ın tamamını ele alan en önemli tasavvufî tefsir örnekleridir. Kadîm pek çok işârî tefsirde olduğu gibi bu tefsirlerde de zâhirî tefsire önem verilmiştir. Bu tefsirlerin ortak özelliği, diğer pek çoğundaki gibi, ayetlerin klasik usulle yapılmış zâhirî tefsirlerinin işârî tasavvufî açıklamalardan daha fazla yer tutmasıdır.

---

430 Adı geçen müellif ve Tefsîrlerle ilgili detaylı bilgi için bkz. Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-Müfessirûn*, 281-300; Ateş, *İşârî Tefsîr Okulu,* s. 63-257.

431 Bkz. Ali Turgut, "*Garâibü'l-Kur'ân ve Regâibü'l-Furkân*", *DİA,* XIII, 358.

432 Ateş, *İşârî Tefsîr Okulu,* s. 222-249; Aşkar, *Tasavvuf Tarihi Literatürü,* s. 134.

433 Bkz. Esma Çetin, "Hüsâmeddîn-i Bitlisî", *DİA,* Ek-I, 568-569.

434 Geniş bilgi ve değerlendirmeler için bkz. Selim Ayday*, İşârî Tefsir Geleneği Açısından Hüsâmeddîn Ali el-Bitlisî ve Câmi'u't-Tenzîl ve't-Te'vîl İsimli Tefsiri*, Doktora Tezi, İstanbul Üniversitesi, 2016.

Nahcivanî'den önceki tasavvufî tefsirlerde her ayetin ele alınmadığı, alınanların da tamamının açıklanmadığı, onun ise tasavvufî açıdan Kur'ân'ın başından sonuna kadar her ayeti tefsir ettiği söylenmiştir.[435] Yalnız her ne kadar tefsirin genelinde böyle bir görünüm varsa ve özellikle sûrelerin fâtiha-hâtime kısımlarında tasavvufî unsurlar kullanılmışsa da mutlak sûrette her ayetin işârî tefsirinin yapıldığı şeklindeki tespit doğru değildir. Örneğin kısa sûreler özelinde bakılacak olursa, fâtiha ve hâtime kısımlarındaki genel ifâdeler hariç kalmak üzere; Fîl, Kureyş, Mâun, Kâfirûn, Tebbet, İhlâs ve Felak sûrelerinde, ayetlerin işârî tefsiri neredeyse hiç yapılmamış; Kevser, Nasr ve Nâs sûrelerinde ise kısmen yapılmıştır.[436] Bu durumda doğru olan, tefsirde her ayet ele alınmışsa da her ayetin tasavvufî izahının yapılmamış olduğudur. Çoğu zaman zâhir anlama yönelik tefsir bilgileri verilmekte, tasavvufî neşve ile yazılan işârî te'vîller ise kadîm tefsir bilgileriyle yoğrulmuş olarak karşımıza çıkmaktadır. *el-Fevâtihu'l-İlâhiyye*'yi dikkatle inceleyenler,[437] onda bazen ayetlerle ilgili çeşitli rivayetlere, fıkhî izahlara, dil ve belağat tahlillerine işârî açıklamalardan çok daha fazla yer verildiğini tespit etmiştir.

el-Bahru'l-Medîd'de önce sûrenin sarîh tefsirinin, ardından "işâret" denilerek tasavvufî tefsirinin yapıldığı görülmektedir. İbn Acîbe ayetleri grup grup ele almış, gerekli gördüğü yerlerde önce lügavî izahlar yapmıştır. Ardından Kur'ân ilimleri ışığında ve bir bütün halinde ilgili ayet grubunun tefsirini; itikatta Eş'arî, fıkıhta Mâliki mezhebi ekseninde; rivayet ve dirayet metotlarını kullanarak yapmış, bunu yaparken de başta Mu'tezile olmak üzere Ehl-i Sünnet'e muhalif çeşitli mezheplere tavizsiz yaklaşmıştır. Tefsirdeki işârî yorumlar ayetlerin bire bir ve kelime kelime yorumu değil, genel anlamda müfessire çağrıştırdığı mânâlardan ibârettir. Muhâtap kitlesi özellikle sûfîler olan tefsirde "Ey mürîd", "Ey sâlik" gibi hitaplar sıkça yer almaktadır.[438]

Tefsîru'l-Mazharî rivayet ağırlıklı bir tefsir olmakla birlikte işârî ve fıkhî yönüyle öne çıkan, ayrıca nüzûl sebepleri, kıraat farklılıkları gibi konulara da fazlaca önem verilen bir eserdir. Bu tefsirin ihtiva ettiği işârî te'vîllerin önemli bir kısmı, ancak dikkatle okununca fark edilecek şekilde aralara serpiştirilmiştir.[439]

Rûhu'l-Beyân ve *Rûhu'l-Me'ânî* gibi eserlerde hem rivayet hem dirayet hem de işârî-tasavvufî tefsirin bir araya getirildiğini görmek mümkündür. Bursevî'nin *Rûhu'l-Beyân*'ında filolojik tahliller, sebeb-i nüzûl rivayetleri, sahâbe ve tâbiûn görüşleri, önceki müfessirlerin izahları, fıkhî hükümler ve neredeyse her ayete dâir

---

435 Ateş, *İşârî Tefsîr Okulu,* s. 225-226; Yaşar Kurt, "Ni'metullah b. Mahmûd", *DİA,* XXXIII, 132.

436 Bkz. Baba Ni'metullah en-Nahcivânî, *el-Fevâtihu'l-İlâhiyye ve'l-Mefâtîhu'l-Gaybiyye,* Mısır: Dâru Rükâbî, 1999, II, 530-540.

437 Örnek olarak bkz. Turan, Abdülbaki, "Baba Nimetullah Nahcivanî ve el-Fevâtihu'l-İlâhiyye ve'l-Mefâtîhu'l-Gaybiyye Adlı Eseri", *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi,* 1 (1985), s. 61-76.

438 Bkz. Ay, *Kur'ân'ın Tasavvufî Yorumu*, s. 500, 506.

439 Bkz. Şaban Karasakal, *Kur'ân'ın İşârî Yorumu-Senâullah Pânîpetî'nin et-Tefsîru'l-Mazharî Adlı Eseri,* İstanbul: Rağbet Yay., 2016, s. 56-86; 189-230; Yakup Yüksel, "Muhammed Senâullah Panipetî ve Tefsiru'l-Mazharî Adlı Eseri", *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi,* 13 (2016), s. 107-122.

tasavvufî işâret ve te'vîllere yer verilmiştir. Bu eserin diğer temel bir özelliği müellifin Bursa Ulu Camii'nde verdiği vaazların bir hülasası olması ve halkın irşâdını hedeflemesidir.[440]

Âlûsî'nin *Rûhu'l-Me'ânî*'si ise çok geniş ve son derece detaylı telif edilmiş klasik rivayet-dirayet tefsiri görünümündedir. Son derece sistematik ve düzenli bir çerçeve içinde ele alınan ayetlerle ilgili işârî izahatlara dikkat ettiğimizde, bunların eserin genelinde küçük bir yer işgal ettiği; ancak yine eserin geniş hacmi nazara alındığında söz konusu küçük oranın bile toplamda epeyce bir yekûn tuttuğu söylenmelidir.

Yukarıda kaydedilen bilgilere ek olarak; Hülya Küçük'ün tespitine göre Bâyezîd-i Bistâmî, Hallâc-ı Mansûr (v. 309/922), Nifferî (v. 351/962), Fârâbî (v. 340/951), Sühreverdî (v. 632/1234), İbnü'l-'Arabî (v. 638/1240) ve Sadruddin el-Konevî (v. 673/1274) gibi zevât bir nevi tasavvufî felsefe veya felsefî tasavvuf akımının temsilcileridir. Bunlardan örneğin Fârâbî'nin filozof olma yönü daha ağır basarken İbnü'l-'Arabî'nin mutasavvıf olma yönü daha baskındır. Hallâc'dan sonra ikiye ayrılan bu ekol Batı'da Endülüs'lü İbnü's-Seb'în (v. 669/1270) Doğuda ise İbnü'l-Fârıd (v. 632/1235) ile devam etmiştir. Bunlar İbnü'l-'Arabî'nin felsefesine dayanmıştır ve akımın son temsilcisi Abdülkerîm el-Cîlî'dir (v. 805/1402).[441] Ne ki burada özellikle İbnü'l-'Arabî'nin kendinden önceki düşünürlerin doğrudan veya doktriner mâhiyette bir etkisi altında kalmadığı; buna bağlı olarak da bilindik anlamıyla bir felsefeci yahut filozof sayılamayacağı belirtilmelidir. Zira onun felsefe/hikmet anlayışı da filozof/hakîm anlayışı da genel anlamda filozoflarınkinden farklıdır. Ona göre "Ehlullah" yani peygamberler ve velîler gerçek hakîmlerdir.[442] Kanaatimizce sâir sûfîlerin felsefe açısından konumu da İbnü'l-'Arabî'ninkinden farklı değildir.

1.7. İşârî Tefsir-Bilimsel/İlmî Tefsir İlişkisi

Bu başlık altında işârî tefsirle bilimsel/ilmî tefsir arasındaki ilişkiye dâir bir tahlil yapılacaktır. Esasen bu konu, kanaatimizce detaylı analizler, müstakil çalışmalar yapmayı gerektirecek kadar önemlidir ancak burada, bahis mevzuu ilişkiye sınırlı bir çerçevede değinilecektir.

440 Denizer, *Kur'ân'ın Sûfî Yorumu-Bursevî Örneği,* Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yay., 2019, s. 276.
441 Küçük, *Tasavvuf Tarihine Giriş,* s. 27.
442 Detaylı bilgi için bkz. Kılıç, "İbnü'l-'Arabî, Muhyiddin", *DİA,* XX, 493-516.

1.7.1. Bilimsel/İlmî Tefsirin Mâhiyeti

Kur'ân ayetleri ile müsbet ilmin verileri arasında irtibat kuran ve bazı ayetleri bu veriler ışığında yorumlayan[443] bilimsel tefsir yönteminin mazisinin çok eskilere dayandığı; bununla birlikte özellikle yirminci yüzyılda netleşerek ortaya çıktığı ve geliştiği kabul edilmektedir.[444] İlk başta Kur'ân'ın bütün ilimleri ihtiva ettiği düşüncesiyle başlayan, daha sonra ayetlerin izahında beşerî ilimlerden yararlanarak olgunlaşan bu tefsir çeşidinin en eski ve en meşhûr temsilcileri arasında İbn Sîna (v. 428/1037), İmam Gazzâlî, Fahruddin er-Râzî, Ebû Abdillah Muhammed el-Mursî (v. 655/1257)[445] ve Celâlüddin es-Süyûtî gibi isimler zikredilmektedir.[446]

Kur'ân'ın sadece nakille değil bilimsel ve kültürel birikimle de tefsir edilmesi gerektiğini ilk defa en ciddi biçimde savunan âlim İmam Gazzâlî olmuştur.[447] Kur'ân'ı bir ilimler deryası, sahili olmayan bir okyanus olarak gören Gazzâlî, birçok ilmin Kur'ân'dan kaynaklandığını, en nihayetinde ilimlerin ulaşacağı sonuçların da yine onda buluşacağını kabul etmiştir.[448] Gazzâlî Kur'ân'ın bütün ilimleri içerdiğini, insanın anlamakta güçlük çekip ihtilâfa düştüğü tüm konuların çözümlenmesinde yardımcı olacak delil ve işâretlerin onda bulunduğunu ve ancak bunları kavrayış sâhibi

443 Şimşek, "İlmî Tefsir Üzerine", *Günümüz Din Bilimleri Araştırmaları ve Problemleri Sempozyumu,* Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Samsun, 1989, s. 199.

444 Bkz. Kırca, *Kur'ân-ı Kerîm ve Modern İlimler*, İstanbul: Marifet Yay., 1981, s. 52; a.mlf. "İlmî Tefsir Ekolünün Problemleri", *Günümüz Din Bilimleri Araştırmaları ve Problemleri Sempozyumu,* Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Samsun, 1989, s. 193; Ateş, Abdurrahman, "Geçmişten Günümüze Bilimsel Tefsir Okulu", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi,* 4 (2002), s. 117.

445 Süyûtî'nin "İbnü'l-Fadl el-Mursî" (*el-İtkan,* thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrâhim, Kahire: el-Heyetü'l-Mısriyyeti li'l-Âmme, 1974, IV, 30) yahut "İbn Ebi'l-Fadl el-Mursî (*el-İtkân*, thk. Şuayb el-Arnaût, Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2008, s. 662)" diye zikrettiği, konuyla ilgili Türkçe kaynaklarda ise "Ebu'l-Fadl el-Mursî" şeklinde yerleşmiş bir kullanımla zikredilen isim eksik ve dolayısıyla hatalıdır. Nitekim tarih ve tabakât kaynaklarında bu zâtın ismi tam olarak "شرف الدِّيْنِ أَبُو عَبْدِ اللهِ مُحَمَّدُ بنُ عَبْدِ اللهِ بن مُحَمَّدِ بن أَبِي الفَضْلِ السُّلَمِيّ المُرْسِيّ الأَنْدَلُسِيّ : Şerefüddin Ebû Abdillah Muhammed b. Abdillah b. Muhammed b. Ebi'l-Fadl es-Sülemî el-Mursî el-Endelüsî" şeklinde zikredilmektedir. Buna göre lakabı Şerefüddin; künyesi Ebû Abdillah yahut kimilerine göre aynı zamanda İbn Abdillah; ismi Muhammed; nisbesi ise es-Sülemî, el-Mursî ve el-Endelüsî'dir. Bu durumda doğru olan Şerefüddin Ebû Abdillah Muhammed b. Abdillah el-Mursî şeklindeki kullanım ve bunun kısaltılmış hâlleridir. Bkz. Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*, Kahire: Dâru'l-Hadîs, 2006*,* XVI, 458. Ayrıca bkz. Tâcüddin es-Sübkî, *Tabakâtu'ş-Şâfi'iyyeti'l-Kübrâ,* thk. Mahmud Muhammed et-Tanâhî - Abdülfettah Muhammed el-Hulv, y.y.: Dâru Hicr, 1992, VIII, 164.

446 Bkz. Zehebî, *et-Tefsir ve'l-Müfessirûn,* II, 349-356; Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, s. 745-746; Demirci, *Tefsir Tarihi*, s. 226-227; Ateş, "Geçmişten Günümüze Bilimsel Tefsir Okulu", s. 122-123; a.mlf.. "Keşfu'l-Esrâr: Bilimsel Tefsir Hareketinin XIX. Asırdaki İlk Muharriki"*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi.* 54/1 (2003), s. 113; Süleyman Gezer, *Kur'ân'ın Bilimsel Yorumu Bir Zihniyet Tahlili*, Ankara: Ankara Okulu, 2009, s. 32-34; Cüneyt Eren, "Bilimsel Tefsir Metodolojisi", *İslâmî İlimlerde Metodoloji/Usûl Meselesi-I,* (Tartışmalı İlmi İhtisas Toplantılar Dizisi), İstanbul: Ensar Neşriyat, 2005, s. 567-569; Ömer Faruk Yavuz, "Gazâlî ve İlmî Tefsir", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi,* 31 (2011), s. 39-59.

447 Yusuf el-Karadâvî, *Kur'ân'ı Anlamada Yöntem,* çev. Nurullah Aktaş, İstanbul: Nida Yay., 2015, s. 440; Ahmet Akbaş, *Prof. Dr. Zağlul en-Neccâr ile Bilimsel Tefsir Üzerine,* Nidâ Yay., İstanbul: 2017, s. 17.

448 Okumuş, "Gazali'nin Kur'ân Anlayışı ve Çok Boyutlu Tefsir Telakkisi Üzerine", s. 44.

kimselerin anlayabileceğini belirtmiştir.[449] O, *İhyâ, el-Munkizu mine'd-Dalâl*, *Tehafütü'l-Felâsife* gibi eserlerinde Kur'ân'ın bilimsel yönlerine temas etmiş ve bu tefsir yönteminin ilk örneği sayılan *Cevâhiru'l-Kur'ân* adlı eseriyle önemli bir yer edinmiştir. Ondan bir asır sonra vefât eden Râzî'nin dev eseri *Mefâtîh*'te ise bilimsel veriler en güzel bir şekilde kullanılmıştır.[450]

Bilimsel tefsire yer veren önemli bir İslâm filozofu ve düşünürü de İbn Rüşd'dür (v. 595/1198). İbn Rüşd vahiy ile evrenin aynı kaynaktan gelmiş olması nedeniyle, ikisi arasında herhangi bir çatışmanın olamayacağını ve vahyin kâinatı tanımaya teşvik ettiğini belirtmiştir. Bilimsel tefsirin teorik altyapısını oluşturacak mantıkî çıkarsamayı yapan İbn Rüşd, bilimsel verilere dayanarak çeşitli ayetleri yorumlamayı bunun üzerine binâ etmiştir.[451]

Bilimsel tefsir hareketinin Süyûtî'den sonra duraklama devresine girdiği; her ne kadar Kâtip Çelebi (v. 1068/1657) ve Erzurumlu İbrâhim Hakkı (v. 1194/1780) gibi bilginler tarafından bu metot kullanılmışsa bile bunların münferit kaldığı belirtilmektedir.[452] Nihayet 19. yüzyıla gelindiğinde bu tefsir faaliyetinin bilinen ilk muharriki *Keşfü'l-Esrâri'n-Nuraniyye* adlı eseriyle Muhammed b. Ahmed el-İskenderânî (v. 1889) olmuştur. Bu alanda yapılan diğer çalışmaların İskenderânî'den sonra ortaya çıktığı görülmektedir. Onu takip eden Seyyid Abdurrahman el-Kevâkibî (v. 1902) ve Gâzi Ahmed Muhtar Paşa (v. 1919) gibi isimler de bilimsel tefsirin canlanmasında önemli rol oynamıştır.[453] Bir görüşe göre Kur'ân'ı bilimsel verilerle yorumlamanın gerçek temsilcileri İskenderânî, Ahmet Muhtar Paşa, Abdullah Fikrî Paşa (v. 1889) gibi âlimler ile Doktor Muhammed Tevfîk Sıdkî'dir (v. 1920).[454]

20. Yüzyılda yaşayan hemen her müfessir, Kur'ân'da yer alan çeşitli ayetleri açıklarken bilimsel verilerden istifâde etmiştir.[455] Günümüze kadar geçen süreçte, eserlerinde bilimsel tefsir örneklerine yer vermiş veya bu sahada müstakil çalışmalara imza atmış müellifler arasında Muhammed Abduh (v. 1905), Sâdık er-Râfiî (v. 1937), Tantavî Cevherî (v. 1940), Elmalılı Hamdi Yazır (v. 1942), Mustafa el-Merâğî (v. 1945), Mâlik b. Nebî (v. 1973), Abdürrezzak Nevfel (v. 1984), Mahmud b. Mahmud es-Savvaf (v. 1992), Haluk Nurbaki (v. 1997), Maurice Bucaille

---

449 Şehmus Demir, "Kur'an'ın Bilimsel Verilerle Yorumlanması: Tarihsel Süreç ve Değerlendirme", *Tefsire Akademik Yaklaşımlar-1*, Ankara: OTTO, 2013, s. 276.

450 Kırca, *Kur'ân'a Yönelişler,* s. 218-219; Akbaş, *Prof. Dr. Zağlul en-Neccâr ile Bilimsel Tefsir Üzerine,* s. 19.

451 Demir, "Kur'an'ın Bilimsel Verilerle Yorumlanması: Tarihsel Süreç ve Değerlendirme", s. 276.

452 Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, s. 747; Demirci, *Tefsir Tarihi*, s. 227.

453 Detaylı bilgi için bkz. Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, s. 747-750; Ateş, "Geçmişten Günümüze Bilimsel Tefsir Okulu", s. 124-125; a.mlf.. "Keşfu'l-Esrâr: Bilimsel Tefsir Hareketinin XIX. Asırdaki İlk Muharriki", s. 114-133; Akbaş, *Prof. Dr. Zağlul en-Neccâr ile Bilimsel Tefsir Üzerine,* s. 23-24.

454 Hikmet Koçyiğit, "Halûk Nurbaki'nin Kur'ân'a Bilimsel Yaklaşımının Değerlendirilmesi", *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi,* 8/1 (2021), s. 569 (J.J. G. Jansen, *Kur'ân'a Yaklaşımlar*, çev. Halilrahmân Açar, Fecr Yayınevi, Ankara: 1999, s. 96'dan naklen).

455 Kırca, *Kur'ân'a Yönelişler,* s. 224.

(v. 1998), Beşir et-Türkî (v. 2009), Vehbe Zuhaylî (v. 2015), Yusuf Mürüvve (v. 2019), Celal Yıldırım (v. 2019), Hind Şelebî (v. 2021), Süleyman Ateş, Celal Kırca, Zağlul en-Neccâr, Abdülmecid ez-Zindânî, Muhammed Ali el-Barr, Mahluf Sûdânî, Ahmed Ömer Ebû Hacer, Müsaid b. Süleyman et-Tayyâr, Ahmed Hanefî, Muhammed Ahmed Demrâvî, Seyyid Cümeylî, Abdülaziz İsmail ve Mürhif Abdülcabbar gibi isimlerin zikredilmesi mümkündür.[456] "*Kur'ân-ı Kerîm ve Modern İlimler*"[457] ve "*Kur'ân-ı Kerîm'de Fen Bilimleri*"[458] gibi eserler, Türkiye'de ilahiyat sahasında bilimsel tefsirle ilgili ilk akademik çalışmayı yapan Kırca'ya âittir. Bilimsel tefsir alanında yazılmış Arapça eserlerde daha ziyâde "*et-Tefsîru'l-İlmî*" yahut "*et-Tefsîru'l-Fennî*" tâbirleri kullanıldığı için 2000'li yıllara kadar ülkemizde yazılan eserlerde de kullanımın "*İlmî Tefsir*", kısmen de "*Fennî Tefsir*" şeklinde olduğu görülmektedir. Son yıllarda yayımlanan çalışmalarda ise "*Bilimsel Tefsir*" adı yaygınlık kazanmıştır. Hem Kırca'ya hem de bilimsel tefsirin usûl ve esaslarına dâir ilk Türkçe eserin sâhibi olan Veysel Güllüce'ye göre en doğru kullanım budur. Nitekim Arapça eserlerde kullanılan "ilim" ifâdesiyle deney ve gözleme dayanan pozitif ilimler kastedilmektedir ki bunun Türkçedeki karşılığı "Bilim"dir.[459]

Emin el-Hûlî (v. 1966) bilimsel/ilmî tefsiri Kur'ân metnine ilmî ıstılahları hâkim kılarak, muhtelif ilimleri ve felsefî görüşleri ondan çıkarmaya çalışan bir tefsir olarak tanımlanmış, sonraki çalışmalarda da genellikle bu tanım kullanılagelmiştir.[460] Zehebî[461] ve Abdülmuhtesib[462] gibi isimler aynı çizgiyi takip edenlerdendir. Bu eksende bir tavra sâhip olanlarda, genel anlamda bilimsel tefsire karşı bir aşağılama ve tenkit nazarının hâkim olduğu görülmektedir. Muhammed Draz (v. 1958) gibi kimi müelliflerse yukarıdaki tanımının bazı aşırılıklara sebep olabileceği ihtimaliyle bilimsel tefsiri, "Modern ilimlerle uzlaşan tefsir." şeklinde tanımlamayı tercih etmiştir.[463] Bu tanımda ise sanki Kur'ân ile modern ilimler çatışma halindeymiş de bu tefsir faaliyetiyle uzlaştırılmaya çalışılıyormuş gibi bir anlam sezinlenmektedir. Oysa bu alanda yapılan çalışmaların en temel gâyesi Kur'ân'ın her asra, her asrın bilimsel gelişmişlik düzeyine hitap ediyor oluşundaki i'câzını ortaya koymaktır; yahut bunu ortaya koymak olmalıdır. Sâit Şimşek'in, "*Ölçüsü dâhilinde kaldığı takdirde, Kur'ân'ın ilâhî bir kitap olduğu konusunda ilmî tefsir çalışmalarının bir katkısının bulunduğunu*

456 Detaylı bilgi için bkz. Kırca, *Kur'ân'a Yönelişler,* s. 224-225; Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, s. 771; Ateş, "Geçmişten Günümüze Bilimsel Tefsir Okulu", s. 124-133; Eren, "Bilimsel Tefsir Metodolojisi", s. 567-569; Gezer, *Kur'ân'ın Bilimsel Yorumu*, s. 35-38; Akbaş, *Prof. Dr. Zağlul en-Neccâr ile Bilimsel Tefsir Üzerine*, s. 20-31, 52.

457 Marifet Yay., İstanbul: 1981.

458 Marifet Yay., İstanbul: 1994.

459 Akbaş, *Prof. Dr. Zağlul en-Neccâr ile Bilimsel Tefsir Üzerine,* s. 13-14. Ayrıca bkz. Kırca, *Kur'ân'a Yönelişler,* s. 195-196; Veysel Güllüce, *Bilimsel Tefsirde Usul,* Erzurum: Aktif Yayınevi, 2007, s. 7.

460 Gezer, *Kur'ân'ın Bilimsel Yorumu,* s. 24.

461 Bkz. Zehebî, *et-Tefsir ve'l-Müfessirûn,* II, 349.

462 Güllüce, "Kur'ân'a Bilimsel Yaklaşımın Değerlendirilmesi", *Tarihten Günümüze Kur'ân'a Yaklaşımlar,* İstanbul: İlim Yayma Vakfı Kur'ân ve Tefsir Akademisi, 2010, s. 378.

463 Kırca, *Kur'ân-ı Kerîm ve Modern İlimler,* s. 51.

söylemek mümkündür."[464] şeklindeki kanaati ise bilimsel tefsirle ilgili menfî olmayan ifâdeler cümlesinden sayılabilir. Neticede bilimsel tefsirle özdeşleştirilen faaliyetin, Kur'ân ayetlerinden bilimsel keşiflerin istinbat edilmesi yahut bilimsel keşiflerin ayetlerle desteklenmeye çalışılması şeklinde anlaşıldığı ve yaygınlık kazandığı görülmektedir.[465]

Bilimsel tefsir çalışmalarını destekleyenler arasında olan Ebû Hacer'in tarifi şöyledir: Bilimsel tefsir, müfessirin, Kur'ân ibârelerini bilimin ispat ettiği şeylerin ışığında anlamaya ve nüzûl döneminde bilinmeyen bu dakik bilimsel meseleleri ihtiva etmesi açısından Kur'ân'ın i`câz sırlarını ortaya çıkarmaya çalıştığı tefsir çeşididir. Böylece kelâmın Allah'tan geldiği gösterilmiş olur.[466] Bu tarife değinen Güllüce bilimsel tefsirin gâyesini "Kur'ân ayetlerini bilimsel veriler ışığında açıklamak, onlardaki bilimsel gerçekleri ortaya çıkararak i'câz yönlerini göstermektir." şeklinde ortaya koymuştur.[467]

Kanaatimizce bilimsel tefsir faaliyeti özel bir gayretin ürünü olmaktan ziyâde değişen zamanın ve şartların getirdiği bakış açısının lazımı olarak fıtrî seyrinde ortaya çıkmıştır. Hâlen devam etmektedir ve bundan sonra da edecektir. Zira Kur'ân kıyamete kadar geçerli olup gelecek zamandaki insanlara da hitap etmektedir. Örneğin Kur'ân'da zikredilen Güneş, Ay, yıldız, bulut, yağmur, anne rahminde yaratılan cenîn, parmak uçlarının yeniden tesviyesi gibi nice kevnî ayetten anlaşılan şeyler ve bunların birbirleriyle ilişkisi konusunda 7. yüzyılın bakış açısıyla 21. yüzyılın bilimsel-teknolojik perspektifinin aynı olmadığı âşikârdır. O hâlde kıyamete kadar gelecek bütün müminler Kur'ân'a kendi zamanlarının bilimsel donanımıyla muhâtap olacak demektir. Farkında olunsun yahut olunmasın, bu durum herkes için geçerlidir çünkü herkes "İbnü'z-zaman" olup kendi yaşadığı çağın teknolojik seviyesine ve projeksiyonuna tabidir. Dahası, her asrın insanının bu ilâhî metinde kendine hitap eden bir şeyler bulması ve çeşitli incelikleri idrâk edip kavraması başlı başına bir i'câz vechidir. "Zaman ihtiyarladıkça Kur'ân gençleşiyor."[468] şeklindeki veciz ifâdesinde Nursî'nin vurguladığı nokta tam da budur. Dolayısıyla bilimsel gelişmeler ışığında, daha önce fark edilmeyen bazı inceliklerin ortaya konulmasıyla "Bilimsel Tefsir" adı verilen faaliyet ortaya çıkmıştır. Bu faaliyette, çeşitli ilim dallarında derinleşen mütefennin kimselerin -kendi uzmanlık alanlarına göre- söz konusu inceliklere daha çabuk ve daha fazla nüfûz ettiği görülmektedir.

Aynı noktaya temas eden Şehmus Demir, Kur'ân'ın içeriğinin, indiği toplumun bilgi düzeyine indirgenip o dönemle sınırlı tutulmasının ve Kur'ân'ın evrenselliğinin burada aranmasının doğru bir yaklaşım olmadığını belirtmektedir. Bu durumda

464 Şimşek, "İlmî Tefsir Üzerine", s. 199.

465 Bkz. Eren, "Bilimsel Tefsir Metodolojisi", s. 560.

466 Güllüce, "Kur'ân'a Bilimsel Yaklaşımın Değerlendirilmesi", s. 378. (Ahmed Ömer Ebû Hacer, *et-Tefsîru'l-İlmiyyu li'l-Kur'ân*, Beyrut: Dâru Kuteybe, 1991, s. 65'ten naklen.)

467 Güllüce, "Kur'ân'a Bilimsel Yaklaşımın Değerlendirilmesi", s. 379.

468 Nursî, *Mektûbat,* İstanbul: Envâr Neşriyat, 1996, s. 475.

Şâtıbî'nin bize o dönemdeki Araplardan ilmî tefsir kapsamında bir şeyin intikal etmemesini delil olarak göstermesi, Kur'ân'ı anlamada onun indiği toplumun bilgisini ve bilgi düzeyini tek ölçüt olarak kabul ettiği izlenimini doğurmaktadır.[469] Murat Sülün ise özellikle ilk muhâtapların aklî ve ilmî seviyesini aşan konularda ayetlerin elbette onlardan farklı şekillerde anlaşılabileceğini belirtir. "Kur'ân ayetleri; söz gelimi yerkürenin şekli, Güneş'in Dünya etrafındaki seyri, arz merkezli evren algısı vs. ile aynen o günkü Arapların anladığı gibi anlaşılmalıdır; Kur'ân budur." denilirse, o zaman Kur'ân-ı Kerîm'deki evrensel ilâhî rûh göz ardı edilmiş olur. Bu ilâhî nefestir ki Kur'ân ifâdelerini her çağda dipdiri tutmakta; âlimi de câhili de hâlâ ondan tefeyyüz etmektedir. Bundan dolayı Yüce Allah'ın Kur'ân'da tecellî eden son mesajı, Arap kültürel çevresinin ürünleri olan rivayetlerin insafına da ilk muhâtapların anlayışına da terk edilemez.[470]

Bu çerçevede bilimsel tefsirin hem gâyesi hem de neticesi, sürekli gelişen müsbet ilimler açısından Kur'ân'ın Allah'tan gelen bir kitap olduğunu, her asra hitap ettiğini ve dolayısıyla mucize olduğunu ispatlamak şeklinde özetlenebilir. Muhammed Gazzâlî (v. 1996) bu noktaya, "*Kur'ân'ın ilmî İ'câzı, bir şeyin hakikatinin ortaya konulduğu devirde insanların bu hakikati anlamalarının mümkün olmadığı anlamına gelmektedir; ancak asırlar sonra bu hakikatin bilinmesi, Kur'ân'ın doğruluğunu ortaya koymaktadır*."[471] cümleleriyle değinmiştir. Nitekim Kur'ân kıyamete kadar gelecek olan bütün insanları nazara alarak konuşmaktadır. Bu kelâmda her çağın, her asrın hissesi bulunmaktadır. Hepsi ondan kendi hissesini alabilsin diye bazı ifâdelerin mutlak bırakıldığı anlaşılmaktadır.

Neticede bilimsel tefsir, Kur'ân'ın bazı ayetlerinin bilimsel keşif ve bulgularla birlikte anlaşılmaya çalışılması gayretidir. Bu elbette ki bütün ayetleri kapsayan bir yöntem olmayıp daha ziyâde içeriğinde bilimsel gelişmeleri ve keşifleri ilgilendiren ifâdelerin bulunduğu ayetleri kapsamaktadır. Zira Kur'ân, asıl gâyesi itibârıyla insana doğru yolu göstermek için indirilmiş bir kelâmdır; ancak onun, Allah kelâmı olduğu gerçeğine delil olabilecek şekilde pek çok bilim dalını ilgilendiren ifâdeleri de bulunmaktadır. Bunları daha iyi çözümleyebilmek için bilimsel tefsir yönteminden istifâde etmek kaçınılmazdır.[472]

Yukarıda özetlemeye çalıştığımız bu faaliyete mutlak sûrette muhalif olanların, yani bilimsel i'câzı ve dolayısıyla bilimsel tefsiri reddedenlerin başında katı tarihselci perspektifi benimseyenler gelmektedir. Zira onlara göre Kur'ân ayetleri ilk muhâtap kitlenin anladığından gayrı herhangi bir anlam ifâde etmemektedir. Öte yandan Ateş'in tespitiyle bilimsel tefsire karşı diye bilinen Reşit Rıza (v. 1935), Seyyid Kutub (v. 1967),

469 Demir, "Kur'an'ın Bilimsel Verilerle Yorumlanması: Tarihsel Süreç ve Değerlendirme", s. 282.
470 Sülün, "Tefsir İlmi Açısından Kur'ân-ı Kerîm'e İşari Yaklaşımlar", s. 228.
471 Muhammed Gazzâli, *Kur'ân'ı Anlamada Yöntem,* İstanbul: Şule Yay., 1998, s. 180.
472 Akbaş, *Prof. Dr. Zağlul en-Neccâr ile Bilimsel Tefsir Üzerine,* s. 16.

Mevdûdî (v. 1979) gibi müelliflerin, eserlerinde bilimsel izahlara yer vermekten kendilerini alamadıkları görülmektedir.[473] Bu durumun yukarıda belirttiğimiz nokta ile ilgili oluğu kanaatindeyiz çünkü hiçbir müellifin, kendini kendi zamanının fennî gelişmişlik düzeyinden ve bakış açısından bütünüyle soyutlaması mümkün değildir. İfrata kaçıldığı gerekçesiyle bilimsel tefsir faaliyetlerine sert eleştiriler getiren Draz bile Mâlik b. Nebî'nin eserine yazdığı önsözde; kesinlik kazanmış olmak şartıyla, bilimsel verilerin Kur'ân ayetleriyle karşılaştırılabileceğini, hatta bunun, imanın kuvvetlenmesi için zarurî olduğunu belirtmektedir.[474] Bundan dolayı yukarıda adı geçen müellifleri ve aynı eksende yer alan diğerlerini, "bilimsel tefsire karşı olanlar" değil "bilimsel tefsiri şartlı kabul edenler" yahut "bilimsel tefsire temkinli yaklaşanlar" şeklinde tanımlamanın daha doğru olacağı anlaşılmaktadır.[475]

Bilimsel tefsir denince akla gelen en hacimli eser Tantavî Cevherî'nin, telifi 1925'te biten devâsa tefsiri *el-Cevâhir fî Tefsîri'l-Kur'âni'l-Kerîm* adlı eseridir. Müellif bu eseri sayesinde bilimsel tefsir ekolünün en büyük temsilcisi sayılmıştır. Bilimsel tefsir metodunu Kur'ân'a baştan sona uygulayan Cevherî, Kur'ân'da bilim ve fenle ilgili ayet sayısının yedi yüz elliden fazla olduğunu, buna karşılık fıkha dâir olan sarîh ayetlerinse yüz elliyi geçmeyeceğini belirtmektedir. Dolayısıyla ona göre bu eser avâlim-i ulviyye ve süfliyyeyi (makrokozmoz ve mikrokozmoz) hiç zaman kaybetmeden ve dikkatle incelemeye; bütün Müslüman erkek ve kadınları ayetlerin mânâlarının hakikatleri üzerinde durmaya davet etmektedir. Zira Kur'ân'da ziraatten tıbba, madenlerden hesap-hendese ve astronomiye varıncaya kadar nice ilim ve sanattan bahsedilmiştir.[476] Gazi Ahmet Muhtar Paşa'ya âit olan ve Osmanlı Devleti'nin son yıllarında, 1917'de yayımlanan *Serâiru'l-Kur'ân fî Tekvîn ve İfnâ ve İâdeti'l-Ekvân* adlı eser ise yurdumuzda bu alanda yapılan ilk çalışma olarak bilinmektedir.[477]

1.7.2. Bilimsel Tefsiri Savunanların ve Reddedenlerin Gerekçeleri

Bilimsel tefsiri savunanların çeşitli delilleri ve gerekçeleri olduğu gibi buna eleştiri yöneltenlerin de kendi zâviyelerinden birtakım gerekçelerinin olduğu görülmektedir. Burada öncelikle Veysel Güllüce'nin tespitine göre bilimsel tefsirin üç boyutundan kısaca bahsedilecek, daha sonra bahsi geçen tartışma, detaylarına

473 Ateş, "Geçmişten Günümüze Bilimsel Tefsir Okulu", s. 125, 128.
474 Bkz. Mâlik b. Nebî, *Kur'ân-ı Kerim Mucizesi*, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 1991 (Önsöz), s. 10.
475 Gördük, "Bilimsel Tefsir ve 20. Yüzyıldaki MeşhurTemsilcileri Perspektifinden Hasan Basri Çantay'ın Açıklamalı Meâli", *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi,* 33 (2014), s. 185.
476 Bkz. Tantavî Cevherî, *el-Cevâhir fî Tefsîri'l-Kur'âni'l-Kerîm*, Mısır: Matbaatu Mustafa el-Bâbi'l-Halebî, 1346/1928, I, 3.
477 Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, s. 750; Ateş, "Geçmişten Günümüze Bilimsel Tefsir Okulu", s. 125-126; Demirci, *Tefsir Tarihi,* s. 227.

girilmeksizin özetlenmeye çalışılacaktır. Güllüce bilimsel tefsirin farklı boyutlarını şöyle belirtmektedir:

a) Kur'ân'da her türlü ilmin bulunduğuna dâir ayetlerden delil göstermektir. Böyle bir tefsir anlayışı daha çok eski âlimlerde görülmektedir çünkü geçmişteki ilmî tefsir örnekleri daha ziyâde Kur'ân'da her şeyin bilgisinin bulunduğuna ve onun pek çok vecihleri olduğuna dâir açıklamalarla ilgilidir. Bazı sahabîlerden ve tâbiûndan bu mânâda sözler nakledilmiştir.[478] Kanaatimizce bu kısım, pozitif bilimlere müstenit olup özellikle 19. yüzyılda canlanan ve 20. yüzyılda gelişip süregelen bilimsel tefsirin alanına kısmen girmekte; bunun ötesinde Kur'ân'dan istinbat edilen mânevî ilimlere dayanmaktadır.

b) Kur'ân ayetlerini bilimsel gelişmeler ışığında yorumlamaktır. Bu nevi bilimsel tefsir, genel anlamda bilimsel tefsire itiraz eden bir kısım âlimler de dâhil, çokları tarafından kabul görmüştür. Örneğin pek çok bilimsel tefsir izahına sıcak bakmayan Seyyid Kutub, "وَخَلَقَ كُلَّ شَيءٍ فَقَدَّرَهُ تَقدِيرا"[479] ayetini bilimsel veriler ışığında izah ettikten sonra, bu mânâdaki bilimsel tefsire karşı olmadığını, "Bu mülahazalar, '*Her şeyi yarattı ve ona bir ölçü takdir etti*' ayetini derinlemesine anlamak hususunda bize yardımcı olmaktadır. Dolayısıyla bu tür konuları araştırmakta bir beis yoktur."[480] cümlesiyle ifâde etmektedir. Kezâ Kutub, "يُكَوِّرُ ٱلَّيلَ عَلَى ٱلنَّهَارِ وَيُكَوِّرُ ٱلنَّهَارَ عَلَى ٱلَّيلِ"[481] ayetinin izahından sonra, dünyanın küreselliği bağlamında bilimsel tefsire müracaat etmek zorunda kaldığını itiraf etmektedir.[482]

c) Kur'ân ayetlerinden birtakım bilimsel gelişmelere dâir işâretler çıkarmak, bir nevi gaybî haberler keşfederek Kur'ân'ın i'câzını göstermektir. Bilimsel tefsirin itiraza en çok medâr olan boyutu budur. Bu konuda bazı araştırmacılar çok iddialı konuşurken bazıları ihtiyatlı olmayı tercih etmiştir. Örneğin Muhammed Bahît el-Mutî'î (v. 1935), Kur'ân'ın icad veya keşfedilen her şeye mantûkuyla veya işâretiyle, mefhum-ı muvâfaka veya muhâlefesiyle değindiği görüşündedir.[483] Bu konuda pek çok örnek vermek mümkündür. Bazıları ayetin işâretinden anlaşılır durumdadır. Örneğin insanlara binek olarak yaratılan at, katır ve eşekten bahsedildikten sonra "وَيَخْلُقُ مَا لَا تَعْلَمُونَ"[484] ifâdesiyle şimdiki zamanın binekleri olan otomobil, tren, uçak gibi modern ulaşım vâsıtalarına işâret edildiğinin söylenmesi böyledir. Bazıları ise tekellüflü te'vîllere dayanmaktadır. Örneğin, فَلَمَّا رَأَوْهُ عَارِضًا مُسْتَقْبِلَ أَوْدِيَتِهِمْ

478 Güllüce, "Kur'ân'a Bilimsel Yaklaşımın Değerlendirilmesi", s. 379.
479 Furkân 25/2: "… *her şeyi yarattı ve ona bir ölçü takdir etti*."
480 (Seyyid Kutub, *Fî Zilâli'l-Kur'ân*, Beyrut: 1980, I, 183'ten naklen.)
481 Zümer 39/5: "… *geceyi gündüze, gündüzü de geceye sarar*…"
482 (*Fî Zilâli'l-Kur'ân*, V, 3038'den naklen.) Detaylar için bkz. Güllüce, "Kur'ân'a Bilimsel Yaklaşımın Değerlendirilmesi", s. 379-380.
483 (Muhammed Bahît el-Mutiî, *Tenbîhü'l-Ukûli'l-İnsaniyye li-mâ fi Ayâti'l-Kur'âni mine'l-Ulûmi'l-Kevniyyeti ve'l-Umrâniyye*, s. 6 vd.'ndan naklen.)
484 Nahl 16/8: "… *O, sizin bilmediğiniz başka şeyler de yaratır*."

"قَالُوا هَذَا عَارِضٌ مُمْطِرُنَا بَلْ هُوَ مَا اسْتَعْجَلْتُمْ بِهِ رِيحٌ فِيهَا عَذَابٌ أَلِيمٌ"[485] ayetinde atom bombasına işâret bulunduğunu söylemenin tekellüflü bir yorum olduğu görülmektedir.

Bilimsel tefsiri savunanların ve reddedenlerin gerekçelerine gelince, aşağıdaki özet bilgileri vermek mümkündür.

Bilimsel tefsiri benimseyen ve savunanlar çeşitli ayetler, hadîsler, sahâbe-tâbiûn sözleri ve sâir âlimlerin sözlerinden deliller getirmişler[486]; bunun yanı sıra aklî birtakım gerekçeler ileri sürmüşlerdir. Bazıları şu şekilde özetlenebilir:

1) Kur'ân'ın i'câzı sadece nazım, belağat, fesahat gibi dilsel unsurlara indirgenemez. Her asrın insanı Kur'ân'ın i'câzından hissedardır. Muhâtaplar sadece Araplar yahut Arapçanın inceliklerine vâkıf kimseler olmadığına göre bütün insanlara bakan i'câz vecihleri de olmalıdır.

2) Sürekli tefekkürü emreden Kur'ân'da kevnî ayetlerin çokça yer alması bilimsel tefsir çalışmalarını desteklemektedir.

3) Kur'ân'ın bilimsel yönden i'câzı, günümüzde diğer i'câz yönlerinden daha önemlidir. Ayetlerin bilimsel gerçekler ışığında ele alınması, bilim çağı olan zamanımızda İslâm'a davet konusunda kolaylıklar sağlamaktadır. Bu vesileyle imanlı kimsenin imanının kuvvetlenmesi, imanı olmayan kimsenin hidayeti bulması mümkün olabilir. Kur'ân'ı inceleyerek Müslüman olan sayısız bilim adamının varlığı bunu teyit etmektedir. Ayrıca Kur'ân'ın bu i'câz yönünün inkârcıları âciz bıraktığı da bir gerçektir.

4) Bilimsel tefsir sayesinde Kur'ân'la müsbet ilimler arasında ihtilâfın olmadığını ispatlamak mümkündür. İlk etapta akla hemen bu ikisi arasında zaten bir çatışmanın olmayacağı gelmektedir ancak Güllüce'nin önemli tespitiyle, bazı müfessirlerin birtakım kevnî ayetleri yanlış anlamaları sonucu bunları bilimsel gerçeklere aykırı bir sûrette açıkladıkları tarihî bir vâkıadır. Dolayısıyla bu ayetlerin bilimsel gerçeklerle çatışmadığını göstermek için bilimsel tefsir yapmaktan başka çare yoktur.

5) Yine bilimsel tefsir sayesinde bazı rivayet tefsirlerinde bulunan ve bilimsel gerçeklerle bağdaşmayan nakilleri tashih etmek imkân dâhilindedir.

6) Bilimsel tefsir dirayet/re'y tefsiri cümlesindendir. Bu sebeple dirayet tefsirini meşrû kılan gerekçeler bilimsel tefsiri de meşrû kılmaktadır.[487]

---

485 Ahkâf 46/24: "*Onu (azâbı), vâdilerine doğru yönelmiş bir bulut şeklinde gördükleri zaman 'Bu bize yağmur yapdıracak olan bir buluttur.' dediler. Hayır! O sizin çarçabuk gelmesini istediğiniz şeydir; içinde elem verici azap bulunan bir rüzgârdır!*"

486 Bakara 2/164; En'âm 6/38 ve 59; A'râf 7/54; Nahl 16/89; Sâd 38/88 ve Fussilet 41/53 gibi ayetler Kur'ân'dan verilen bazı örneklerdir. Diğer kaynaklardan verilen örnekler için bkz. Güllüce, "Kur'ân'a Bilimsel Yaklaşımın Değerlendirilmesi", s. 382-386.

487 Detaylı bilgi için bkz. Güllüce, *Bilimsel Tefsirde Usul*, s. 31-46; a.mlf. "Kur'ân'a Bilimsel Yaklaşımın Değerlendirilmesi", s. 388-392; Gezer, *Kur'ân'ın Bilimsel Yorumu*, s. 38-43; Eren, "Bilimsel

Yapılan eleştirilere geçmeden önce bilimsel i'câz ile bilimsel tefsiri ayıran Zağlul en-Neccâr'ın konuyla ilgili görüşünü kaydedelim: Müellife göre bilimsel i'câz; insanlığın tespit edeceği bazı bilimsel gerçeklere Kur'ân'ın asırlar önce işâret ettiğini ve böylece bilimin önüne geçtiğini modern ilmin verileriyle ispat etmektir. Bu metodun olmazsa olmazı, ayetin bilimsel bulgudan önce buna işâret ettiğini ortaya koymaktır. Bilimsel tefsir ise bilimi, ayetin delâlet ettiği hususları anlamada yardımcı olarak kullanma gayretidir. Bu nedenle bilimsel i'câzda ancak kesinleşmiş, sâbit bilimsel gerçekler kullanılabilir. Bilimsel tefsirde ise böyle bir zorunluluk yoktur; hem ispatlanmış veriler-gerçekler hem de öne çıkan, revaç bulan yaygın teoriler kullanılabilir.[488] Her ne kadar müellifin bu dakîk ayrımı son derece isâbetli görünüyorsa da her iki açıdan yapılan çalışmaların "Bilimsel Tefsir" faaliyeti kapsamında ve tek adla anıldığını hatırlamakta fayda bulunmaktadır.

Eleştirilere gelince; bilimsel tefsire ilk detaylı itirazın meşhûr usûl bilgini Şâtıbî tarafından yapıldığı kabul edilmektedir. Şâtıbî'nin görüşlerinin, ondan yaklaşık altı asır sonra gelen Reşit Rıza, Mahmut Şeltut (v. 1963), Emin el-Hûlî, Seyyid Kutub, Zehebî ve Muhammed Arkoun (v. 2010) gibi sîmaların eleştirilerine de dayanak ittihaz edildiği görülmüştür. Bilimsel tefsirle ilgili eleştirilerin şu noktalarda yoğunlaştığı söylenebilir:

1) Kur'ân'ı bütün ilimlerin kaynağı olarak görme anlayışı doğru değildir.

2) Lügat açısından bilimsel izahlar sadedinde bazı lafızların Kur'ân'ın nüzûl dönemindeki Araplarca bilinmeyen mânâlara ve ıstılahlara işâret ettiğini iddia etmek; söz gelimi "وَقَدْ خَلَقَكُمْ اَطْوَارًا"[489] ayetindeki "etvâr" lafzını, günümüz Arapçasında evrim anlamındaki "tetavvur" ile birleştirip insanın evrimle yaratıldığını söylemek doğru değildir.

3) Kur'ân nâzil olduğu zaman onun muhâtapları, daha sonra bilimsel yorumla ortaya çıkarıldığı iddia edilen çeşitli mânâlardan habersizdi. Bu durum belağata uygun değildir.

4) Kur'ân'ı, doğruluğu kesinleşmemiş birtakım nazariyelerle yorumlamaya kalkışmanın, Kur'ân hakkında şüphelere sebebiyet verme ihtimali bulunmaktadır.

5) Bilimsel tefsir yapanlar i'câza aykırı, zevk-i selimin kabul etmeyeceği tekellüflü te'vîller yapmaktadır.

6) Kur'ân fen bilimlerini anlatsın diye nâzil olmamıştır. Aksi yönde bir bakış Kur'ân'ın i'câzıyla çelişen te'vîllere yol açabilir.

Tefsir Metodolojisi", s. 565-567; İbrahim Hilmi Karslı, "Kur'ân'ın Bilimsel Tefsiri Üzerine Bazı Mülahazalar", *Diyanet İlmî Dergi,* 46/3 (2010), s. 81-86.

488 Akbaş, *Prof. Dr. Zağlul en-Neccâr ile Bilimsel Tefsir Üzerine,* s. 39. Müellifin bilimsel tefsir örnekleri için bkz. a.mlf., a.e., s. 53-106.

489 Nûh 71/14: "*Halbuki O sizi aşama aşama (tavırdan tavra) yaratmıştır.*"

7) Değişmeyen, evrensel bir metnin sürekli değişen bilim ve teknolojiyi içermesi mümkün değildir.

8) Kur'ân ayetlerinin ilimlerin asıllarına işâret ettiğini söyleyerek mu'cîz olduğunu iddia etmek, gerçekte Kur'ân'ın i'câzına gölge düşürmektedir çünkü Kur'ân'ın meydan okuduğu Araplar ümmiydiler. Eğer bazı ayetlerin modern bilimlerin asıllarını ihtiva ettiği söylenirse, bu konularda bilgi sâhibi olmayan ilk muhâtaplara meydan okunmuş olduğu anlamına gelir. Bu ise tehaddîyi temelinden çürütecektir.

9) Bir din kitabından beklenen şey, dünyevî ilimler dâhil bütün ilimleri ihtiva etmesi değil, dinî ilimleri açık seçik ortaya koymasıdır.

10) İlmî keşifleri genel itibârıyla Batılı gayrimüslim bilim adamları yapmakta, daha sonra bilimsel tefsir ekolüne mensup müfessirler bu keşiflerin Kur'ân'da var olduğunu söylemektedir. Eğer onların dediği gibi bu keşifler Kur'ân'da mevcutsa, söz konusu ilmî başarıları neden Müslümanlar göstermemektedir?

Burada hacmi fazlasıyla arttıracağı için yukarıda zikredilen bilgilerin, itirazların ve verilen cevapların detaylarını ilgili kaynaklara havale etmekle yetiniyoruz.[490] Bununla birlikte kısaca değinecek olursak şunları söyleyebiliriz:

Daha önce bahsi geçtiği üzere, bu itirazlarda Kur'ân'ın kıyamete kadar bütün insanları muhâtap alma ve Yüce Allah'ın sonsuz ilminden ve kelâmından nüzûl etmiş olma özellikleri göz ardı edilmektedir. Elbette ki bilimsel tefsiri benimseyenler, Kur'ân'da işâret edilmiş olabileceğini söyledikleri noktaların ilk muhâtaplar tarafından bilinmediğini ve anlaşılmadığını müdriktirler. Lâkin Kur'ân kıyamete kadar geçerlidir ve bu hitabın sâhibi aynı zamanda sonsuz ilim sâhibi olan Yüce Allah'tır. O hâlde Kur'ân'ın, insanları her asrın anlayışına hitap eden lafızlarla muhâtap alması pekâlâ mümkündür. Değil böyle bir şeyin imkânsız olması, bilakis Kur'ân'ın i'câzı bunu gerekli kılmaktadır. Dahası bu gereklilik sadece teorik düzeyde kalmış olmayıp geçen zaman ve fiilî durum bu gerçeği teyit etmiştir. Nitekim modern zamanın insanları bilimsel pek çok şeye Kur'ân'dan işâretler tespit etmiş ve etmektedir. Bunun engellenmesi ise ne gerekli ne de mümkündür. Öte yandan bilimsel bazı konularda Kur'ân'dan işâretler ahzetmek için onu bütün ilimlerin kaynağı olarak görmek şart değildir. Kezâ böyle işâretlerin var

490 Söz konusu bilgi, eleştiri ve cevaplarla ilgili geniş bilgi için bkz. Güllüce, *Bilimsel Tefsirde Usûl,* s. 47-61; a.mlf. "Kur'ân'a Bilimsel Yaklaşımın Değerlendirilmesi", s. 388-392; Kırca, *İlimler ve Yorumlar Açısından Kur'ân'a Yönelişler*, s. 226-231; a.mlf.: "İlmî Tefsir Ekolünün Problemleri", s. 194; Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, s. 773-776; Eren, "Bilimsel Tefsir Metodolojisi", s. 563-564; Şimşek, "İlmî Tefsir Üzerine", s. 199-204; Gezer, *Kur'ân'ın Bilimsel Yorumu*, s. 43-47; Demir, "Kur'ân'ın Bilimsel Veriler Işığında Yorumlanmasına Eleştirel Bir Yaklaşım", *Tarihten Günümüze Kur'ân'a Yaklaşımlar,* Kur'ân ve Tefsir Akademisi, İstanbul: 2010, s. 415-423; a. mlf., "Kur'an'ın Bilimsel Verilerle Yorumlanması: Tarihsel Süreç ve Değerlendirme", s. 288-289; Ateş, "Geçmişten Günümüze Bilimsel Tefsir Okulu", s. 134-138; Karslı, "Kur'ân'ın Bilimsel Tefsiri Üzerine Bazı Mülahazalar", s. 86-90; Demirci, *Tefsir Tarihi,* s. 229-232; Ahmed Yüksel Özemre, *Çağdaş İlmî Tefsirde Vehmin Egemenliği,* İstanbul: Etkileşim Yay., 2006, s. 99-168.

olması, onu bilim-fen kitabı kılmadığı gibi onu din kitabı olmaktan da çıkarmamaktadır. Kur'ân'ın değişmeyen evrensel esasları başta iman hakikatleri ve şer'î hükümlerdir ki bilimsel tefsirin bu alana müdahalesi mevzubahis değildir. Kevniyyattan bahseden ayetlere gelince, asıl evrensellik bu ayetlerden her asrın insanının kendine hitap eden bir yön buluyor olmasıdır ki bu da bilimsel tefsirle nazara verilmektedir. Yüce Allah'ın, yarattığı varlık âleminde cârî kıldığı kanunların tespit edilip anlaşılması, bunun yanı sıra eğer ilişkisi varsa ayetlerle bu ilişkinin kurulması dine aykırı sayılamaz. Şayet aykırı olsaydı Kur'ân'ın sadece helâl-haram tâlimatnâmesi şeklinde nâzil olması ve kevnî ayetlerden hiç bahsetmemesi gerekirdi. Bunlardan bahsediliyor olması, kevniyyâtın tabi olduğu kanunlardan da dolaylı olarak bahsediliyor olduğu anlamına gelir ki "bilim" denilen şey bu kanunların tespitinden ibârettir. Bilimsel tefsir de yapılan bu tespitlerin ayetlerle ilişkisi üzerinde durmaktadır. Nursî'nin tespitiyle nasıl ki bir gayrimüslim sadece camiye girdiği için Müslüman olmuyorsa, bilimsel bilgiler de tefsirlere girdiği için tefsir yahut şeriatın bir parçası haline gelmezler. Öte yandan bir müfessirin sözü tefsir alanında hüccetken yine aynı zât fen bilimlerinde mübtedi olabilir. Dolayısıyla kendi dönemi itibârıyla ulaşılan bilgiyi tefsirinde kullanması mazur görülebilir çünkü yapılan te'vîl, ayetin bir kaydının başka bir fenne istinâden bir teşrîhidir.[491] Kesinleşmemiş teorilerin kesin addedilerek yorum yapılmaması gerektiği ise izahtan vârestedir. Kaldı ki böyle bir yorum yapılmış olsa bile, kesin bir dil kullanılmadığı sürece önemli bir sorun teşkil etmeyecektir çünkü yapılan yorumlar sadece birer yorumdan/içtihattan ibârettir.

Son olarak, bilimsel keşifler sonucu ortaya çıkan bazı şeylere Kur'ân'da işâret edildiğinin söylenmesi, o keşiflerin muhakkak sûrette bu işâretleri tespit edenler yani Müslümanlar tarafından yapılmış olmasını gerektirmez. Haddizâtında işâretin doğası gereği bunu beklemek imkân hâricidir. Nitekim keşfedilmeden önce onları Kur'ân'ın metninden bütün detaylarıyla tespit etmek mümkün olsaydı, buna işâret etme değil sarâhat üzere plan-proje tâlim etme denilirdi ve hatta Kur'ân işte tam da o zaman bir fen ve mühendislik kitabı hüviyetine bürünmüş olurdu. Bu tür ciddiyetten uzak itirazlar kanaatimizce Batı dünyasına karşı bir ezilmişliği ve aşağılık kompleksini de ortaya koymaktadır. Kaldı ki henüz keşfedilmeyen bazı şeylere işâret edildiği de vakidir. Örneğin Sebe Melikesi'nin tahtının bir anda Hz. Süleyman'ın (a.s.) huzuruna getirilmesini anlatan ayetler[492] ışığında madde yahut görüntü naklinin teknik anlamda mümkün olduğu ve istikbâlde bunun yapılabileceği söylendiğinde[493]; bunu söyleyen müfessire "Öyleyse maddeyi-görüntüyü[494] nakledecek buluşu sen yap ki söylediğine inanalım!" tarzında bir itirazın yöneltilmesi son derece sathî

491 Nursî, *Muhâkemat,* İstanbul: Envâr Neşriyat, 1993, s. 31.
492 Neml 27/38-42.
493 Örnek olarak bkz. Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dîni Kur'ân Dili*, İstanbul: Eser Neşriyat, 1979, V, 3681; Nursî, *Sözler*, İstanbul: Envâr Neşriyat, 1996, s. 256-257. (Bu iki yorum örneği, kitabın beşinci bölümünün ilk kısmında "Neml 27/38-40" ayetleri başlığı altında sunulmuştur.)
494 Örneğin televizyon, canlı yayın araçları, kameralı görüşme yapmayı mümkün kılan akıllı telefonlar vs. bu kapsamda sayılabilir.

bir bakışın neticesi olup bir o kadar da yersizdir. Birtakım icatlar yapıldıktan sonra, bunları Müslümanların yapmadığı gerekçesiyle girişilen tenkit çabaları da aynı şekilde yersizdir; zira Kur'ân'ın hitabı sadece Müslümanlara değil bütün insanlaradır. Pek çok ilmin kurucusunun Müslüman olduğu ve sayısız kadîm icadın Müslümanlar eliyle insanlığa hediye edildiği de unutulmamalıdır. Bu minvalde tenkide soyunanlar, örneğin Râzî'nin döneminde yaşasalardı *Mefâtîh*'te bahsi geçen bilimsel hususlarda Müslümanların payı yok diyemezlerdi. Bu sebeple hem ilkeli olmanın hem de tarihsel geçmişimizin son iki asra indirgenmeyip bir bütün olarak düşünülmesinin zarureti ortadadır. Tabi bütün bunlar, her şeyde olduğu gibi bilimsel tefsir konusunda da düşülmesi mümkün aşırılıkları, takıntıları ve hataları meşrû kılmamaktadır.

1.7.3. Bilimsel Tefsir İşârî Tefsir Kapsamına Girer mi?

Öncelikle belirtmek gerekir ki Kur'ân'ın mânevî feyiz ve bereket açısından sınırsız câmiiyyeti ve fennî ilimlerin ayrıntılarını değilse de özünü içerdiği, ulemânın kâhir ekseriyeti tarafından makbûl ve müsellem addedilmiştir. Elinizdeki kitap çalışması baştan sona kadar bu kabul ve teslimin örnekleriyle dolu olduğu için burada detaylara girilmeyecektir. Bununla beraber konu münâsebetiyle bilimsel tefsirin öncülerinden sayılan Ebû Abdillah Muhammed el-Mursî'nin kanaatini kısaca belirterek başlamanın faydalı olacağı kanaatindeyiz.

Müellife göre Kur'ân evvelîn ve âhirînin bilgisini kendinde toplamıştır[495] ve onu hakîki anlamda ancak mütekellimi olan Yüce Allah'ın ilmi ihâta etmektedir. Her bir tâife, kendi meslek ve meşrebine göre kıraat, lügat/nahiv, belağat, usûlü'd-dîn, fıkıh gibi ilimleri Kur'ân'dan ahzederken işâret erbâbı ve hakikat ashâbı olanlar ise kendilerine mahsus nazarla Kur'ân lafızlarından ince ve latîf mânâları çıkarmışlardır. Böylece fenâ, beka, huzur, havf, heybet, üns, vahşet, kabz, bast gibi ıstılahlar doğmuştur. Kur'ân bunların yanında tıp, cedel, astronomi, mühendislik, cebr ve mukabele (matematik) ilimlerini de ihtiva etmektedir.[496]

Görüldüğü gibi müellif Kur'ân'ı temel islâmî ilimlerin, tasavvuf ilminin ve diğer maddî ilimlerin kaynağı kabul etmektedir. Mursî'nin bilimsel tefsirin önemine, özellikle sanayi devrimi ve sonrasına tekabül eden modern dünyada yapılan sayısız keşiften asırlar önce vurgu yapması şüphesiz ki çok önemlidir.

---

495 Abdullah İbn Abbâs ve Abdullah İbn Mes'ûd'dan bu yönde gelen rivayetler için bkz. İbnü'l-Mübârek, *ez-Zühd ve'r-Rekâik,* thk. Habîburrahman el-A'zamî, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, tsz., I, 280; İbn Hacer, *el-Metâlibu'l-'Âliye,* Riyad: Dâru'l-'Âsıme - Dâru'l-Ğays, 2000, XIII, 18; İbn Ebî Şeybe, *el-Kitâbü'l-Musannef fi'l-Hadîsi ve'l-Âsâr,* thk. Kemal Yusuf el-Hût, Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1988, VI, 126; Taberânî, *Mu'cemü'l-Kebîr*, IX, 136; Ebû Tâlib el-Mekkî, *Kûtu'l-Kulûb,* I, 90, 210; Gazzâlî, *İhyâ*, I, 283, 289; Aliyyü'l-Kârî, *Mirkât*, I, 315-316; Süyûtî, *Câmi'u'l-Kebîr,* Kahire: Ezheru'ş-Şerîf, 2005, VIII, 495; a.mlf. *el-İtkan,* IV, 226; Zerkeşî, *el-Burhân,* II, 171.

496 Detaylı bilgi için bkz. Suyutî, *el-İklîl,* s. 13-18.

Asıl konumuza temas eden noktaya gelecek olursak; işârî tefsirin hem sûfîler hem de sûfî olmayanlar tarafından yapıldığı, bu bakımdan işârî tefsirin tasavvufî tefsiri de kapsayan daha geniş bir çerçeveye oturduğu daha önce ilgili başlıklar altında belirtilmişti. Bilimsel tefsir alanına giren yorumların büyük bölümü Kur'ân'ın lafzî ve mânevî işâretlerinden yola çıkılarak yapılmaktadır. Zaten eğer bu yorumlar müelliflerin kendi bakış açılarına göre keşfettikleri işâretlere dayanmasaydı herkes tarafından makbûl addedilir; en azından sâir dirayet tefsirlerinde olduğu gibi, kabul edilmese bile itiraza gerek görülmezdi. Oysaki bilimsel tefsir kapsamına giren yorumlara temel oluşturan ayetlerde aynı işâretleri görmeyenler yahut görmek istemeyenlerce söz konusu yorumlara yoğun itirazlarda bulunulmaktadır. Bu da yapılan izah ve yorumların işâretlerden hareketle yapıldığının en bâriz göstergesidir.

Bir örnek vermek gerekirse; "فَمَنْ يُرِدِ اللّٰهُ أَنْ يَهْدِيَهُ يَشْرَحْ صَدْرَهُ لِلْإِسْلَامِ وَمَنْ يُرِدْ أَنْ يُضِلَّهُ يَجْعَلْ صَدْرَهُ ضَيِّقًا حَرَجًا كَأَنَّمَا يَصَّعَّدُ فِي السَّمَاءِ كَذٰلِكَ يَجْعَلُ اللّٰهُ الرِّجْسَ عَلَى الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ"[497] ayetinin hava basıncına, yani asırlar sonra keşfedilecek bilimsel bir gerçeğe işâret ettiğinin tespit edilmesi[498] bu cümledendir. Zira ayette hava basıncından sarâhaten bahsedilmemektedir. Diğer bazı bilimsel tefsir örneklerine de yine bu çalışmanın "Pratik Yansıma" genel başlıklı beşinci bölümünde yer verilmiştir. Dolayısıyla bu başlık altında üzerinde durulmaya çalışılan bağlantının somut örneklerini, diğer tefsir örnekleriyle birlikte adı geçen bölümde görmek mümkündür.

Yukarıda zikredilen örnekte de görüldüğü üzere bilimsel tefsir faaliyeti esnâsında bazen bilimsel gerçeklere ve teknolojik gelişmelere işâret ve delâlet eden birtakım lafzî unsurlardan hareket edilmektedir. Buna karşın bazen de ayetlerde açıkça mevcut olduğu görülen icmâlî bir konu, ilgili bilim dalları ışığında tafsîlen izah edilmektedir. Örneğin anne karnındaki "üç karanlık"tan[499] yahut insanın anne karnında geçirdiği yaratılış safhalarından bahseden ayetlerle ilgili detaylı tıbbî-biyolojik izahların bu cümleden olduğu söylenebilir.[500] Her hâlükârda iki kategoriye giren izahat da Kur'ân'ın i'câzını gösterme çabası açısından ortaktır. Birinde işâret ve işâretin gösterdiği hakikat merkezdeyken, diğerinde merkezi icmâl ve tafsîl ilişkisi teşkil etmektedir. Bununla birlikte her ikisinde de ilmî olarak 7. yüzyılın perspektifiyle idrâki mümkün olmayan bilgilere, safhalara, sıralamalara ve hususiyetlere işâret edilmiştir.

497 En'âm 6/125: "*Allah kimi doğru yola erdirmek isterse onun göğsünü/kalbini İslâm'a açar, kimi de saptırmak isterse, sanki göğe yükseliyormuş gibi, kalbini daraltır ve sıkıntılı kılar. Allah Böylece, inanmayanları pislik içinde (küfür bataklığında) bırakır.*"

498 Bu konuda Zağlul en-Neccâr'ın tespiti, kitabın beşinci bölümünde, ilgili ayetin işârî tefsiri üzerinde durulurken özetlenecektir. Konunun detayları için bkz. Akbaş, *Prof. Dr. Zağlul en-Neccâr ile Bilimsel Tefsir Üzerine,* s. 90-106.

499 Bkz. Zümer 39/6.

500 Bkz. Haluk Nurbaki, *Kur'ân-ı Kerim'den Ayetler ve İlmî Gerçekler,* Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yay., 2006, s. 103-108; Ömer Çelakıl, *Kur'ân-ı Kerim'in Sırları,* İstanbul: Merkez Gazete Dergi Basım Yay., 2003, s. 167-177; Kur'an Araştırmaları Grubu, *Kur'an - Hiç Tükenmeyen Mucize,* İstanbul: İstanbul Yayınevi, 2004, s. 194-196.

Bilimsel tefsirin tarihî serencâmında geriye doğru gidildiğinde en kadîm ve en mühim isimlerden birinin İmam Gazzâlî olduğu görülmektedir. Onun sûfî yönü herkesçe mâlumdur, hatta onun bu yönünün mütekellim ve fakîh kimliklerini gölgede bıraktığı da bir gerçektir. Bu meyânda Gazzâlî'nin Kur'ân yorumunda bilimsel açıklamalara başvurmuş ve kendi devrinin şartları içerisinde önemli açıklamalarda bulunmuş olmasının, onun sûfî kimliğiyle ilişkisine dikkat çeken Celal Kırca önemli bir noktaya temas etmektedir. Nitekim Gazzâlî işârî yorumu sadece ahlâkî konulara tahsis etmemiş; Kur'ân bütünlüğü içinde yer alan bütün konulara, özellikle de bilimsel verilerin temas edebildiği konuların anlatıldığı ayetlere de uygulama cesaretini göstermiştir.[501] Kırca'nın bu ifâdeleri tam da üzerinde durmaya çalıştığımız hususu teyit eden güzel örneklerden birini resmetmektedir.

Bir başka örnek, bilimsel tefsir alanında en hacimli tefsiri ortaya koyan Tantavî Cevherî'nin ifâdeleridir. Müellif *el-Cevâhir*'in mukaddimesinde, eserin rabbânî bir nefha, kudsî bir işâret ve remzî bir beşâret olduğunu belirtmektedir. Bu eseri telif etmek için ilham yoluyla âdeta emir aldığını söyleyen müellif, onun ne kadar değerli olduğunu insanların ileride anlayacağını beyân etmektedir. Zira ona göre bu eser, arzda zayıf düşürülen ve zulme uğrayan Müslümanları (müstad'afûn) terakkî ettirecek sebeplerin en önemlisi olacaktır.[502] Bu sözlerin ardından "وَلَيَنْصُرَنَّ اللّٰهُ مَنْ يَنْصُرُهُ اِنَّ اللّٰهَ لَقَوِيٌّ عَزِيزٌ"[503] ayetini zikreden müellifin temel gâyesinin, Yüce Allah'ın dinine hizmet etmek; bunun yanı sıra hem Kur'ân'a hem de bilim, fen ve sanata sarılmak sûretiyle terakkî edeceğine inandığı Müslüman dünyanın bu yürüyüşüne katkı sağlamak olduğu anlaşılmaktadır. Eğer Müslümanlar O'nun dinini yüceltmek için çalışırsa Allah da onları düştükleri zillet ve zafiyetten kurtaracaktır. Tabi burada konu başlığımız açısından dikkat çekici olan nokta, müellifin yaptığı bu faaliyeti ilham, işâret, remz, nefha-i rabbânî gibi unsurlarla ilişkilendirmesidir.

Tıpkı Tantavî Cevherî gibi bir tıp doktoru olan Haluk Nurbaki de ülkemizde bilimsel tefsir alanına giren çalışmalarıyla meşhûr bir isimdir. Kâdiriyye tarîkatına mensup olan Nurbaki sadece bilimsel yorumlarla yetinmemiş; almış olduğu tasavvuf kültürünü de Kur'ân yorumunda kullanmıştır. Hatta "*Fâtiha'nın Kırk Yorumu*" adlı eserini mürşidine ithaf etmiştir. Onun, bazı sûre ve ayetlere dâir izahları ihtiva eden eserlerinde bilimsel verilerle tasavvufî neşvesini birleştirerek ilginç sonuçlara ulaştığı görülmektedir. Nurbaki'nin tefsir kelimesi yerine yorum kelimesini kullanması da dikkat çekicidir. Bunun bilinçli bir kullanım olduğu anlaşılmaktadır. Müellifin yorumları için kullandığı "enfüsi mânâ", "iç mânâ", "istihrâcî mânâ/yorum", "hay sırrı",

501 Kırca, *Kur'ân'a Yönelişler,* s. 218.
502 Tantavî Cevherî, *el-Cevâhir*, I, 3.
503 Hacc 22/40: "… *Ona (O'nun dinine) yardım eden kimselere elbet Allah da yardım eder. Muhakkak ki Allah Kavî (mutlak kuvvet sâhibi) ve Azîz'dir (mutlak üstün ve her şeye galip olandır).*"

"dış mânâ", "zâhiri mânâ" gibi çeşitli tâbirler bilimsel yorumlarıyla işârî yorumlarının iç içe olmasının bir tezahürü de sayılabilir.[504]

Hülâsa, tarihsel süreç içinde bu tefsir çeşidiyle ilgili eserleri olan, eserlerinde bilimsel tefsir örnekleri sunan yahut bu konudaki görüşleriyle meşhûr olan müelliflerin kâhir ekseriyetinin tasavvufla irtibatlı olması dikkat çekicidir. Bu durumun, her iki tefsir yönteminde de "işâret" kavramının aslî unsuru teşkil etmesiyle yakından ilgili olduğu kanaatindeyiz. Yukarıda örnek olarak bahsi geçen isimlerin dışında klasik ve modern dönemde ilmî/bilimsel tefsirle ilgilenen, bunun yanı sıra tasavvufla irtibatlı olan zevâttan pek çok örnek vermek mümkündür. Söz gelimi Fahruddin er-Râzî'nin tefsirinde tasavvuf önemli bir yer tutmakta, hatta onun bizâtihi mutasavvıflardan olduğu belirtilmektedir.[505] Zühd, verâ ve ibâdetle mâruf Ebû Abdillah Muhammed el-Mursî'nin tefsir ilmi gibi tasavvuf ilminde de söz sahibi olduğu belirtilmiştir.[506] Celâlüddin es-Süyûtî özellikle dedesi Hümâmüddin'in etkisiyle tasavvufa meyletmiş, dönemin en büyük hankâhı olan Baybarsiyye'nin şeyhliğini de yapmıştır.[507] Kâtip Çelebi, tasavvuf menzilesinde felsefe ilimlerinden biri olarak saydığı İşrâkî meşrebi üzere olduğunu belirtmektedir.[508] Erzurumlu İbrâhim Hakkı meşhûr sûfîlerdendir.[509] Şâbâniyye tarîkatına mensup olduğu da söylenen Elmalılı Hamdi Yazır, tefsirinde İbnü'l-'Arabî'den bol miktarda iktibas yapmış, zaman zaman sûfî meşrep bir üslup kullanmış, bazı yerlerde işârî/sûfî yorumlarda da bulunmuştur.[510]

Şüphesiz ki bu konuda daha yazılacak ve söylenecek pek çok şey bulunmaktadır. Burada meseleye makam münâsebetiyle değinildiği için bu kadarıyla yetinilecektir. Sonuç itibârıyla bilimsel tefsir alanında mütâlaa edilen açıklamaların büyük bölümünün ayetlerdeki lafzî ve mânevî işâretlere dayandığı söylenebilir. Bu durum aynı zamanda işârî tefsirin sûfî tefsiri de kapsayan çok daha geniş bir çerçevesinin olduğu kanaatimizi de teyit etmektedir. Zira işârî tefsir hem lafzî veya mânevî işâretlerden hareketle yapılan bilimsel yorumları hem de sûfîler tarafından yapılmayan ve tasavvufî öğeler içermeyen yorumları kapsamaktadır.

Son olarak aynı kanaati, hatta dâireyi daha da genişleterek paylaşan akademisyenlerin olduğu da belirtilmelidir. Örneğin Murat Sülün'e göre bilimsel tefsir başta

504 Detaylı bilgi ve yorum için bkz. Koçyiğit, "Halûk Nurbaki'nin Kur'ân'a Bilimsel Yaklaşımının Değerlendirilmesi", s. 554-587. (Nurbaki'nin tasavvufî yönüyle ilgili detaylı bilgi için bkz. Fatma Şahin, *Haluk Nurbaki'nin Hayatı Eserleri ve Tasavvuf Anlayışı*, Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi, 2020, s. 9-176.)

505 Bkz. Cûde Muhammed Ebu'l-Yezîd el-Mehdî, *el-İtticâhu's-Sûfî İnde Eimmeti Tefsîri'l-Kur'âni'l-Kerîm,* Kahire: Dâru'l-Cûdiyye, 2007, s. 78; Yavuz, "Fahreddin er-Râzî", *DİA,* XII, 91.

506 Bkz. Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ,* XVI, 459-460.

507 Bkz. Halit Özkan, "Süyûtî", *DİA,* XXXVIII, 189.

508 Bkz. Orhan Şaik Gökyay, "Kâtib Çelebi", *DİA,* XXV, 37.

509 Bkz. Mustafa Çağrıcı, "İbrâhim Hakkı Erzurûmî", *DİA,* XXI, 305-311.

510 Bazı örnekler için bkz. Yazır, *Hak Dîni Kur'ân Dili,* IV, 2975-2976; V, 3055. Ayrıca bkz. Mehmet Şirin Ayiş, *Elmalılı Tefsirinde Tasavvuf,* İstanbul: Rağbet Yay., 2015, s. 68; Yavuz, "Elmalılı Muhammed Hamdi", *DİA,* XI, s. 59.

olmak üzere, çeşitli ilim dallarının tefsir anlayışları da işârî tefsir kategorisinde mütâlaa edilebilir. Nitekim onlar da tıpkı tasavvuf erbâbı gibi ayetlerden tartışmalı işâretler almakta ve mânâlar çıkarmaktadır. Dolayısıyla işârî yaklaşım, Müslüman aklının; itikâdî, hukûkî, bilimsel, psikolojik, sosyal vb. her türlü alanda Allah kelâmına yer açma teşebbüsü olarak tebrike şâyândır. Zira böyle bir yaklaşım, Kur'ân ayetlerinin insanla ilgili her tür duruma hitap kabiliyetini ispat etme, yani her tür modern gelişme ve çağdaş sorun karşısında Kur'ân'ın hayatiyetini ortaya koyma olarak değerlendirilebilir.[511] Abdullah Temizkan ise bilimsel tefsirin işârî tefsirle ilişkisini, ayetin asıl anlamı dışındaki yeni boyutların ortaya konulması ekseninde kurmuştur.[512] Bu zaviyeden bakıldığında, işâretlerden hareketle asıl anlam dışındaki boyutların ortaya konulması faaliyetini de işârî tefsir kapsamında değerlendirmek mümkün görünmektedir.

1.8. İşârî Tefsirde Tasnif Problemi ve Yeni Bir Tasnif Önerisi

Telif edilmiş eserler açısından neredeyse hiçbir tefsiri sadece dirayet veya sadece rivayet tefsiri alanında değerlendirmek mümkün değilse de tefsirin bu iki ana kolunda ve bunlar içinde mütâlaa edilecek eser ve müellifler sadedinde kayda değer bir problem veya tartışmanın olmadığını söylememiz mümkündür. Bu noktada, daha önce değinildiği üzere işârî tefsir sayılan eserlerin kâhir ekseriyetinin de klasik rivayet-dirayet birikimi ile memlû olduğu unutulmamalıdır. Dolayısıyla asıl tartışmanın ve tasnif probleminin işârî tefsir türüyle ortaya çıktığı görülmektedir. Bunun da farklı boyutlarından söz edilmesi mümkündür. Bu başlık altında önce bunlara değinilecek ardından yeni bir tasnif önerisi sunulacaktır.

Öncelikle işârî tefsirin, metodolojik açıdan dirayet tefsiri içinde mütâlaa edilmesi mümkün görünmektedir. Bununla birlikte işârî tefsir ekseninde yapılmış olan izah ve yorumların genel anlamda rivayet ve dirayet metodu ile ortaya konulduğunu söylemek zordur.[513] Bu özelliğinden dolayı bazı müellifler işârî tefsiri dirayet ve rivayet tefsirine ek olarak üçüncü bir tür olarak zikretmiştir.[514] Öte yandan dinin amelî boyutu sarîh ve zâhirî tefsirle alâkalı olduğuna göre; işârî tefsir faaliyeti daha ziyâde fikrî cehd, ilham ve istihraca dayanan, ufuk açıcı birtakım anlamları ortaya çıkarmaktan ibârettir.[515] İşârî îzah ve yorumları içeren çeşitli rivayetlerin bir araya

511 Bkz. Sülün, "Tefsir İlmi Açısından Kur'ân-ı Kerîm'e İşari Yaklaşımlar", s. 206-208, 228.
512 Bkz. Abdullah Temizkan, "Bilimsel Tefsire Farklı Bir Yaklaşım: Zağlûl Neccâr Örneği", *e-Şarkiyat İlmi Araştırmalar Dergisi,* 10/1 (2018), s. 63.
513 Bkz. Güllüce, *Kur'ân Açısından Mesnevi,* s.31, 118.
514 Bkz. Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-Müfessirun,* II, 397; Muhammed Ahmed Halefullah, *el-Kur'ân ve Ulûmuhu el-Hadîs ve Ulûmuhu,* Beyrut: el-Müessesetü'l-Arabiyye, 1986, s. 33-37; İsmail Karaçam, *En Büyük Mucize - Kur'ân-ı Kerim'in İlmi ve Edebi Sırları,* İstanbul: İmaj, 2005, s.293.
515 Çelik, "İşârî Tefsîrin Sınırları", s. 28.

toplanmasıyla oluşturulan tefsirlerin mevcut olduğu da bilinmektedir. Ebû Abdurrahman es-Sülemî'nin *Hakâiku't Tefsîr*'i bu tür eserlerin en meşhûr örneğidir. Kezâ İsmâil Hakkı Bursevî de *Rûhu'l-Beyân*'ında kendinden önceki pek çok sûfînin görüş ve yorumlarını bir araya getirmiştir.

Kanaatimizce Sülemî'nin yukarıda zikredilen eserini "İşârî/tasavvufî-rivayet tefsiri" saymak mümkündür. Buradaki "rivayet" kavramı, genel tasnif üzere rivayet tefsiri sayılan külliyatlardaki gibi Hz. Peygamber (s.a.s.), ashâb ve tâbiûndan menkul tefsirler/izahlar anlamını değil Sülemî'nin kendinden önceki sûfîlerin yorumlarını bir araya toplayıp aktarmasını ifâde edecektir. Haddizâtında Sülemî'nin eserinde Hz. Peygamber'in (s.a.s.) bazı hadîslerinin, sahâbe ve tâbiîlere müstenit bazı ifâdelerin de farklı sadetlerde aktarıldığı görülmektedir.[516] Buna karşın rivayet yoluyla bir araya getirilmiş olmayıp bizzat müellifi tarafından yapılan işârî-tasavvufî yorum ve açıklamaları ihtiva eden eserler ise "İşârî/tasavvufî-dirayet tefsiri" sayılabilir. Tabi bu şekildeki bir ayrımı yapmak, işârî yorumların dirayet cümlesinden olduğunu varsaymakla mümkündür.

İlgili kaynakların hemen hepsinde birbirinin tekrarı niteliğinde olan tasnifte, Kur'ân'ın zâhiri dışında yapılan tefsirler, "*Nazarî Sûfî Tefsir*" ve "*İşârî Sûfî Tefsir*" şeklinde ikiye ayrılmış,[517] hangi tefsirin *nazarî* hangisinin *işârî* olduğuna dâir net çizgiler çizilmemiştir. Esasen böyle bir tasnif itibârıyla bunu yapmanın mümkün olmadığı da anlaşılmaktadır. Konuya temas eden Mahmut Ay şu tespiti yapmaktadır:

> "Görüldüğü gibi hangi tefsirlerin nazarî, hangilerinin işârî sayılacağı konusunda bir zihin karışıklığı söz konusudur. Kanaatimizce bu konuda doğru olan, herhangi bir tasavvufî tefsirin, külliyen nazarî veya işârî olduğunu söylemek yerine, yapılan yorumları tek tek inceleyerek, yalnızca o yorum üzerinde bir tesbit yapmak veya yargıda bulunmaktır. Zira nazarî-sûfî tefsirin en önemli temsilcisi sayılan İbnü'l-'Arabî'nin eserlerinde pek çok zâhire uygun îşârî yorumlar olduğu gibi, işârî-sûfî tefsirin en önemli temsilcilerinden sayılan Kuşeyrî'nin *Letâîf*'inde zâhire uymayan nazarî-sûfî tefsir örneklerine rastlamak mümkündür."[518]

İşârî tefsir alanında zâhire uyup uymama konusundaki yaygın kafa karışıklığına daha önce "İşârî Tefsirin Makbûliyet Şartları" başlığı altında değinildiği için burada o konuya girilmeyecektir. Yukarıda yer verilen tasnife göre *işârî sûfî tefsir*, sûfînin rûhî riyâzetine ve keşfiyatına dayandığı varsayımıyla makbûl addedilirken;

---

516 Bazı örnekler için bkz. Sülemî, *Hakâik*, I, 34, 44, 52, 84-85, 105,106 , 128, 145, ١٥٧, 164, 170-171, 181, 190, ٢٩٣, 357-358.

517 Detaylı bilgi için bkz. Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-Müfessirun,* II, 339; Ateş, *İşârî Tefsîr Okulu,* s.19; Cerrahoğlu, *Tefsîr Tarihi,* s. 434-435; Karaçam, *En Büyük Mucize,* s. 295; Güllüce, *Kur'ân Açısından Mesnevi*, s.31; Yıldırım, "Hadîsleri Anlamada İşârî Yorum", s. 20; Akpınar, "İşârî Tefsîr ve Kuşeyrî'nin Besmele Tefsîri", s. 56-57; Ahmet Çelik, *Tasavvufî Tefsîr Âlûsî Örneği,* Erzurum: Kültür Eğitim Vakfı (EKEV) Yayınevi, 2002*,* s. 33-34; Ay, *Kur'ân'ın Tasavvufî Yorumu,* s. 72-73.

518 Ay, *Kur'ân'ın Tasavvufî Yorumu,* s. 74-75.

nazarî sûfî tefsir, yorum sâhibi sûfî ya da filozofun ön kabullerine veya keyfî görüşlerine dayandığı gerekçesiyle merdut sayılan tefsir türünü ifâde etmektedir.[519] Oysaki İbnü'l-'Arabî örneği üzerinden konuşulacak olursa; onun yaptığı yorumlarda kendi ön kabullerine yahut keyfî görüşlerine dayandığını net bir şekilde ortaya koymanın mümkün olmadığı açıktır. Sûfînin enfüsî âleminde ne gördüğü ve ne yaşadığı, kendisi haricinde hiç kimsenin tam olarak bilemeyeceği bir mâhiyet arz etmektedir. Dolayısıyla dışarıdan nazar edenler, en fazla yorumları inceleyip Kur'ân-Sünnet ekseni itibârıyla onların nerede durduğunu tespit etmeye çalışabilir. Bunun da ön şartı sûfînin söylediği, anlatmaya çalıştığı şeyi tam olarak bilmek ve anlamaktır. Tasavvuf dünyasına hâkim olmayan, kullanılan sembolik ifâdelerin neye tekabül ettiğini bilmeyen; buna bağlı olarak da sûfînin ne demek istediğini anlamayan muterizin yanılması ise kaçınılmaz sonuçtur.

Görebildiğimiz kadarıyla "*Nazarî Sûfî Tefsir*", "*İşârî Sûfî Tefsir*" tasnifini ilk kullanan müellif, *et-Tefsîr ve'l-Müfessirûn*'un müellifi Muhammed Hüzeyin ez-Zehebî'dir (v. 1977).[520] Nitekim eski klasik eserlerde böyle bir tasnîfe rastlanmadığı görülmektedir. Zehebî'nin konuyla ilgili açıklamaları ve yaptığı tasnif, ilklerden olması hasebiyle takdire şâyândır fakat aynı zamanda işârî tefsirle ilgili tasnif problemini de beraberinde getirir niteliktedir. Zira bahsi geçen tasnifte *işârî tefsir* müstakillen ele alınmamış ve sûfî tefsirin bir bölümü olarak karşımıza çıkmıştır. Zehebî'nin "*nazarî sûfî tefsir*" ile tasavvufun tartışma, tetkîkât ve felsefesine dayanan ayet yorumlarını; "*işârî sûfî tefsir*" ile tasavvufun amelî boyutunda derinleşmiş olanların yaptığı tefsirleri kastettiği anlaşılmaktadır. Ayrıca onun tarifine göre nazarî sûfî tefsir sâhibi, kendi izahını el verdiği ölçüde ayetin mânâ külliyeti olarak görür ve ayete onun dışında bir mânânın hamledilmesini mümkün görmez.[521] Kezâ Zehebî'ye göre İbnü'l-'Arabî birçok açıklamasında ayetleri *vahdet-i vücûd* nazariyesine ve kendi tasavvuf felsefesine göre yorumlamıştır. Yani onun tefsiri, nazarî sûfî tefsir türündendir.[522] Oysa ki diğer bir zâviyeden baktığımız zaman, İbnü'l-'Arabî'nin amelî tasavvuf yönünün zayıf olduğunu söylemek mümkün değildir. Zira o amelî tasavvufta son derece ileri gitmiş, ifâdede zorlandığı pek çok hâli tecrübe etmiş ancak bunları dile getirmeye çalıştığı için tenkidâta maruz kalmıştır. Ayrıca yukarıdaki tarif itibârıyla İbnü'l-'Arabî'nin kendi açıklamalarını ayetlere yüklenebilecek yegâne anlam olarak kabul etmiş olması gerekir. Bu ise mesnetsiz bir iddiadır.

Öte yandan yine Zehebî, İbnü'l-'Arabî'nin Allah dostlarından olduğunu, evliyânın kalplerine Allah tarafından ilka edilen mânâların hakikat olduğunu, bunların lafzın medlûlü tahtında olmak ve teyit edici Kur'ânî bir şahit bulunmak şartıyla tefsir

519 Bkz. Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-Müfessirûn,* II, 251-280; Ateş, *İşârî Tefsîr Okulu,* s. 20; Cerrahoğlu, *Tefsîr Tarihi,* s. 435; Rûmî, *İtticâhât,* I, 367-368; Öztürk, "Tefsîrde Zâhir-Bâtın Düalizmi", s. 115.

520 Bkz. Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-Müfessirûn,* II, 251-280.

521 Bkz. Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-Müfessirûn,* II, 251-271.

522 Bkz. Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-Müfessirûn,* II, 256-260.

ve murad-ı İlâhî'ye dâir beyânlar sayılabileceğini söylemektedir. Aksi takdirde bu tür yorumların tefsir sayılması mümkün değildir.[523] Diğer ilginç nokta, Zehebî'nin, İbnü'l-'Arabî'nin yorumlarını nazarî tefsir'e örnek verirken[524] ona nisbet edilen ve Kâşânî'ye âit olduğunu söylediği tefsiri "Önemli İşârî Tefsirler" başlığı altında zikretmesidir.[525] Bu ise Zehebî'nin, söz konusu tefsirde geçen yorumların hepsinin değil bir kısmının nazarî olduğuna kanaat getirdiğini göstermektedir. Bu tarzda birbiriyle çelişik görüş ve ifâdelerinden anlaşıldığı kadarıyla Zehebî'nin zihninde bu mesele tam anlamıyla bir netlik kazanmamıştır.

Mehmet Zeki Süslü'ye göre bu taksim, Zehebî'nin sûfîlerin yapmış oldukları yorumun her zaman keşfe dayalı olmadığı kanaatinden kaynaklanmaktadır. Bu sebeple zâhiri esas alan yorumları işârî tefsîr, bâtını esas alan yorumları ise nazarî sûfî tefsîr olarak nitelemiştir. Nitekim ona göre İbnü'l-'Arabî gibi vahdet-i vucûdu savunan sûfîlerin ilgili bağlamda ayetlere getirdikleri yorumlar bu kabîlden olup, mezkûr yorumlar felsefecilerin görüşlerinden etkilenmek sûretiyle ortaya çıkmıştır. Bu meyânda tasavvufî tefsirlerin bir kısmının nazarî olduğunun iddia edilmesi, onun, vahdet-i vucûdun dolaylı olarak hulûl ve ittihâdı kabul etmek anlamına geldiğini savunmasından kaynaklanmaktadır. Ancak İbnü'l-'Arabî eserlerinde hulûl ve ittihâdı açık bir dille reddetmiş ve bu hususta ortaya pek çok delil koymuştur. Onun konuyla ilgili doğrudan ifâdeleri göz ardı edilerek vahdet-i vucûdu savunması sebebiyle dolaylı olarak hulûl ve ittihâdı da savunduğunu söylemek isabetli değildir.[526]

Davut Ağbal'a göre Zehebî'deki nazarî sûfî tefsirin, sûfînin ön kabullerine dayanması ve bu ön kabullerden hareketle Kur'ân'dan bâtınî anlamların çıkartılması fikri ile Şâtıbî'nin vücûdî i'tibârları tanımlarken "yorumda varlığın Kur'ân nazmının önüne geçmesi" diye tarif ettiği durumun birbiriyle irtibatlandırılması mümkündür. Nitekim Şâtıbî'nin, *el-Muvâfakat*'ta Kur'ân hakkında kalplere doğan bâtınî mülâhazaları (i'tibârât) iki kısma ayırdığı görülmektedir. Bunların ilkinde menba Kur'ân'dır, varlık onu takip etmektedir (Kur'ânî i'tibâr). İkincisinde ise kaynak varlıktır ve Kur'ân'a dayalı bâtınî mülâhaza onu takip etmektedir (vücûdî i'tibâr). Şâtıbî'ye göre bu i'tibârlardan ilki sahîh ve Kur'ân'ın bâtınını anlamada muteber kabul edilirken; ikincisinde ise tevakkuf etmek gerekmektedir. Zira bu yorumlarda daha önce varlık alanında gerçekleşen bir olay yahut olgu esas alınıp daha sonra Kur'ân'dan çıkartılan mülâhaza olaya uygulanmaktadır. Her halükarda bu yorumları yapan kişiler hitaptan kastedilen mânânın sadece kendi yaptıkları yorum olduğunu düşündüklerinde sözü edilen Kur'ânî ve vücûdî i'tibârlar arasındaki farkı gözetmeme dolayısıyla hataya düşmüş kabul edilmektedir. Yine Zehebî'nin, nazarî sûfî tefsir yapanların kendi görüşlerini ayetin tek doğru

523 Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-Müfessirûn,* II, 278.
524 Bkz. Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-Müfessirûn,* II, 250-306.
525 Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-Müfessirûn,* II, 295.
526 Bkz. Süslü, "Tasavvufî Tefsîrin İşârî ve Nazarî Şeklinde Taksimi Üzerine Bir Değerlendirme", *Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 27 (2017), s. 346-347.

mânâsı olduğunu iddia ediyor olmaları fikri de Şâtıbî'nin metninde benzer bir bağlamda ele alınmaktadır. Şâtıbî'nin Kur'ânî i'tibâr kavramıyla, Zehebî'nin sûfî olsun olmasın müfessirin Kur'ân nazmını çıkış noktası kabul ederek o lafızlardan bâtınî işâretler elde etmesi anlamındaki işârî tefsir fikri arasında da bir benzerlik kurulabilmektedir. Buradaki durum, Şâtıbî'nin kategorik yaklaşımının Zehebî tarafından işârî tefsire uygulamasından ibaret görünmektedir.[527]

Bu arada konuyla ilgili araştırma yapan ve eser veren müelliflerin birçoğunun da tasnif açısından net sınırlara sâhip olmadığı anlaşılmaktadır. Bu durumun en büyük sebebi *işârî tefsir* ve *sûfî tefsir* gibi kavramların klasik eserlerde net bir tanımının yapılmayışı ve belirli bir çerçeveye oturtulmayışı olmalıdır. Söz gelimi Kur'ân ilimleriyle ilgili en meşhûr iki kaynak olan, Bedrüddin ez-Zerkeşî'nin (v. 794/1392) *el-Burhan fî Ulûmi'l-Kur'ân* ve Celâlüddin es-Süyûtî'nin (v. 911/1505) *el-İtkan fî Ulûmi'l-Kur'ân* adlı eserlerinde "*İşârî Tefsir* : أَلتَّفْسِيرُ الإِشَارِي" şeklinde bir tanımlamaya rastlanmamaktadır. Görebildiğimiz kadarıyla bu kavramı düşünce dünyasına alan en eski müellif 1948'de vefât eden Abdülazim ez-Zürkânî'dir.[528] Zürkânî'nin, *Menâhilü'l-İrfân*'ında mutasavvıfların tefsirlerini değerlendirdiği *işârî tefsir* başlığı altında verdiği bilgilerden "*işârî tefsir*"*i*, *sûfî tefsire* isim olarak kabul ettiği ve bu kavramın sûfî tefsiri ifâde ettiği kanaatinde olduğu anlaşılmaktadır. Nitekim onun bu ikisi arasında bir ayrım yapmadığı da görülmektedir.[529] Zürkânî'den yaklaşık otuz yıl sonra vefât eden Muhammed Hüseyin ez-Zehebî daha önce belirttiğimiz gibi tasnifi, "*feyzî veya işârî sûfî tefsir*", "*nazarî sûfî tefsir*" şeklinde yapmış;[530] bu iki kısımdan bahsettikten sonra *işârî tefsir*in meşrûiyetini tartışmıştır.[531] Zürkânî'yi takiben Zehebî'nin de kullanmasından sonra "*işârî tefsir*" kullanımının yaygınlaştığını söylemek mümkündür.

Muhammed Ahmed Halefullah'ın (v. 1997) Zürkânî'yi takiben, *işârî tefsir*'i *tasavvufî tefsir* olarak algıladığı ve öyle tarif ettiği görülmektedir.[532] Kezâ çağdaş araştırmacılardan İbrâhim Muhammed el-Cürmî, *Mu'cemu Ulûmi'l-Kur'ân* adlı eserinde *bâtınî tefsir*den ayırdığı *işârî tefsir* sahasında ayrıca *tasavvufî tefsir* ayrımına gitmeyerek Kuşeyrî'nin *Letâifu'l-İşârât*'ını ve benzeri tefsirleri *işârî tefsir* olarak nitelendirmiştir.[533]

İşârî Tefsiri, *Tasavvufî Tefsir*'den ayıran Subhî es-Sâlih (v. 1986); tasavvufî tefsire yakın gördüğü işârî tefsiri; ayetlerin zâhir ve bâtınını bağdaştırma gayreti ile

527 Ağbal, "İbnü'l-'Arabî'nin İşârî Tefsir Anlayışının Fikrî Arka Planı", s. 225 (Ayrıca bkz. Şâtıbî, *el-Muvâfakat*, IV, 253-254.).
528 Bkz. Zürkânî, *Menâhil,* II, 68, 69, 78, 79, 81, 82, 84, 87.
529 Bkz. Zürkânî, *Menâhil,* II, 79, 78-79.
530 Bkz. Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-Müfessirûn,* II, 251-280.
531 Bkz. Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-Müfessirûn,* II, 261-264.
532 Halefullah, *el-Kur'ân ve Ulûmuhu,* s. 32, 37.
533 Cürmî, *Mu'cem*, s. 98-99.

birlikte daha ziyâde zâhiri dışında te'vîl edilmesi olarak tanımlamaktadır. İşârî tefsire Âlûsî'nin *Rûhu'l-Me'ânî*'sini örnek veren es-Sâlih, bu tefsirde zâhirî mânâ ifâde edildikten sonra rumûz ve işâretler yoluyla istihraç edilen bazı anlamların da ortaya konulduğunu belirtmektedir.[534]

Mutasavvıfların yaptığı ayet yorumları için "*irşâdî tefsir*" tanımını kullanmayı tercih eden Müsâid b. Süleyman et-Tayyâr bunu ikiye ayırmaktadır. Bir kısmı, mânâsı ve irşâdı bizzat doğru olan, şeriata zıt olmayan tefsirlerdir. Bunların ayetle kurulmaya çalışılan irtibatı bazen sahîhtir bazen değildir. İkinci kısımda ise öne sürülen anlam ve işâret bizâtihi yanlıştır. Dolayısıyla böyle bir durumda zaten irtibattan söz edilmesi mümkün değildir.[535]

Ülkemizde işârî tefsiri akademik düzeyde ele alan ilk araştırmacı olan Süleyman Ateş'in de konuyla ilgili referansında Zürkânî ve Zehebî'yi beraber zikrettiği, bununla birlikte Zehebî'nin tasnif şeklini kullandığı görülmektedir.[536] Kezâ Ateş söz konusu ayrımı benimsediği için tıpkı Zehebî gibi İbnü'l-'Arabî'nin yapmış olduğu tefsir ve yorumları işârî ve nazarî diye ikiye ayırmaktadır.[537] İlk baskısı 1974 yılında yapılan "*İşârî Tefsir Okulu*"nun müellifi Ateş, bu tasnifi ülkemizde ilk kullananlardan biridir. Daha sonra İsmail Cerrahoğlu'nun "*Tefsir Tarihi*"[538] başta olmak üzere, yazılan hemen her kitap ve makalede; Zehebî'nin "*İşârî Sûfî tefsir*" "*Nazarî Sûfî tefsir*" ayrımının vazgeçilmez bir esas kabîlinden tekrarlanarak genel bir kabul haline geldiği görülmektedir.

Yukarıda sunduğumuz yaklaşımlardan daha farklı bir yaklaşım sergileyen Fehd b. Abdurrahman er-Rûmî, sûfîlerin yaptığı tefsire "*remzî tefsir*" diyerek bunu "*işârî tefsir*"den ayırmakta; *işârî tefsiri* ise *mânevî* ve *lafzî* diye iki kısımda incelemektedir. Rûmî'ye göre *mânevî işârî tefsir*, ayetin veya sûrenin umûmî mânâsının işâreti ile bağlantılı olan ve zâhirî anlamının dışındaki bir mânâya delâleti ortaya koyan tefsirdir. Nassa, lafza ve zâhirî anlama muhalefeti olmayan bu mânâyı Allah istediği kuluna ihsân eder. İbn Abbâs'ın Nasr Sûresi tefsiri[539] ve Hz. Ömer'in Mâide sûresi 3. ayetini[540] anlayış tarzı bu kısmın örnekleridir.[541] *Lafzî işârî tefsir* ise hususi bir

534 Subhî es-Sâlih, *Mebâhis,* s. 296.

535 Bkz. Müsâid b. Süleyman b. Nâsır et-Tayyâr, *Mefhûmu't-Tefsîri ve't-Te'vîli ve'l-İstinbâti ve't-Tedebbüri ve'l-Müfessir,* y.y.: Dâru İbni'l-Cevzî, 2005, s. 177.

536 Ateş, *İşârî Tefsîr Okulu,* s. 19. (Zehebî'nin etkisi Arap Âleminde yazılan kitaplarda da etkisini göstermiş olduğu görülmektedir. Bkz. Mennâ' b. Halil el-Kattân, *Mebâhis,* s. 366-369.)

537 Bkz. Ateş, *İşârî Tefsîr Okulu,* s. 186-191.

538 Bkz. Cerrahoğlu, *Tefsîr Tarihi,* s. 434-435.

539 Bkz. Buhârî, "Menâkıb", 25; Mecdüddin el-Fîrûzabâdî, *Tenvîrü'l-Mikbâs min Tefsîri İbn Abbas*, Mısır: Matbaatu Mustafa el-Bâbi'l-Halebî, 1951, s. 397; Sehl b. Abdullah et-Tüsterî, *Tefsîrü't-Tüsterî*, thk. Muhammed Basil Uyûn es-Sûd, Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2002, s. 208; Şâtıbî, *el-Muvâfakât,* IV, 210-211.

540 Mâide, 5/3: "الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا... : ... *İşte bugün sizin için dininizi kemale yetirdim, üzerinizdeki nimetimi tamamladım ve sizin için din olarak İslâm'dan razı oldum…*"

541 Bkz. İbn Cerîr et-Taberî, *Câmi'u'l-Beyân an Te'vîli Âyi'l-Kur'ân,* thk. Ahmed Muhammed Şakir, Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 2000, IX, 519; Sa'lebî, *el-Keşf,* IV, 16; Mukâtil b. Süleyman, *Tefsîru*

lafzın işâretiyle bağlı olan tefsirdir. Lafzın bu işâretinden diğer bir mânâ çıkarılmakta ve bu mânâ lafzın umûmî siyâkından anlaşılmaktadır. İzz b. Abdüsselam'ın Tebbet sûresi 4. ayetten[542] kâfirlerin nikâhının da sahîh olduğunu çıkarması bu tür bir istihrâcın örneğidir. Bu kısım, işârî tefsirin hudûdullahı aşma, dil kurallarına aykırı olma ve tahrif mâhiyeti taşıma gibi risklerden sâlim olan kısmıdır.[543] O'na göre "*remzî tefsir*" ise sûfîlerin seyr ü sülûk esnâsında terakkî ettikleri zaman vecd ve zevk hâlinde hissettikleri mânâlardır. Onlar, irfan makamına ulaştıklarında, gizli ilimlerin ve marifetullah sırlarının kendilerine açılacağını iddia etmektedir. Dolayısıyla bunların tefsirleri, hakkında delil olmayan vecd ve zevk gibi hâllere dayandığı için sağlam bir kâideye ve bir asla dayanmamaktadır.[544]

Tasavvufa aşırı denebilecek sertlikte bir üslupla yaklaştığı görülen Rûmî, eserinin diğer bir yerinde bu sefer tasnifi aynen Zehebî gibi, "*feyzî veya işârî sûfî tefsir*", "*nazarî sûfî tefsir*" şeklinde belirtmiş, bu ayrımdan önce ise tasavvuf hakkında şu değerlendirmeyi yapmıştır:

> *Tasavvvuf iki kısma ayrılır. Biri nazarî felsefî tasavvuftur ki fikrî ve felsefî çalışmalara dayanır. Bu kısım İslâm'ın usûlüne muhalif ıstılahlar ve ibâreler ihdâs eden mensuplarını ekseriyetle ilhâda götürür ve İslâm dışına çıkarır. İkinci kısım ise zühd, takvâ ve tâatte fânî olmaya dayanan amelî tasavvuftur. Bu kısım da mensûbu olan büyük bir tâifeyi, evliyâlığı kabul etmek, kabirlere ibâdet etmek, zikir meclisleri denilen tekkeleri ittihaz etmek gibi şirkle dolu işlere sevk etmiştir…*[545]

Kanaatimizce Rûmî'nin işârî tefsiri, *mânevî* işârî ve *lafzî* işârî olarak ayırması son derece isabetlidir. İşârî tefsirden ayırdığı ve *remzî* tefsir diyerek ifâde ettiği kısım ise aslında "*mânevî* işârî" tefsir adıyla bahsettiği tefsirden başka bir şey değildir. Onun izahına göre aradaki tek fark birini sahâbenin ötekini mutasavvıfların yapmış olmasıdır. Ayrıca yine Rûmî'nin konuyla ilgili birbirine muhalif ifâdelerinden zihnî bir netlik ışığında değerlendirme yapmadığı anlaşılmaktadır.

Bu arada yukarıda yer verilen izahlarda ve müelliflerin yaklaşım tarzlarında göze çarptığı üzere *işârî tefsir*in sûfîlerin tefsir faaliyetleri ile sınırlandırılmasının ve işârî tefsirlerle tasavvufî tefsirlerin özdeşleştirilmesinin sağlıklı bir yaklaşım olmadığı görülmektedir. Zira bu tür tefsir ve yorumların tasavvuf ehli olmayanlar tarafından da yapıldığı yani sadece sûfîlere has olmadığı durumu göz ardı edilemeyecek bir gerçektir. Bu meyânda Muhammed Çelik *işârî tefsir*in *tasavvufî* veya *sûfî* tefsiri de

Mukâtil b. Süleyman, thk. Abdullah Mahmud Şehate, Beyrut: Dâru İhyai't-Türâs, 2001, IV, 905; el-Mâverdî, *en-Nüket ve'l-Uyûn,* thk. Seyyid b. Abdülmaksud b. Abdürrahim, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, tsz., VI, 362; eş-Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, IV, 210-211.

542 Tebbet, 111/4: "وَامْرَأَتُهُ حَمَّالَةَ الْحَطَبِ : *Ve onun karısı, odun hamalı (olacaktır).*"

543 Bkz. Rûmî, *İtticâhât,* I, 408-409.

544 Bkz. Rûmî, *İtticâhât,* I, 409.

545 Rûmî, *İtticâhât,* I, 366.

içine alan daha geniş bir faaliyet alanını ifâde ettiğinin altını çizmektedir.[546] Daha önce bilvesile belirttiğimiz gibi kanaatimizce de bu bakış açısı isabetlidir zira işârî tefsir müktesebâtının tamamını, tâbiri câizse sûfîlere ipoteklemenin doğru olmadığı görülmektedir. Her işârî tefsirin aynı zamanda tasavvufî unsurlar içermesi de gerekmemektedir. Bundan hareketle olsa gerek, yine daha önce değinildiği gibi Murat Sülün çeşitli ilim dallarına dayalı tefsir anlayışlarının da işârî tefsir kategorisinde mütâlaa edilebileceği kanaatindedir.[547]

Konuyla ilgili kaynaklar incelendiğinde, fiilî durum itibârıyla da işârî tefsirin tasavvufî tefsiri içerdiği ve sadece sûfîler tarafından yapılmadığı görülmektedir. Bu nedenle, "sûfî" tâbiriyle kayıt altına alınmaksızın sadece "nazarî" ve "işârî" ifâdeleriyle yapılacak bir tasnifin daha doğru olacağı anlaşılmaktadır. Zira nazarî ve işârî tefsir türlerini sûfîlerin kullanması da mümkündür sûfî olmayanların da. Buna göre: Kur'ân ayetlerinin bir kısmının veya tamamının çeşitli işâretlere, keşfe ve ilhâma dayanarak yorumlandığı tefsirlere "*İşârî tefsir*" adının verilmesi daha uygun görünmektedir. Bu tür tefsir ve yorumların büyük kısmının sûfîler tarafından yapıldığı da bir hakikattir. *Nazarî tefsir* ise Kur'ân'ı birtakım nazariyelere, meşreplere, siyasî ve felsefî görüşlere uygun düşecek biçimde yorumlamaktır. Bunu yapmaya çalışanların bir kısmı, fikirlerinin revaç bulması için Kur'ân'dan destek arama ihtiyacı içine giren kimselerdir. Kanaatimizce bunların bir kısmı ise sürekli meşgul oldukları nazariye, görüş ve düşüncelerin etkisinden kurtulamayıp baktığı her ayette kendi zihninde olan biteni görme zâfiyetiyle hareket edenlerdir. Ayetleri birtakım hazır/kalıp görüşler doğrultusunda yorumlamanın ise genellikle hatalı sonuçlara götüreceği âşikârdır.

Neticede mutasavvıflarca yapılan işârî yorumlardan oluşan "*tasavvufî*" tefsirlerin zamanla "*İşârî Tefsir*" diye anılagelmiş olduğu görülmektedir. Zürkânî ve onun ardından Zehebî ile yaygınlaşan bu kullanımda, sûfîlerin yapmış oldukları yorumlara tefsir değil "*işâret*" demeleri[548] etkin bir rol oynamış olmalıdır. Bu tür tefsir ve yorumların mutasavvıflar tarafından yapılan veya tasavvufî ögeler ihtiva eden kısmına, genel anlamdaki "*işârî tefsir*" ile farkını ifâde etmek üzere "*işârî-tasavvufî*" veya aynı anlama gelen"*işârî-sûfî tefsir*" denilmesi kanaatimizce daha isabetli olacaktır. Ayrıca kadîm bir ıstılah olmayan "*et-tefsîru'l-İşârî* : *İşârî tefsir*"in kapsamı hakkında pek tabii fikir yürütmek ve tashih önerisi sunmak mümkündür. Bu durumda daha önce de vurgulandığı üzere "*işârî tefsir*" ile sadece tasavvufî tefsirin kastedilmesi değil; "*tasavvûfî tefsir*"in de içinde bulunduğu daha geniş bir kümenin kastedilmesi isabetli görünmektedir. Kanaatimizce sûfîler tarafından yapılmayan yahut tasavvufî unsurlar içermeyen işârî izahlar bu kümeye dâhil olduğu gibi

546 Çelik, "İşârî Tefsîrin Sınırları", s. 4.
547 Bkz. Sülün, "Tefsir İlmi Açısından Kur'ân-ı Kerîm'e İşari Yaklaşımlar", s. 206-208, 228.
548 Cerrahoğlu, Tefsîr Tarihi, s. 435; Mahmud Abdürrezzak, el-Mu'cemü's-Sûfî, Cidde: Dâru Mâcid Asîrî, 2004, s. 116.

Kur'ânî işâretlerden yola çıkılarak yapılan ve "bilimsel tefsir" adı altında mütâlaa edilen bazı yorum ve izahlar da bu kümenin efrâdındandır.

Bu çerçevede; henüz tasavvufun ortaya çıkmadığı bir dönemde Abdullah İbn Abbâs'ın (v. 68/687) "إِذَا جَاءَ نَصْرُ اللّٰهِ وَالْفَتْحُ"[549] ayeti hakkında Hz. Peygamber'in (s.a.s.) vefâtının yaklaştığını haber veriyor diyerek yapmış olduğu yorum[550] işârî tefsirin bize ulaşan ilk örneklerinden biridir. İbn Abbâs bu tefsiri[551] hicrî ilk asrın ilk çeyreği içinde, Hz. Ömer hayattayken ve henüz ortada tasavvuf diye bir kavram yokken yapmıştır.

Asr-ı Saadet'ten bu yana Selef-i Sâlihîn'den bize intikal eden çeşitli işârî tefsir örnekleri bulunmaktadır. Bu cümleden olarak Fetih sûresinin son ayetiyle ilgili tasavvufî nitelik taşımayan ancak ayetin lafızlarından yola çıkılarak dört halîfeden bahisle yapılan işârî tefsir örneği de dikkat çekici niteliktedir. Bundan olmalıdır ki Taberî (v. 310/922)[552], Sa'lebî (v. 427/1036)[553], Beğavî (v. 516/1122)[554] ve Bursevî'nin (v. 1127/1715)[555] Hasan el-Basrî'ye isnâden zikrettiği; Kuşeyrî'nin (v. 465/1073) "*Bir tefsirde şöyle denir.*" diyerek naklettiği;[556] Kurtubî'nin (v. 671/1273) "قِيلَ : *denildi ki*" lafzıyla aktardığı;[557] Fîrûzâbâdî (v. 817/1414)[558] ve Süyûtî (v. 911/1505)[559] gibi müelliflerin ise İbn Abbâs'a istinâden rivayet ettiği tefsiri, geçtiğimiz asırda yaşayan Bedîüzzaman Saîd Nursî de tafsilli olarak ele almış ve aynı yöntemle konunun detaylarına inmiştir. "*Ben şeyh değilim, ancak bir hocayım.*"[560] diyen Nursî'nin, ayetin bahsettiği sahâbe kuşağının en mümtaz dörtlüsü olan Hulefâ-i Râşidîn ile ilgili istihraçlar içeren tefsirinde, sarîh lafızlardan hareket ettiği ve herhangi bir tasavvufî öge kullanmadığı görülmektedir:

> "مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللّٰهِ وَالَّذِينَ مَعَهُ أَشِدَّاءُ عَلَى الْكُفَّارِ رُحَمَاءُ بَيْنَهُمْ تَرَاهُمْ رُكَّعًا سُجَّدًا يَبْتَغُونَ فَضْلًا مِنَ اللّٰهِ وَرِضْوَانًا سِيمَاهُمْ فِي وُجُوهِهِمْ مِنْ أَثَرِ السُّجُودِ ذَلِكَ مَثَلُهُمْ فِي التَّوْرَاةِ وَمَثَلُهُمْ فِي الْإِنْجِيلِ كَزَرْعٍ أَخْرَجَ شَطْأَهُ فَآزَرَهُ فَاسْتَغْلَظَ فَاسْتَوَى عَلَى سُوقِهِ يُعْجِبُ الزُّرَّاعَ لِيَغِيظَ بِهِمُ الْكُفَّارَ وَعَدَ اللّٰهُ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ مِنْهُمْ مَغْفِرَةً وَأَجْرًا عَظِيمًا": Şu ayetin başı, sahâbîlerin enbiyâdan sonra nev'i-beşer içinde en mümtaz olduklarına sebeb olan secâyâ-i âliye ve mezâyâ-i gâliyeyi haber vermekle, mânâ-i sarîhiyle, tabakât-ı sahâbenin istikbâlde

549 Nasr, 110/1: "*Allah'ın yardımı ve fetih geldiği zaman.*"

550 Bkz. Buhârî, "Menâkıb", 25; Fîrûzabâdî, *Tenvîrü'l-Mikbâs*, s. 397; Tüsterî, *Tefsîr*, s. 208; eş-Şâtıbî, IV, 210-211.

551 Bkz. Buhârî, "Menâkıb", 25.

552 Taberî, *Câmi'u'l-Beyân,* XXII, 261.

553 Sa'lebî, *el-Keşf,* IX, 66.

554 Beğavî, *Me'âlimu't-Tenzîl,* IV, 245.

555 Bursevî, *Rûhu'l-Beyân,* IX, 60.

556 Kuşeyrî, *Letâifu'l-İşârât,* thk. İbrahim Besyûnî, Mısır: el-Heyetü'l-Mısriyyetü'l-Âmmetü li'l-Kitab, 1981, III, 433.

557 Ebû Abdillah Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'ân,* thk. Ahmed el-Berdûnî, İbrâhin Atfîş, Kahire: Dârü'l-Kütübi'l-Mısriyye, 1964, V, 272.

558 Fîrûzabâdî, *Tenvîrü'l-Mikbâs,* s. 434.

559 Süyûtî, *ed-Dürrü'l-Mensûr*, Beyrut: Dâru'l-Fikr, tsz., VII, 544.

560 Nursî, *Barla Lahikası*, İstanbul: Envâr Neşriyat, 1996, s. 301; a.mlf. *Mektûbat*, s. 63.

muttasıf oldukları ayrı ayrı mümtâz has sıfatlarını ifâde etmekle beraber; mânâ-i işârîsiyle, ehl-i tahkikçe vefât-ı Nebevîden sonra makamına geçecek Hulefa-i Raşidîn'e hilâfet tertibi ile işâret edip her birisinin en meşhûr medar-ı imtiyazları olan sıfât-ı hâssayı dahi haber veriyor. Şöyle ki: 'وَالَّذِينَ مَعَهُ' mâiyet-i mahsûsa ve sohbet-i hâssa ile ve en evvel vefât ederek yine mâiyetine girmekle meşhûr ve mümtâz olan Hz. Sıddık'ı gösterdiği gibi, 'اَشِدَّاءُ عَلَى الْكُفَّارِ' ile istikbâlde küre-i arzın devletlerini fütûhâtıyla titretecek ve adaletiyle zalimlere sâika gibi şiddet gösterecek olan Hz. Ömer'i gösterir. 'رُحَمَاءُ بَيْنَهُمْ' ile istikbâlde en mühim bir fitnenin vukûu hazırlanırken kemâl-i merhamet ve şefkatinden İslâmlar içinde kan dökülmemek için rûhunu feda edip teslim-i nefs ederek Kur'ân okurken mazlûmen şehid olmasını tercih eden Hz. Osman'ı da haber verdiği gibi, 'تَرَاهُمْ رُكَّعًا سُجَّدًا يَبْتَغُونَ فَضْلًا مِنَ اللّٰهِ وَرِضْوَانًا' saltanat ve hilafete kemâl-i liyakat ve kahramanlıkla girdiği hâlde, kemal-i zühd, ibâdet, fakr ve iktisâdı ihtiyar eden; rükû ve sücûdda devamı ve kesreti herkesçe musaddak olan Hz. Ali'nin istikbâldeki vaziyetini ve o fitneler içindeki harbleriyle mes'ûl olmadığını, niyeti ve matlûbu fazl-ı ilahî olduğunu haber veriyor..."[561]

Her ne kadar bazı araştırmacılar bu tür bir izahı ve haddizâtında tespiti, tıpkı Bâtınîlerin Tîn sûresindeki "incir" ve "zeytin" lafızlarını Hz. Ali ve oğullarıyla ilişkilendirmesi gibi bağlamından kopuk ve anakronik diye nitelemiş olsa da[562] ayetin bağlamının tam da sahâbenin fazileti olduğu ve yapılan yorumun buna son derece uygun düştüğü görülmektedir. Anakronik olma konusuna gelince; Kur'ân'ın statik, cansız, indiği zamanın ötesine herhangi bir şey söylemeyen bir metin olduğu varsayılırsa ancak o zaman bu itirazın geçerli olduğu düşünülebilir. Buna karşın başta sûfîler olmak üzere Müslümanların kâhir ekseriyeti Kur'ân'ı tarihle sınırlı ve anlamı mukayyet kılınmış bir metin olarak görmemektedir. Bu da aslında bize, muhâtabın zihnindeki Kur'ân tasavvurunun bu konuda ne denli önem arz ettiğini bütün açıklığıyla göstermektedir. Kıyamete kadar gelecek olan nesillere, henüz inmiş gibi seslen/e/meyen, zaman ve mekânla her açıdan sınırlı olan bir ilâhî metin tasavvuru, tabiatıyla işârî tefsiri hiçbir şekilde kabullenmeyecektir.

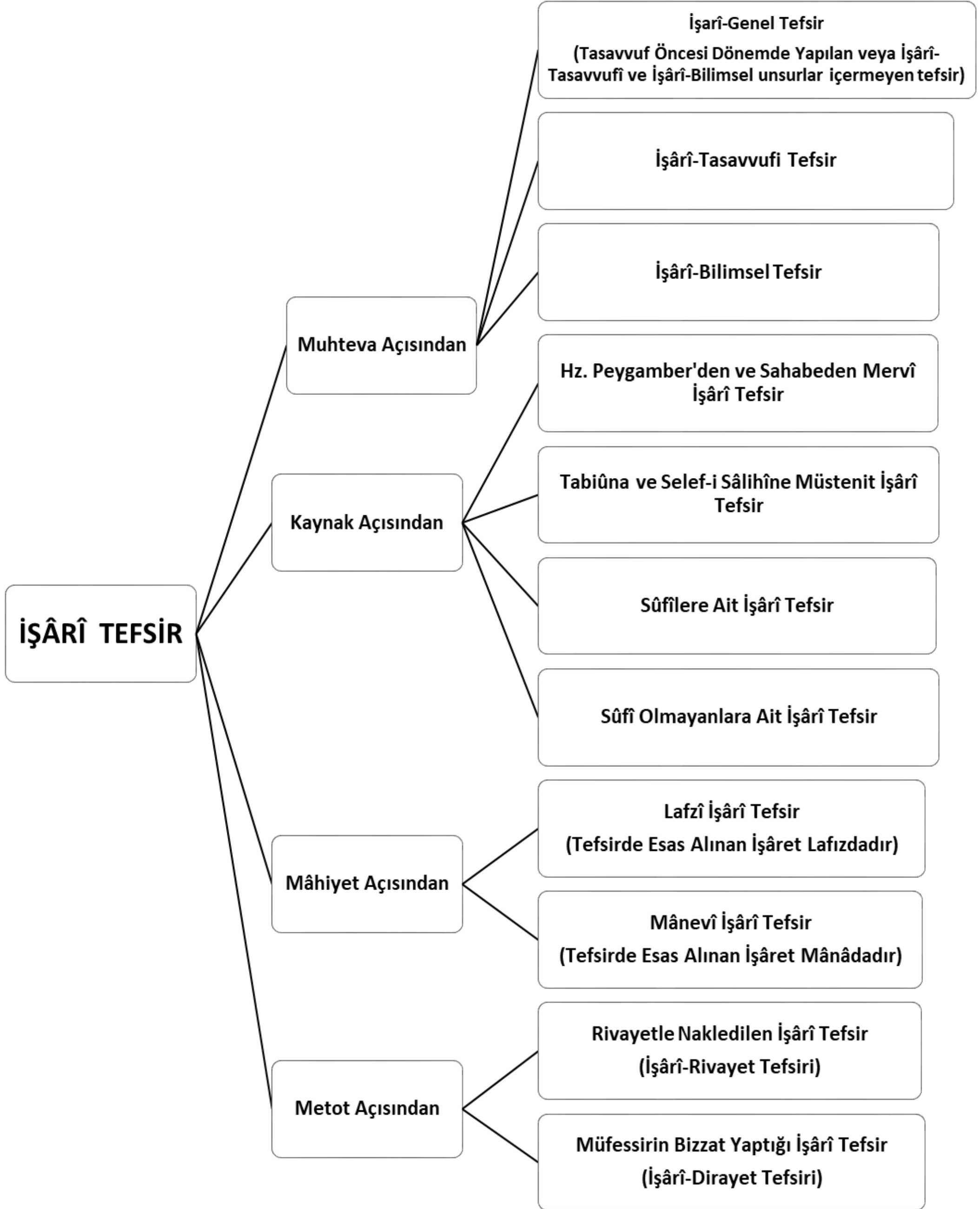
Sonuç itibârıyla günümüze kadar konuyla ilgili eser veren bütün müelliflerin görüşlerini bu çalışma çerçevesinde incelememiz mümkün değildir fakat görebildiğimiz kadarıyla ortada bir tasnif probleminin bulunduğu muhakkaktır. Kolay gibi gözükmesine rağmen hem sınırların net olmaması hem de bir yandan geçişken, diğer yandan girift münâsebetlerin bulunması fikir yürütmeyi de zorlaştırmaktadır. Bu itibârla genelde tefsir ve yorum türleriyle, özelde işârî tefsirle ilgili tasnîfâtın hassas, son derece güç ve bazen bakış açısına göre değişiklik arz edecek nitelikte olduğu anlaşılmaktadır. Biz yukarıda yer vermeye çalıştığımız tartışma ve tespitler ışığında işârî tefsirle ilgili şöyle bir tasnif yapmanın mümkün olduğu kanaatindeyiz:

---

561 Detaylı bilgi için bkz. Nursî, *Lem'alar,* İstanbul: Envâr Neşriyat, 1996, s. 30-37.

562 Uzun, "Tefsir Disiplini Açısından Bâtınî ve İşârî Yorumun İlmî Değeri", s. 199-199.

İşârî Tefsir (Tablo-I)



2. BÖLÜM
(MEŞRÛİYET ZEMİNİ)
İŞÂRÎ TEFSİRİN MEŞRÛİYETİ

Kur'ân'ın herkesin görüp anlayabildiği zâhir ve sarîh mânâsından başka bir mânâ taşımadığını iddia eden "Zâhirîler" hâriç tutulmak kaydıyla, neredeyse bütün İslâm âlimlerinin, işârî tefsir anlayışını ya doğrudan ifâdelerle yahut dolaylı teyitlerle kabul etmiş olduğu görülmektedir.[563] Bu genel kanaatin, başta Kur'ân ayetleri olmak üzere, hadîslere ve sahâbe kavline dayanan temellerinin var olduğu kabul edilegelmiştir. Çalışmanın bu başlığı altında mesele evvelen Kur'ân açısından ele alınacak ve farklı örnekler üzerinden konuyla ilgili tahliller ve açıklamalar yapılacaktır.

2.1. Kur'ân Açısından

Kur'ân'ın tefekkür, tedebbür, tezekkür ve tertîl ile okunmasını öğütleyenler başta olmak üzere birçok ayetin,[564] onun zâhirî mânâsının ötesinde bâtınî birtakım mânâlarının da bulunduğuna delâlet ettiği görülmektedir. İnanmayanların, iyice düşünerek okumadıkları için Kur'ân'ı anlamadıkları hususunun yine Kur'ân'da bildirilmiş olması da[565] bu konuda önemlidir. Önemli bir diğer nokta, Hz. Peygamber'in (s.a.s.) temel görevinin Kur'ân'ı açıklamak olduğu hakikatidir. Bu da lafızdan ilk anda anlaşılan mânânın yanı sıra daha komplike bir anlamının bulunduğunu ve bunu ilk defa Hz. Peygamber'in (s.a.s.) açıkladığını göstermektedir.[566] Diğer bir deyişle, ayetler açıklanmak durumunda olduğuna göre sadece zâhirinden ibâret olmadığı anlaşılmaktadır.

---

563 Bkz. Süyûtî, *el-İtkan,* IV, 223-230; Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-Müfessirûn,* II, 264-277; Ateş, *İşârî Tefsîr Okulu*, s. 20; Cerrahoğlu, *Tefsîr Tarihi*, s. 436-437; Karaçam, *En Büyük Mucize*, s.298; Albayrak, *Tefsîr Usûlü,* s. 107; Güllüce, *Kur'ân Açısından Mesnevi*, s.32-33.

564 Bakara 2/219, 266; el-En'âm 6/50; Sâd 38/29; Muhammed 47/24; el-Müzzemmil: 73/4.

565 Nisâ 4/82: "*Onlar hâla Kur'ân üzerinde gereği gibi iyice düşünmeyecekler mi? Eğer o, Allah'tan başkası tarafından gelmiş olsaydı onda birçok tutarsızlık bulurlardı.*"

566 Uludağ, "İşârî Tefsîr", *DİA,* XXIII, 425.

İşârî tefsirin bir bakıma dayandığı temel olan zâhir-bâtın anlam düzeylerinin varlığı ile ilgili özellikle "وَاَسْبَغَ عَلَيْكُمْ نِعَمَهُ ظَاهِرَةً وَ بَاطِنَةً"[567] ve "فَمَا لِهٰؤُلَاءِ الْقَوْمِ لَا يَكَادُونَ يَفْقَهُونَ حَدِيثًا"[568] ayetlerine dikkat çekilmiştir. İlk ayette insanlara zâhir ve bâtın nimetlerin verildiği açıkça beyân edilmektedir. Buradaki zâhirî nimetler Allah'ın, insanın âzâ ve cevârihine ihsânı olan tâatler; bâtınî nimetler ise kalpteki hissiyat ve mânevî hâller olarak açıklanmıştır.[569] İkinci ayetteki "*hiçbir sözü anlamıyorlar*" ifâdesiyle de Kur'ân'a muhâtap olan ilk topluluğun, ondaki bâtınî mânâları anlayamadıkları vurgulanmaktadır. Nitekim vahyin ilk muhâtapları Arapça biliyorlardı. Dolayısıyla Kur'ân'ın zâhirini anlamamaları mümkün değildi. O hâlde söz konusu ayette kastedilen zâhirî değil bâtınî mânâdır. Yani onlar ayetlerin literal mânâlarını anladıkları hâlde bâtınî mânâlarına nüfûz edemiyorlardı.[570]

Öte yandan, "كِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ مُبَارَكٌ لِيَدَّبَّرُوا آيَاتِهِ وَلِيَتَذَكَّرَ أُولُو الْأَلْبَابِ"[571] ve benzeri birçok ayet, Kur'ân'ın anlaşılması için özel bir çabanın gösterilmesini istemektedir. Bütün bunlar, sonsuz ilimden gelen Kur'ân'ın ilk etapta anlaşılabilen mânâsı yanında, özel bir zihnî temrin, ilmî birikim, ilham, mevhîbe ve firâset gerektiren bâtın mânâlarının da olduğuna işâret etmektedir.[572] Ayrıca bu ayetlerle, Kur'ânî nasların bâtınî anlamlarını fehmetme noktasında ilk muhâtapların uyarıldığı ve "أَفَلاَ يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ"[573] denilerek onların Kur'ân'ın bu yönünü düşünmeye davet edildiği söylenebilir.[574]

Kur'ân'ın işârî boyutu ve tevâfukî yönleriyle ilgili değerli çalışmaları olan Niyazi Beki'nin bu meyânda dikkat çektiği nokta önemlidir:

> "Eğer her şey sanıldığı gibi apaçık olsaydı, Kur'ân'ın; 'وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ : İnsanlara, kendilerine indirileni açıklaman için ve (insanlar da) düşünüp anlasınlar diye sana da bu Kur'ân'ı indirdik.'[575] meâlindeki ayetinin anlaşılmasında zorluk çekilirdi. Ayetteki 'tebyîn'i 'tebliğ'le eşdeğer tutmak doğru değildir. Çünkü 'kendilerine indirilen' tâbiri, tebliği yapılmış ayetlerin açıklanmasının istendiğini gösteriyor. Nitekim görebildiğimiz kadarıyla müfessirlerin hepsi buradaki 'tebyîn'i Kur'ân'ın izaha muhtaç bölümlerinin tefsir ve açıklaması şeklinde anlamışlardır."[576]

---

567 Lokmân 31/20: "*Allah size zâhir ve bâtın nimetlerini bolca ihsan etti...*"
568 Nisâ 4/78: "…*Bu kavme ne oluyor ki hemen hiçbir sözü anlamıyorlar.*"
569 Serrâc, *el-Lüma'*, s. 40.
570 Bkz. Şâtıbî, *el-Muvâfakat,* IV, 208-209; Demirci, *Tefsîr Tarihi,* s. 211-212; Yılmaz, *Ana Hatlarıyla Tasavvuf,* s. 49.
571 Sâd 38/29: "*Biz sana bu nubarek kitabı, ayetlerini düşünsünler ve aklı olanlar öğüt alsınlar diye indirdik*"
572 Bkz. Beki, *Rûm Sûresi'nin Işığında Bedir Zaferi, Kudüs'ün ve İstanbul'un Fethi,* İstanbul: Alternatif Düşünce Yayınevi, 2007*,* s. 14.
573 Nisâ 4/82: "…*Kur'ân üzerinde gereği gibi iyice düşünmeyecekler mi?...*"
574 Bkz. Demirci, *Tefsîr Tarihi,* s. 211-212.
575 Nahl, 16/44.
576 Beki, *Rûm Sûresi Işığında,* s. 16-17.

Öte yandan, kalbe gelmesi mümkün olan ilhâmâtın ne derece sâdık ve müstakim olduğunun yine Kur'ân ve Sünnet mîzanıyla tartılması gerekmektedir. Son dönem müfessirlerinden Abdurrahman es-Sa'dî (v. 1958), En'âm sûresi 121. ayette[577] geçen "وَإِنَّ الشَّيَاطِينَ لَيُوحُونَ إِلَى أَوْلِيَائِهِمْ لِيُجَادِلُوكُمْ وَإِنْ أَطَعْتُمُوهُمْ إِنَّكُمْ لَمُشْرِكُونَ" ifâdesiyle ilgili açıklamasında bu hususa dikkat çekerek şöyle demektedir:

> "Bu ayet, sûfîler ve onlar gibi insanların kalplerinde sıkça vukû bulan ilhâmat ve keşfiyâta işâret etmektedir. Fakat bu durum, mücerret olarak kalbe doğan bütün ilham ve keşflerin doğruluğuna delil olmaz. Onları Allah'ın kitabı ve resûlünün sünnetine arz etmeden tasdik etme! Eğer bu iki ölçü, kalbe gelen mânâlara şehâdet ederse kabul, onların tersine hüküm verirse reddedilir. Eğer tam kanaat getirilmezse, tevakkuf edilerek ne kabul ne de reddedilir. Zira vahiy ve ilham Rahmânî de olabilir şeytanî de. Bu nedenle ikisi birbirinden kesinlikle ayrılmalıdır. Eğer bu ayrım yapılmazsa, ortaya karışıklık ve sapkınlık çıkar."[578]

Kur'ân'ın zâhirî mânâsı yanında bâtınî anlamlar da taşıdığına; ilmin sadece beş duyu ve akıl ile tahsil edilenden ibâret olmayıp bâtın ilmi denilen bir boyutunun da mevcut olduğuna, dolayısıyla ayetlerin işârî tefsirinin imkânına delil teşkil eden birçok ayet bulunmaktadır. Aynı zamanda işârî tefsirin bir nevi Kur'ân'a arzı mâhiyetinde olan bu bölümde, bahis mevzuu ayetlerin bir kısmına değinilecektir. Tabiatıyla her ayet için birçok tefsirde mevcut detaylı açıklamalara girmenin mümkün olmadığı açıktır. Bu nedenle çeşitli tefsirlerden, ele alınacak ayetlerle ilgili kısa, bazen de özetlenmiş yorum örnekleri sunulmaya çalışılacaktır.

2.1.1. Hususi Bir İlim Türünün Varlığını Bildiren Ayetler

Kur'ân kıssalarında Allah'ın bazı kimselere lütfettiği olağanüstü bir ilmin varlığıyla ilgili delil sayılabilecek çeşitli anlatımlar vardır. Bu başlık altında yer verilecek olan dört örnek itibârıyla; Hz. Ya'kûb (a.s.) ve Hz. Yûsuf (a.s.) peygamber oldukları için vahiyle muhâtabiyetleri kesindir. Rivayetlerde Hızır olduğu söylenen zât ile Sebe Melikesi'nin tahtını bir anda Hz. Süleyman'a (a.s.) getiren zât hakkında ise yeterli bilgiye sâhip değiliz; ancak bunların özel bir ilimle mümeyyiz kılınan kimseler olduğuna şüphe yoktur. Dolayısıyla örneklerde zikri geçecek olan birtakım ilimlerin sadece peygamberlere mahsus olmadığı, sâlih kullara da ihsân ve ikrâm edilebileceği anlaşılmaktadır. Nitekim Yüce Allah her konuda olduğu gibi sonsuz irâdesi, kudreti

577 En'âm 6/121: "*Üzerinde Allah'ın isminin zikredilmediği şeyi yemeyin; çünkü bu fısktır. Gerçekten şeytanlar, sizinle mücadele etmeleri için kendi dostlarına gizli çağrılarda bulunurlar. Onlara itaat ederseniz şüphesiz siz de müşrik olur çıkarsınız.*"

578 Abdurrahman b. Nâsır b. Abdullah es-Sa'dî, *Teysîrü'l-Kerîmi'r-Rahman fî Tefsîri Kelâmi'l-Mennan,* Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 2000, s. 270-271.

ve hikmetiyle istediği kuluna, istediği zaman ve istediği kadar ilim verme konusunda lâyüs'eldir. Bundan dolayıdır ki sadece peygamberlere değil peygamber olmayan sâlih/sâlihâ kullara da ilme mazhariyeti *vahiy/ilham* düzeyinde ikrâm ve nasip etmiştir.

2.1.1.1. Mûsa-Hızır Kıssası

Kehf sûresinde bulunan ve Hz. Mûsa'nın (a.s.), Hızır (a.s.) olduğu rivayet edilen zât ile beraber yaptığı yolculuğu anlatan bölüm, Kur'ân'ın en ilgi çekici kıssalarından biridir.[579] Bu kıssada geçen "فَوَجَدا عَبْدًا مِنْ عِبادِنَا آتَيْنَاهُ رَحْمَةً مِنْ عِنْدِنَا وَ عَلَّمْناهُ مِنْ لَدُنَّا عِلْمًا : *Nihayet kullarımızdan bir kul buldular ki biz ona katımızdan bir rahmet vermiş ve katımızdan özel bir ilim öğretmiştik*" [580]ayeti, çalışarak elde edilen bilgiden ayrı olarak, Allah tarafından lütfedilen bir ilim türüne dikkat çekmektedir.[581] Ayette yer alan "لَدُنَّا" kelimesine atfen bu ilim türü *ledün ilmi* veya *ledünnî ilim* olarak adlandırılmıştır. *İlmü'l-guyûb*, *esrâr-ı ulûm-ı hafiyye, hakikat ilmi* ve *bâtın ilmi* gibi ifâdelerle de tanımlanan bu ilmin çalışma ile kazanılacak türden bir ilim olmadığı anlaşılmaktadır.[582]

579 Kehf 18/65-82: "*Nihayet kullarımızdan bir kul buldular ki, biz ona katımızdan bir rahmet vermiş ve katımızdan özel bir ilim öğretmiştik. Musa ona: Sana öğretilenden, bana, doğruyu bulmama yardım edecek bir bilgi öğretmen için sana tâbi olayım mı? dedi. O dedi ki: Doğrusu sen benimle beraberliğe sabredemezsin. (İç yüzünü) kavrayamadığın bir bilgiye nasıl sabredersin? Musa: 'İnşaallah, sen beni sabreder bulacaksın. Senin emrine de karşı gelmem.' dedi. (O kul:) 'Eğer bana tâbi olursan, sana o konuda bilgi verinceye kadar hiçbir şey hakkında bana soru sorma!' dedi. Bunun üzerine yürüdüler. Nihayet gemiye bindikleri zaman o, gemiyi deldi. Musa: 'Halkını boğmak için mi onu deldin? Gerçekten sen (ziyânı) büyük bir iş yaptın!' dedi. (O kul:) 'Ben sana, benimle beraberliğe sabredemezsin, demedim mi?' dedi. Musa: 'Unuttuğum şeyden dolayı beni muaheze etme; işimde bana güçlük çıkarma.' dedi. Yine yürüdüler. Nihayet bir erkek çocuğa rastladıklarında (O kul) hemen onu öldürdü. Musa dedi ki: 'Tertemiz bir canı, bir can karşılığı olmaksızın (kimseyi öldürmediği hâlde) katlettin ha! Gerçekten sen fena bir şey yaptın!' (O kul:) 'Ben sana, benimle beraber (olacaklara) sabredemezsin.' demedim mi? dedi. Musa ise 'Eğer bundan sonra sana bir şey sorarsam artık bana arkadaşlık etme.' dedi. 'Hakîkaten benim tarafımdan (ileri sürebilecek) mazeretin sonuna ulaştın.' Yine yürüdüler. Nihayet bir köy halkına varıp onlardan yiyecek istediler. Ancak köy halkı onları misafir etmekten kaçındı. Derken orada yıkılmak üzere bulunan bir duvarla karşılaştılar. (O kul) hemen onu doğrulttu. Musa: 'İsteseydin, elbet buna karşı bir ücret alırdın.' dedi. (O kul): 'İşte bu, benimle senin aramızın ayrılması demektir. Şimdi sana, sabredemediğin şeylerin iç yüzünü haber vereceğim.' dedi. 'Gemi var ya, o, denizde çalışan yoksul kimselerindi. Onu kusurlu kılmak istedim. (Çünkü) onların arkasında, her (sağlam) gemiyi gasp etmekte olan bir kral vardı. Erkek çocuğa gelince, onun ana-babası, mümin kimselerdi. Bunun için (çocuğun) onları azgınlık ve nankörlüğe boğmasından korktuk. Böylece istedik ki Rableri onun yerine kendilerine, ondan daha temiz ve daha merhametlisini versin. Duvara gelince, şehirde iki yetim çocuğun idi; altında da onlara âit bir hazine vardı; babaları ise iyi bir kimse idi. Rabbin istedi ki, o iki çocuk güçlü çağlarına erişsinler ve Rabbinden bir rahmet olarak hazinelerini çıkarsınlar. Ben bunu da kendiliğimden yapmadım. İşte, hakkında sabredemediğin şeylerin iç yüzü budur.'*"

580 Kehf 18/65.

581 Mutasavvıflar arasında yaygın olan görüşe göre Hz. Peygamber'in (s.a.s.) Allah'tan almış olduğu üç nevi ilim vardır. Bunlardan biri, onun ashâbın hepsine öğrettiği, emir ve nehiylerden oluşan şeriat ilmi; ikincisi, ashâbın bazılarına talim buyurduğu özel ilim (tarîkat, tasavvuf ya da havâs ilmi); üçüncüsü ise Allah ile kendi arasında özel bir mesaj, bir şifre mesâbesinde olan ilimdir. Bu ilme sadece o muhâtaptır ve bu ilim sadece ona mâlumdur. Bkz. Yılmaz, *Ana Hatlarıyla Tasavvuf,* s. 93.

582 Bkz. el-Kâdî Nâsırüddin el-Beydâvî, *Envâru't-Tenzîl ve Esrâru't-Te'vîl,* thk. Muhammed Abdurrahman el-Mar'aşlî, Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâs, 1997*,* III, 287; İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm,* thk.

Kıssada Hz. Mûsa'nın, Hızır olduğu tahmin edilen kişinin işlediği tuhaf fiiller ile ilgili yaptığı çeşitli itirazları zikredilmektedir. O zât ise zâhiren çirkin ve yanlış görünen üç fiilinin iç yüzünü ve ilâhî hikmetlerini Hz. Mûsa'ya izah ederek yaptığı şeyleri kendi ilmiyle ve tercihiyle değil Allah'ın bilgilendirmesi ve emri ile yaptığını ifâde etmektedir. Mevzubahis ayetlerden, Hz. Mûsa'nın ortaya çıkan bazı hâdiselerin hikmetini ilk etapta bilemediği anlaşılmaktadır.[583]

İmam Mâturîdî'ye (v. 333/944) göre kıssada geçen "إِنَّكَ لَنْ تَسْتَطِيعَ مَعِيَ صَبْرًا : *Doğrusu sen benimle beraberliğe sabredemezsin.*" hitabı Hz. Mûsa'nın itiraz edeceğini belirtme sadedindedir. Zira bir peygamber, şeriatın zâhirî emir ve yasakları dışında bir şey gördüğünde muhakkak itiraz edecektir. Bundan dolayı Hızır olduğu belirtilen zât Hz. Mûsa'nın ısrarı üzerine yol arkadaşlığını kabul etmiş ancak kendisine açıklama yapıncaya kadar, yolculuk esnâsında şâhit olacağı ve hoşlanmayacağı şeylerle ilgili soru sormamasını şart koşmuştur.[584]

Fahruddin er-Râzî (v. 606/1209) çoğunluğun, Hızır olduğu rivayet edilen zâtın bir peygamber olduğuna kâni olduklarını ve çeşitli deliller öne sürdüklerini belirtir. Onlara göre bir peygamberin ancak diğer bir peygambere ittibâ etmesi mümkündür. Bir peygamberin muttali olmayı kaldıramayacağı gaybî umûra peygamber olmayan bir kimse de vâkıf olamaz. Dolayısıyla Hızır olduğu söylenen zâtın ilmen Hz. Mûsa'dan daha üstün olması mümkün değildir. Râzî'ye göreyse bu gibi deliller tekellüflüdür. Kezâ ona göre bu zâtın yaptığı hayretengiz işleri Allah'ın emri ile yaptığına dâir ve benzeri değerlendirmeler de zayıftır. Nitekim peygamber olmayan bir kimse, peygamberlikle ilgili olmayan bazı ilimler/bilgiler açısından bir peygamberden ileri olabilir. Bu sebeple Hızır olduğu söylenen zâtın belli bir ilimde Hz. Mûsa'yı geçmiş olması, onun muhakkak sûrette bir peygamber olmasını gerektirmez. Kıssada geçen üç meselede o âlim zâtın yaptıkları, görünene değil görünenin iç yüzüne göre cereyan etmiştir. Bu da kendisine işlerin iç yüzüne vâkıf olacağı ve onların hakikatini bileceği aklî bir kuvve verildiğine delâlet eder. Bunu elde etmek bâtını temizlemekle, nefsi tecridle ve kalbi maddî alâkalardan uzak tutmakla mümkün olur. Hz. Mûsa şer'î ilimlerde kemâle erince; kemâl derecesinin zâhire mebnî olan şer'î ilimlerden, zevâhirin iç yüzüne ve hakikatine muttali

---

Sami b. Muhammed Selâme, y.y.: Dâru't-Taybe, 1999, V, 175; Şa'ranî, *el-Yevâkît,* s. 34; Aliyyü'l-Kârî, *Mirkât,* IX, 3647; Fîrûzabâdî, *Tenvîrü'l-Mikbâs*, s.187; Zeynüddin Muhammed Abdürraûf el-Münâvî, *Feyzu'l-Kadîr*, thk. Hamdi ed-Demirdaş Muhammed, Mısır: Mektebetü't-Ticariyyeti'l-Kübra, 1938, IV, 416; Muhammed Cemâlüddin el-Kâsımî, *Mehâsinü't-Te'vîl,* thk. Muhammed Basil Uyûn es-Sûd, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997, VII, 48; Yazır, *Hak Dîni Kur'ân Dili*, V, 3262.

583 Bu kıssa, zâhir nazarda şer ve çirkin görünen bazı olayların, aslında hayırlı olduğunu ifâde eden; "... *Bazen bir şeyi kerih görürsünüz, halbuki o şey sizin için hayırdır. Ve bazen da bir şeyi seversiniz, halbuki o şey sizin için şerdir. Ve (nitekim) Allah bilir, sizler ise bilmezsiniz"* (Bakara 2/216) ayetinin de bir nevi tefsiri hükmündedir.

584 Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed el-Mâturîdî, *Te'vîlâtu Ehli's-Sünne*, thk. Mecdî Basellûm, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2005, VII, 195-196.

olmaya mebnî bâtınî ilimlere geçmek olduğunu bilmesi için Yüce Allah tarafından bu âlim zâta gönderilmiştir.[585]

Müfessirlere göre Hz. Mûsa'nın ilminden maksat, onun hükümleri bilmesi ve zâhir ile fetvâ vermede yetkin olmasıdır. Hızır'ın ilmi ise eşyânın bâtınını (iç yüzü) bilmektir ki buna "bâtın ilmi" veya "hakikat ilmi" de denilmiştir.[586] Örneğin Bursevî (v. 1127/1715) Mûsa-Hızır ikilisini, sâhip oldukları ilim bakımından İmam Ebû Hanîfe (v. 150/767) ve Hasan-ı Basrî (v. 110/728) ikilisine benzetmiştir. Buna göre Mûsa şeriat ilimlerinde yetkin olan Ebû Hanîfe'ye; Hızır ise hakikat ilmine vâkıf olan Hasan-ı Basrî'ye benzemektedir. Ebû Hanîfe bütün insanlar için (avâm), Hasan el-Basrî ise sadece seçkin insanlar için (havas) rahmettir. Yine Ebû Hanîfe Allah'ın rahman sıfatının mazharı, Hasan el-Basrî ise rahîm sıfatının mazharıdır.[587]

Elmalılı Hamdi'nin (v. 1942), Kehf sûresinde geçen Mûsa-Hızır kıssası ile ilgili uzun açıklaması da oldukça önemlidir. Müellif yaptığı açıklamayı şöyle özetlemiştir:

> *İlm-i ledünnî tâbiri bu ilm-i mahsusta bir ma'nâ-i ehass ile ıstılâh olmuştur ki buna ilm-i hakikat ve ilm-i bâtın dahi denilmiş ve sûfîyye bu kıssaya bir hüccet olarak tutunmuştur. Hâsılı, ilm-i ledünnî cehd-i fikrî ile istihsal olunamayıb taraf-ı Hak'tan mevhîbe-i mahzâ olan bir kuvve-i kudsiyyenin tecellîsidir. Eserden müessire, vicdandan vücûda doğru giden bir ilim değil; müessirden esere, vücûddan vicdana gelen evvelî bir ilimdir. Nefsin vâkıa geçişi değil, vâkıın nefiste teayyünüdür. Doğrudan doğru bir keşftir. Fakat ledünnî ta'biri bunun bilhassa esrâr-ı Hakk'a aid olanında daha ziyâde ıstılâh olmuştur. Lisânımızda da "bir işin ledünniyâtı" demek bâtınındaki gavamız ve esrârı ma'nâsında müteareftir. Bu kıssada ilim için taharrî ve sefere bir terğîb delili ve maamafih ilm-i ledünnînin cehd-ü taleble kesb-i kâbil olmadığını ifhâm vardır.*[588]

Abdurrahman es-Sa'dî kıssa ile ilgili, Allah'ın kullarına öğrettiği ilmin iki çeşit olduğuna dikkat çekmektedir. Buna göre müktesep ilim çalışarak ve çaba harcayarak kazanılır; ledün ilmi ise Allah'ın ikrâm etmek istediği kuluna vehbî olarak verdiği ilimdir. Hz. Mûsa, diğer insanlara verilmemiş ilme ve ikrâma mazhar olmuş ulü'l-azm peygamberlerdendir ve şüphesiz ki Hızır'dan üstündür. Bununla birlikte Hızır'da, onda olmayan hususi bir ilim bulunmaktadır.[589] Buna karşın Şınkîtî (v. 1974) ise Hızır olduğu söylenen zâtın "وَمَا فَعَلْتُهُ عَنْ أَمْرِي"[590] şeklindeki ifâdesi ve Hz. Mûsa'nın ona karşı tevâzu ile davranması sebebiyle, onun kesinlikle bir peygamber olduğu sonucuna gitmiştir.[591]

585 Kıssa hakkında detaylı yorumlar için bkz. Râzî, *Mefâtîh,* XXI, 481-493.
586 *Kur'ân Yolu: Türkçe Meal ve Tefsir*, haz. Hayreddin Karaman v.dğr. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yay., 2003, III, 572.
587 Bkz. Bursevî, *Rûhu'l-Beyân,* V, 272-273.
588 Yazır, *Hak Dîni Kur'ân Dili*, V, 3262.
589 Bkz. Sa'dî, *Teysîr,* s. 482.
590 Kehf, 18/82: "…*Bunları ben kendi isteğimle yapmadım*…"
591 Bkz. Muhammed el-Emîn b. Muhammed el-Muhtâr b. Abdülkadir eş-Şınkîtî, *Advâu'l-Beyân fî Îzâhi'l-Kur'âni bi'l-Kur'ân*, Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1995, III, 326.

Mevdûdî (v. 1979) daha farklı bir noktaya dikkat çekerek Hızır'ın insanlar için konulan şer'î kurallarla sınırlı olmayan bir melek (yahut Allah'ın mahlûkatından başka biri) olması ihtimalini dile getirmiş ve bazı müfessirlerin bu görüşte olduğunu söylemiştir.[592] Bu bakış açısına göre tasavvufta terimleşen ve insanların sâhip olabileceği "ilm-i ledün" diye bir şeyin olmadığı da söylenebilecektir. Zira Hızır olduğu belirtilen zât eğer bir melekse zaten farklı bir ontolojik kategoridedir ve insanlar için böyle bir ilme mazhariyetten söz edilmesine gerek kalmayacaktır. Ne ki bu yorumun getirdiği bazı sorunlar da vardır. Nitekim onun bir melek olduğu düşünülürse, Hz. Mûsa'nın itirazları anlamlı bir zemine oturmayacaktır çünkü bir melek zaten Allah'ın emriyle hareket edeceği için yaptığı icraatları sorgulamak beyhûdedir. Hz. Mûsa bu zâtın yaptığı yanlışlara şer'î ölçülere göre ve haklı olarak itiraz etmiştir. Oysa onun melek olduğunu bilse, Yüce Allah'ın meleklere verdiği emirlerin kullar tarafından idrâk edilemeyecek hikmetler taşıdığını zaten bilir ve itiraz etmezdi. Bu çerçevede Yüce Allah'ın emir ve icraatlarının iç yüzünü ve hikmetlerini tâlim etmek için bir meleğin insan gibi davranması ve muhâtabının da onu ilânihâye insan zannetmesi pek hikmetli görünmemektedir. Bunların hepsinin ötesinde, bahsi geçen zât için "katımızdan ilim öğrettiğimiz" denilmesi de kanaatimizce onun bir melek olmadığını netleştirmektedir. Zira melekler bilgiyi zaten Allah katından aldıkları için böyle bir vurguya lüzum bulunmamaktadır.

Diğer taraftan söz konusu kıssa Hz. Mûsa'nın herkesi bağlayıcı olan şeriatla hareket ettiğini, buna karşın Hızır olduğu belirtilen zâtın sadece kendisine verilen özel bir bilgiyle hareket ettiğini ortaya koymaktadır. Kezâ Hızır o ân için Hz. Mûsa'nın sâhip olduğu bilgiye sâhipken, Hz. Mûsa onun bilgisine sâhip değildir. En önemlisi her ikisinin de tutumunun dinî oluşudur. Hz. Mûsa'nın tepkileri fıkh-ı zâhire dayanırken, Hz. Hızır'ın yaptıkları ledünnî bilgiye dayanmaktadır. Her ikisi de Yüce Allah tarafından bildirildiğinden dolayı haktır, isabetlidir ve dinîdir.[593] Ne var ki Hz. Mûsa'nın dile getirdiği boyut dinin bütün insanları ilgilendiren/genel; Hızır olduğu belirtilen zâtın birtakım icraatlar yaptığı alan ise herkesi ilgilendirmeyen/özel boyutudur.

Neticede Hz. Mûsa'nın yol arkadaşlığı yaptığı ve Hızır olduğu söylenen zâtın özel bir bilgi türüne sâhip olduğu kat'îdir. Bu bilgi zan değil kesinlik ifâde etmektedir. Nitekim kesin olmasaydı, zanna dayalı bir bilgiyle masum bir canın alınması yahut gemiye, yani başkasının malına zarar verilmesi mümkün olmazdı. Ayrıca bu kıssanın müminlere; hususi bir ilim noktasında olan üstünlüğün, umumî ilim ve marifet bakımından da üstün olmak anlamına gelmediğini ders verdiği söylenebilir. Bütün bunların ışığında; Yüce Allah'ın lütuf ve keremiyle bahşedeceği

---

592 Ebu'l-A'lâ el-Mevdûdî, *Tefhîmü'l-Kur'ân,* çev. Muhammed Han Kayanî v.dğr., İstanbul: İnsan Yay., 1996, III, 189-191.

593 Çelik, *Kur'ân'a İşârî Yaklaşımlar,* s. 92-93.

özel bir ilim sayesinde kişinin diğer insanlardan daha farklı bir idrâk ve anlayış seviyesine çıkmasının mümkün olduğu anlaşılmaktadır. Şüphesiz ki böyle bir ilim nimeti kelâmullah olan Kur'ân'ı derinlemesine anlama ve yorumlama konusunda da kendini gösterecektir.

2.1.1.2. Hz. Ya'kûb'un Hz. Yûsuf'un Kokusunu Alması

Yûsuf sûresi 94-96. ayetlerde, Filistin bölgesinde olduğu bilinen Hz. Ya'kûb'un (a.s.) Mısır'daki oğlu Hz. Yûsuf'un (a.s.) kokusunu bir aylık; altmış, yetmiş yahut seksen günlük mesafeden (veya seksen fersahlık mesafeden) alması[594] olayından bahsedilmektedir. Bazı müfessirler kokunun uzak mesafeden bizzat Hz. Ya'kûb'a iletildiği, bazı müfessirlerse Hz. Ya'kûb'un içinde, vicdanında o hissin yaratıldığı görüşündedir. Hangisi olursa olsun bu durum Yüce Allah tarafından yapılan harikulâde bir ikramdır. Yazır'a göre bu "rîh-i râyiha" şüphesiz ki "ledünnî bir bâd-ı sabâ", "revhullah'dan bir şemme" ve gelmekte olan müjdenin müjdecisi olan bir "nefes-i Rahmânî"dir. Zira Hz. Ya'kûb bunun bir vehim yahut hayal olmadığını bilmiş ve kendinden gayet emin bir şekilde bunu beyân etmiştir. Bu sebeple kendisini kınama ihtimali bulunan gâfillere, aldığı kokuyu haber verirken "إِنِّي لَأَجِدُ رِيحَ يُوسُفَ لَوْلا أَنْ تُفَنِّدُونِ : … *Ben cidden Yûsuf'un korkusunu duyuyorum, (Şayet) bana bunaklık isnadına kalkışmazsanız!*"[595] diye hitap etmiştir.[596] Bu durum aynı zamanda peygamberlerin mazhar oldukları olağanüstü hâllerin doğuştan getirilen şahsî nitelikler olmayıp aksine Allah'ın muradıyla, O'nun tarafından kendilerine bağışlandığını göstermektedir. Hz. Ya'kûb'un o zamana kadar geçen süre içinde Hz. Yûsuf'un kokusunu almamasının nedeni budur.[597]

Bir sonraki ayet, "قَالُوا تَاللَّهِ إِنَّكَ لَفِي ضَلَالِكَ الْقَدِيمِ : *(Yanında bulunanlar) dediler: 'Allah'a kasem olsun ki sen hâlâ eski yanlışlığın/şaşkınlığın içindedsin*."[598] şeklindedir. Meâllerde "yanlışlık/şaşkınlık" karşılığı verilen "ضَلَال" lafzının hata, cünûn, muhabbet, sıkıntı/ızdırap gibi anlamlara geldiği de söylenmiştir.[599] Bunu söyleyenler Hz. Ya'kûb'un eskiden beri Hz. Yûsuf'a kavuşacağını ümit etmesinin âdeta bir şaşkınlık ve vehim olduğunu, yani doğru olmadığını kastetmekteydiler. Oysaki çok geçmeden hatanın kimde olduğu ortaya çıkmıştır.[600]

Sûrenin 96. ayetinde ise "فَلَمَّا أَنْ جَاءَ الْبَشِيرُ أَلْقَاهُ عَلَى وَجْهِهِ فَارْتَدَّ بَصِيرًا قَالَ أَلَمْ أَقُلْ لَكُمْ إِنِّي أَعْلَمُ مِنَ اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ : *Müjdeci gelince, gömleği yüzüne koyar koymaz Ya'kûb tekrar görür hale geldi. (Ya'kûb:) 'Size, Ben Allah tarafından (bana bildirilenle), sizin bilmeyeceklerinizi*

594 Mâverdî, *en-Nüket,* III, 77-78; Süyûtî, *ed-Dürrü'l-Mensûr,* IV, 581.
595 Yûsuf, 12/94.
596 Bkz. Yazır, *Hak Dîni Kur'ân Dili*, IV, 2917-2922.
597 Mevdûdî, *Tefhîm,* II, 491.
598 Yûsuf 12/95.
599 Mâverdî, *en-Nüket,* III, 78; Süyûtî, *ed-Dürrü'l-Mensûr,* IV, 583.
600 Yazır, *Hak Dîni Kur'ân Dili*, IV, 2922.

bilirim dememiş miydim.' dedi." buyrulmaktadır. Hz. Ya'kûb kendisini ayıplayanlara hitaben: "أَلَمْ أَقُلْ لَكُمْ إِنّي أَعْلَمُ مِنَ اللهِ مَا لاَ تَعْلَمُونَ" demiştir çünkü beşîr/müjdeci gelip de Hz. Yûsuf'un gömleğini Hz. Ya'kûb'un yüzüne koyunca gözleri açılıvermiştir.[601]

Elbette ki bu durum yani Mısır'dan çıkan kafilenin taşıdığı gömleğin çok uzak bir mesâfeden alınan kokusu ve bu vesileyle mazhar olunan bilgi, peygamberlere ikrâm edilen mucizelerdendir. Bununla beraber sıradan insanların elde edemeyeceği özel bir bilgi türünün ve bilgiye mazhariyetin mümkün olduğunu da tasdik eder mâhiyettedir. Dolayısıyla bilgi konusunda yaşanan mazhariyetin enbiyâda mucize sûretinde ortaya çıkması gibi; evliyâda ve sâlih müminlerde de -farklı derecelerde olmak üzere- kerâmet, ilham, firâset gibi sûretlerde hususi bilgilerin zuhûr etmesi mümkündür.

2.1.1.3. Hz. Yûsuf'a Rüya Te'vîlinin/Tâbirinin Öğretilmesi

Kur'ân'ın anlatımıyla Hz. Yûsuf (a.s.) rüya tâbirini kendisine Allah'ın öğrettiğini şöyle ifâde etmiştir: "قَالَ لَا يَأْتِيكُمَا طَعَامٌ تُرْزَقَانِهِ إِلَّا نَبَّأْتُكُمَا بِتَأْوِيلِهِ قَبْلَ أَنْ يَأْتِيَكُمَا ذَلِكُمَا مِمَّا عَلَّمَنِي رَبِّي : *(Yûsuf) Dedi ki: Rabbimin bana öğrettiği bilgi ile rızıklanacağınız yemek size gelmeden önce ben ikinize de onun te'vîlini (rüyalarınızın tâbirini) bildiririm...*"[602]

Sâlih rüyanın nübüvvetin cüzlerinden bir parça olduğunu belirten Bursevî, bunun sebebini, onun Allah'tan sâdır olan vahyin bir dalı oluşuna bağlar. Aynı şekilde rüya te'vîli de nübüvvet eczâsından bir cüzdür; çünkü bu ilim Allah'ın, istediği kuluna öğrettiği ledün ilmi nev'indendir.[603] Cezâirî'ye göre rüya tâbiri bilmek, rûhun temizliğine ve firâsetin kuvvetine tabidir. Bu özellik Hz. Yûsuf'ta ledün ilmi sûretinde bulunmaktaydı.[604] Allah'ın ona verdiği ilimle rüya tâbirini bildiği gibi, ortaya çıkması yakınlaşan bazı gaybî hâdiseleri de bilirdi.[605] Hz. Yûsuf'un, gözlerini kaybeden babası Hz. Ya'kûb'un (a.s.) gözlerinin kendi gömleği ile açılacağını bildirmesi ve söylediği şeyin gerçekleşmesi[606] de yine bu ilmin tezahürlerindendir.

Şunu belirtmek gerekir ki rüya tâbiri sadece okuma, inceleme ve araştırmayla öğrenilebilecek bir ilim değildir. Her ne kadar bu alanda yazılmış kitaplar varsa da bunlarda belirtilen sembollerin ne anlama geldiği ezberlenerek hakkıyla rüya tâbiri yapılamaz. Nitekim Hz. Yûsuf kendisine öğretilen bu ilim vesilesiyle Mısır'ın geleceğini inşâ etmiştir.[607] Mevdûdî'ye göre Hz. Yûsuf'un önceki hayat safahâtı âdeta

601 Bkz. Yûsuf, 12/96.
602 Yusuf, 12/37.
603 Bursevî, *Rûhu'l-Beyan,* IV, 259.
604 Bkz. Cabir b. Mûsa b. Abdülkadir el-Cezâirî, *Eyserü't-Tefâsîr,* Medîne: Mektebetü'l-Ulûm ve'l-Hikem, 2003, II, 612.
605 Bkz. Seyyid Kutub, *Fî Zılâli'l-Kur'ân,* Kahire: Dâru'ş-Şurûk, 1991, IV, 1987.
606 Bkz. Yusuf 12/93-96.
607 Çelik, *Kur'ân'a İşârî Yaklaşımlar,* s. 60-61.

bir hazırlık olup peygamberlik kendisine zindanda verilmiştir. Sûrenin 41. ayetinde[608] aktarılan hitabı, onun peygamber sıfatıyla yaptığı ilk konuşmasıdır.[609] Hz. Yûsuf'un yaptığı te'vîlin, kendisine Rabbi tarafından öğretildiğini belirtmesinin nübüvvet alâmeti olduğu ve bunun, muhâtap olan iki kişinin hak dine (İslâm) girmeleri için açıklandığı söylenmiştir.[610] Böylece Hz. Yûsuf, yaptığı te'vîlin/tâbirin kehânet yahut müneccimlik olmadığını da belirtmiş olmaktadır.[611]

O hâlde görünenin iç yüzüne ve anlamına nüfûz edebilmek için ilâhî ikram sûretinde verilen bir ilmin varlığı şüphesizdir. Bu, ehli için dâima açık olan bir yoldur ve mânevî mertebesi nisbetinde mezkûr ilme mazhar olmak her mümin için mümkündür.

2.1.1.4. Belkıs'ın Tahtını Bir Anda Getiren İlim Sâhibi Zât

Neml sûresinin 40. ayetinde, Hz. Süleyman'ın (a.s.) isteği üzerine, rivayetlerde adının Belkîs yahut Bilkîs olduğu aktarılan[612] Sebe Melikesi'nin tahtını çok kısa bir zamanda getiriveren zât, "اَلَّذِي عِنْدَهُ عِلْمٌ مِنْ ألكِتَابِ : *kitabın bilgisine sâhip olan kimse*" diye tarif edilmektedir.[613]

Bu zâtın bir insan olduğu ve içinde Yüce Allah'ın en büyük ismi bulunan kitabın ilmine -ki onunla duâ edildiğinde icâbet edilirdi- sâhip olduğu söylenmiştir. Bu varsayıma göre onunla duâ eder etmez taht yanlarında hazır oluvermiştir.[614] Mevzubahis olayda tahtın bizzat getirilmiş olmasının yanı sıra sûreten/görüntü itibârıyla celbedilmiş olabileceği ihtimaline de dikkat çekilmiştir.[615] Bu ihtimal günümüzde hologram teknolojisiyle elde edilen üç boyutlu görüntüler şeklinde düşünülebilir. Her hâlükârda özel bir tür ilimle/bilgiyle yapıldığı kesindir. Ayette geçen "kitab", Kitabullah anlamındadır.[616] *Kitab*'dan kastın Levh-i Mahfûz, Hz. Süleyman'ın kitabı yahut diğer bazı peygamberlerin kitabı olduğu da söylenmiştir.[617] Adının Üstûm[618],

608 Yûsuf 12/41: "يَاصَاحِبَيِ السِّجْنِ أَمَّا أَحَدُكُمَا فَيَسْقِي رَبَّهُ خَمْرًا وَأَمَّا الْآخَرُ فَيُصْلَبُ فَتَأْكُلُ الطَّيْرُ مِنْ رَأْسِهِ قُضِيَ الْأَمْرُ الَّذِي فِيهِ تَسْتَفْتِيَانِ : *Ey iki zindan arkadaşım! İkinizden biri efendisine şarap sunacak. Diğeri ise asılacak ve kuşlar onun başından yiyecek. Yorumunu sorduğunuz (rüyalardaki) durum (böylece) kesinleşmiştir*."

609 Mevdûdî, *Tefhîm,* II, 461-462.

610 Ebu'l-Leys es-Semerkandî, *Bahru'l-'Ulûm,* y.y.: tsz., II, 192.

611 Ebu'l-Berekât Abdullah İbn Ahmed en-Nesefî, *Medârikü't-Tenzîl ve Hakâiku't-Te'vîl,* thk. Yusuf Ali Bedîvî, Beyrut: Dâru'l-Kelimi't-Tayyib, 1998, II, 110.

612 Mukâtil, *Tefsîr,* III, 295, 301; Taberî, *Câmi'u'l-Beyân,* XIX, 451-474; İbn Ebî Hâtim, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm,* thk. Es'ad Muhammed Tayyib, Suûdi Arabistan: Mektebetü Nizâr Mustafa el-Bâz, 1998, IX, 2864-2896.

613 Neml 27/40: "*Kitabın bilgisine sâhip olan biri: 'Gözünü açıp kapamadan ben onu sana getiririm' dedi…*"

614 Taberî, *Câmi'u'l-Beyân*, XIX, 461.

615 Nursî, *Sözler,* s. 256.

616 Taberî, *Câmi'u'l-Beyân*, XIX, 465.

617 Râzî, *Mefâtîh,* XXIV, 557.*I*

618 İbn Ebî Hâtim, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, IX, 2886; Zemahşerî, *el-Keşşâfu An Hakâikı't-Tenzîl,* Beyrut: Dâru'l-Kitabi'l-Arabî, 1985, III, 367.

Belîha, Âsaf yahut Âsaf b. Berhiya olduğu tahmin edilen ilim sâhibi bu kişinin Hz. Süleyman'ın veziri ve kâtibi olduğu da rivayet edilmiştir.[619] Onun kim olduğu hakkında daha başka isimler de zikredilmektedir.[620]

Râzî bu zâtın melek olduğunu söyleyenlerin bulunduğunu; onların da kendi aralarında Cebrâil mi yoksa Hz. Süleyman'ın kendisiyle desteklenip teyid edildiği başka bir melek mi olduğu konusunda ihtilâf ettiklerini aktarmıştır. İnsan olduğunu söyleyenler ise bu kişinin Hızır, Hz. Süleyman'ın vezîri Âsaf, ism-i âzamı bilen bir kişi, adada yaşayan sâlih bir kul yahut bizzat Hz. Süleyman'ın kendisi olma ihtimalini zikretmişlerdir. Râzî'nin son ihtimal üzerinde ısrar ettiği ve bu kanaatini destekler tarzda birtakım deliller sunduğu görülmektedir.[621]

Kanaatimizce Hz. Süleyman'ın tebaasından bir kişinin böyle bir ilme mazhar olması, kendisinin daha büyük bir ilme mazhariyetinin tabiî delili niteliğindedir. Elmalılı da bu sadette İbnü'l-'Arabî'den "Bu, Süleyman aleyhisselâm'ın ashâbından bazısının eliyle oldu ki hazır olanların nefislerinde Süleyman aleyhisselâm'ın şânı için daha azametli olsun."[622] ifâdesini nakletmektedir.

2.1.2. Peygamber Olmayan Bazı Kimselere Vahyedilmesi

Bu başlık altında peygamberlerin dışındaki bazı kimselere de vahyedildiğini bildiren ayetler üzerinde durulacaktır. Örnek olarak sunulacak ayetler, insanların kesb olmaksızın ulaşabilecekleri bir ilmin varlığına işâret etmektedir. Örneklere geçmeden önce Yüce Allah'ın beşerle konuşması ve vahiy konusuna kısaca değinilmesinde fayda bulunmaktadır.

Yüce Allah genel anlamda insanlarla tekellümü ile ilgili "وَمَا كَانَ لِبَشَرٍ أَنْ يُكَلِّمَهُ اللَّهُ إِلَّا وَحْيًا أَوْ مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ أَوْ يُرْسِلَ رَسُولًا فَيُوحِيَ بِإِذْنِهِ مَا يَشَاءُ إِنَّهُ عَلِيٌّ حَكِيمٌ : *Allah bir insanla ancak vahiy sûretiyle veya perde arkasından konuşur, yahut bir elçi gönderir; izniyle, dilediğini vahyeder. Doğrusu O 'Alî (Yüce) ve Hakîm'dir.*"[623] buyurmaktadır.

Bahsi geçen üç yoldan ilki olan vahiy, hızlı ve gizli bir şekilde tefhîm, birdenbire kalbe bırakıp kelâmın ilham sûretiyle, rûhânî ve vâsıtasız sünûh ve telakkîsidir. Şiddetine göre farklı mertebelere ayrılır; yakazada yahut menâmda; gıyâben yahut rü'yet halinde olabilir. Peygamberlerin dışında örneğin Hz. Mûsa'nın (a.s.) annesi, Hz. Îsâ'nın (a.s.) havârîleri gibi kimselerin yahut sâir insanların da bunu kendi

619 Bkz. Taberî, *Câmi'u'l-Beyân*, XIX, 465-468.
620 Mâverdî, *en-Nüket,* IV, 213.
621 Bkz. Râzî, *Mefâtîh,* XXIV, 556-557.
622 Yazır, *Hak Dîni Kur'ân Dili,* V, 3680.
623 Şûra 42/51.

derecelerine göre tecrübe etmesi mümkündür.[624] Peygamberlerin dışındakiler için bu durum "vahiy" olarak değil kalbe ilka ve ilham şeklinde tarif edilmiştir ancak Kur'ân'da geçtiği şekliyle vahyin onları da içine alan daha kapsamlı bir olgu olduğu anlaşılmaktadır. Ayette geçen üç yoldan ikincisi olan perde arkasından konuşmada, kelâm bazı nesnelerde yahut doğrudan insanın duyma merkezinde yaratılıp işitme yoluyla gerçekleşmekte; yani kalbe değil sâmi'aya ilka olunmaktadır. Hz. Mûsa'nın yaşadığı[625] buna örnek kabul edilir. Elmalılı'ya göre Hz. Peygamber'in (s.a.s.) vahyi tarif ederken bahsettiği çan sesi de bu kabîldendir. Tekellümün sonuncu çeşidi ise bir "elçi/melek" gönderilerek yapılandır ki peygamberlerde ekseriyetle bu şekilde vâki olmuştur. Bu noktada elçi meleğin kuvvet ve mertebesinin de özel bir önemi vardır. Mesela Cebrâil (a.s.) ile gönderilen vahyin ifâde ettiği ilm-i zarûrî hepsinden yüksek olur. Ayrıca peygamberler vâsıtasıyla sâir insanlara olan tebligat ve telkînât da bu kısma dâhildir; yani peygamberlere elçi gönderilirken onlar da insanlara elçi olarak gönderilmiş olmakta, onların vâsıtasıyla Yüce Allah insanlarla konuşmaktadır.[626]

Vahiy türleri için çeşitli naslardan hareketle şöyle bir tasnîfatın yapıldığı da görülmektedir: a) Sâdık rüya; Allah'ın doğrudan veya melek vâsıtasıyla rüyada peygamberlere ve sâlih insanlara bildirdiği vahiy. b) Allah'ın peygamberlere perde arkasından hitap yoluyla indirdiği vahiy. Bu tür vahiyler kalp ile değil kulakla algılanır. Tûr dağında Hz. Mûsa'ya (a.s.) ve mi'râc gecesinde Hz. Peygamber'e (s.a.s) bu tür vahiy gelmiştir. c) Allah'ın peygamberlerin kalbine ilka ettiği vahiy. Kudsî hadîsler bu tür vahiylerdendir. Hz. Peygamber'in (s.a.s.) kalbine sözsüz telkin edilen mânâlar ise diğer hadîsleri teşkil etmektedir. d) Cebrâil'in (a.s.) aslî sûretinde görünerek tebliğ ettiği vahiy. Hz. Peygamber'in (s.a.s.) Hîra dağında ve mi'râc esnâsında "Cennetü'l-me'vâ" yanındaki "Sidretü'l-müntehâ"da iken gelen vahiy bu türdendir. e) Cebrâil'in (s.a.s.) kendisi görünmeden Hz. Peygamber'e (s.a.s.) tebliğ ettiği vahiy. Bu tür vahiy çan sesine veya arı vızıltısına benzer sesler aracılığıyla gelmiştir. f) Cebrâil'in (s.a.s.) Hz. Peygamber'e (s.a.s.) insan şekline girerek tebliğ ettiği vahiy. Örneğin Dıhye b. Halîfe el-Kelbî sûretinde vahiy tebliğ etmiştir. Bu sayılan türden vahiylere açık (zâhir/celî) vahiy denir. Ayrıca âlimlerin yaptığı içtihatlar da ilham mânâsında bir tür vahiy kabul edilmiş ve buna gizli (bâtın/hafî) vahiy denilmiştir.[627]

İbn Kesîr, Yûsuf 12/109. ayetin "وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ إِلا رِجَالا نُوحِي إِلَيْهِمْ" şeklindeki ilk kısmının tefsiri münâsebetiyle peygamber olmayan bazı kimselere, özellikle de hanımlara vahyedilmiş olması meselesine şöyle değinmektedir: Yüce Allah bu ayette resûllerini kadınlardan değil erkeklerden gönderdiğini bildirmektedir. Cumhûr-ı ulemânın görüşü bu eksende olup ayetin siyâkı da Yüce Allah'ın Âdem kızlarından hiçbirine teşrî' vahyi göndermediğine delâlet etmektedir. Bazıları ise Hz. Mûsa'nın

624 Bkz. Yazır, *Hak Dîni Kur'ân Dili*, VI, 4255.
625 Bkz. Tâhâ 20/10-24; Neml 27/7-13; Kasas 28/29-32.
626 Bkz. Yazır, *Hak Dîni Kur'ân Dili*, VI, 4255-4256.
627 Bkz. Yavuz, "Vahiy", *DİA,* XLII, 440-443.

(a.s.) annesinin ve Hz. Meryem'in peygamber olduğunu sanmış; buna delil olarak da Hûd 11/71, Kasas 28/7, Âl-i İmrân 3/42-43. gibi ayetleri göstermiştir. Oysaki onların böyle bir şerefle müşerref olmaları mutlak sûrette nebî olmalarını gerektirmemektedir. Nitekim İmam Ebu'l-Hasan el-Eş'arî (v. 324/935-36) kadınlardan peygamber gelmediğini belirtmiştir ancak onlar arasında "صِدِّيقَات : *sıddîkalar*" bulunmaktadır. Bu sıddîkaların en şereflisi hakkında da "مَا الْمَسِيحُ ابْنُ مَرْيَمَ إِلا رَسُولٌ قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِهِ الرُّسُلُ وَأُمُّهُ صِدِّيقَةٌ كَانَا يَأْكُلانِ الطَّعَامَ : *Meryem oğlu Mesîh (Îsâ) ancak bir resûldür. Ondan önce de resûller gelip geçmiştir. Ve onun annesi ise sıddîkadır. İkisi de (birer insan oldukları için) yemek yerlerdi.*"[628] buyrulmaktadır. Şayet o bir peygamber olsaydı Hz. Îsâ'nın (a.s.) peygamber olduğundan bahsedilirken teşrîf ve i'zâm makamında onun risâletinden de bahsedilirdi. Oysaki o, nass-ı Kur'ân ile "sıddîka"dır.[629] Bu noktada İmam Eş'arî'nin "وَمَنْ يُطِعِ اللهَ وَالرَّسُولَ فَأُولَئِكَ مَعَ الَّذِينَ أَنْعَمَ اللهُ عَلَيْهِمْ مِنَ النَّبِيِّينَ وَالصِّدِّيقِينَ وَالشُّهَدَاءِ وَالصَّالِحِينَ وَحَسُنَ أُولَئِكَ رَفِيقًا : *Kim Allah'a ve Peygamber'e itaat ederse işte onlar, Allah'ın nimetlendirdiği peygamberlerle, sıddıklarla, şehitlerle ve sâlihlerle beraberdir. Onlar ne de güzel refîktir!*"[630] ayetini de nazara aldığı anlaşılmaktadır ki sıddîklar derece olarak peygamberlerin hemen arkasından gelmektedir.

2.1.2.1. Hz. İbrâhim'in Eşine (Sâre) Vahyedilmesi

Hûd sûresinde Hz. İbrâhim'in (a.s.) eşi kastedilerek, "وَامْرَأَتُهُ قَائِمَةٌ فَضَحِكَتْ فَبَشَّرْنَاهَا بِإِسْحَاقَ وَمِنْ وَرَاءِ إِسْحَاقَ يَعْقُوبَ : *(O sırada) Ayakta bekleyen karısı (rahatlayıp) güldü; derken ona İshâk'ı ve İshâk'ın ardından da Ya'kûb'u(n geleceğini) müjdeledik.*"[631] buyrulmaktadır. Hz. Lût'un (a.s.) sapkın kavmini helâk için gönderilen elçi melekler, öncesinde Hz. İbrâhim'e (a.s.) bu müjdeyi vermek için uğramıştır. İnsan/misafir sûretinde gelen melekler kendileri için pişirilmiş buzağı etinden yemeyince Hz. İbrâhim ürküp korkuya kapılmış, bunun üzerine melekler korkmamasını söyleyerek Lût kavmi için gönderildiklerini açıklamıştır. Bunu duyarak rahatlayan eşine de o esnâda bir erkek evlat sahibesi olacağı müjdelenmiştir. Hz. İshâk'ın (a.s.) anneliğiyle müjdelenen, dolayısıyla Hz. Sâre olduğu anlaşılan bu hanım hem kendisinin hem de kocasının yaşlı olduğunu dile getirerek taaccüb etmiştir. Bu taaccübe verilen cevap ise "قَالُوا أَتَعْجَبِينَ مِنْ أَمْرِ اللهِ رَحْمَتُ اللهِ وَبَرَكَاتُهُ عَلَيْكُمْ أَهْلَ الْبَيْتِ إِنَّهُ حَمِيدٌ مَجِيدٌ : *(Elçi melekler) 'Allah'ın işine mi şaşıyorsun? Allah'ın rahmet ve bereketi üzerinize olsun ey hâne halkı! Muhakkak ki O övgüye layık, şânı yüce olandır.' dediler.*" ayetiyle bildirilmiştir.[632]

Ayette yer alan "فَبَشَّرْنَاهَا : *Ona müjdeledik*" cümlesindeki müennes zamirle Hz. Sâre kastediliyorsa da ilk etapta akla, ona verilen müjdenin doğrudan değil Hz. İbrâhim

628 Mâide 5/75.
629 İbn Kesîr, *Tefsîr,* IV, 422-423.
630 Nisâ 4/69.
631 Hûd 11/71.
632 Hûd 11/73.

(a.s.) aracılığıyla verilmiş olabileceği gelmektedir. Ne ki metin akışından Hz. Sâre'nin doğrudan iletişime dâhil olduğu anlaşılmakta; ayrıca tefsir kaynaklarımızda, kendilerine vahyedildiği hâlde peygamber olmayan kimseler arasında Hz. Sâre de zikredilmektedir.[633] Onun bir perde arkasından elçilerin kelâmını dinlediği[634]; 73. ayette geçen cevabı ise Hz. Cebrâil'in (a.s.)[635] yahut elçi meleklerin hep birlikte[636] doğrudan Hz. Sâre'ye verdiği belirtilmektedir. Bizzat meleklerin lisânıyla verilen bu müjde onun yüceliğini ifâde/teşrîf içindir.[637] Elçilerin 3 (Hz. Cebrâil, Hz. İsrâfil, Hz. Mikâîl aleyhimüsselâm), 9 yahut 11 kişi olduğu söylenmiştir.[638]

Görüldüğü gibi genel tefsir bilgilerinden ve ilgili açıklamalardan anlaşılan Hz. Sâre'nin meleklere muhâtap olduğu ve onların dilinden evlat müjdesi aldığıdır. Hâlbuki onun bir peygamber olduğuna delil bulunmamaktadır. Bu durum enbiyânın dışındaki sâlih müminlerin değil keşf, ilham ve benzeri yollarla bilgi almak; doğrudan meleklerle iletişime geçmesinin bile mümkün olduğunu göstermektedir.

2.1.2.2. Hz. Mûsa'nın Annesine Vahyedilmesi

Tâhâ sûresinde Hz. Mûsa'ya hitaben "إِذْ أَوْحَيْنَا إِلَى أُمِّكَ مَا يُوحَى ۙ أَنِ اقْذِفِيهِ فِي التَّابُوتِ فَاقْذِفِيهِ فِي الْيَمِّ فَلْيُلْقِهِ الْيَمُّ بِالسَّاحِلِ يَأْخُذْهُ عَدُوٌّ لِي وَعَدُوٌّ لَهُ : *Hani biz annene; 'Onu (bebek Mûsa'yı) sandığın içine koy ve denize (Nil nehrine) bırak; ta ki deniz onu kıyıya atsın da hem bana düşman hem de ona düşman olan birisi (Firavun) onu alsın.' diyerek vahyedilmesi gereken şeyleri vahyetmiştik.*"[639] buyrulmaktadır. Kasas sûresinde ise Hz. Mûsa'nın (a.s.) annesine vahyedildiği şöyle ifâde edilir: "وَأَوْحَيْنَا إِلَى أُمِّ مُوسَى أَنْ أَرْضِعِيهِ فَإِذَا خِفْتِ عَلَيْهِ فَأَلْقِيهِ فِي الْيَمِّ وَلَا تَخَافِي وَلَا تَحْزَنِي إِنَّا رَادُّوهُ إِلَيْكِ وَجَاعِلُوهُ مِنَ الْمُرْسَلِينَ : *Mûsa'nın annesine: 'Onu (bebeği) emzir, başına gelecekten korktuğun zaman onu suya bırak; korkma ve üzülme! Şüphesiz ki biz onu sana döndüreceğiz ve onu gönderilmiş peygamberlerden kılacağız.' diye vahyetmiştik.*"[640]

Firavun'un yeni doğmuş çocukların katline dâir tâlimatı duyulunca Hz. Mûsa'nın annesi, Yüce Allah'ın emrettiği gibi onu Nil nehrine bırakmıştı. Bir müddet sonra Nil'in üzerinde sarayı bulunan ve kıyıda tenezzüh eden Firavun, eşi Hz. Âsiye de yanında olduğu hâlde sandığı görüp getirtmişti. Allah sandığın içindeki bebeğe karşı onun kalbine bir muhabbet ilka etti. Nihayet Hz. Mûsa'yı yanlarına

633 Bkz. İbn Kesîr, *Tefsîr,* IV, 422-423.
634 Beğavî, *Me'âlimu't-Tenzîl,* IV, 188.
635 Mukâtil, *Tefsîr,* II, 291.
636 Beğavî, *Me'âlimu't-Tenzîl,* IV, 189.
637 Bkz. Ebu'l-Hasan Burhânüddin İbrâhim b. Ömer el-Bikâ'î, *Nazmu'd-Dürer fî Tenâsübi'l-Âyâti ve's-Suver*, Kahire: Dâru'l-Kitâbi'l-İslâmî, tsz., IX, 331; Hatîb eş-Şirbînî, Şemsüddin Muhammed b. Ahmed, *es-Sirâcü'l-Münîr,* Kahire: Matbaatu Bulak, 1869, II, 69.
638 Zemahşerî, *Keşşâf,* II, 409.
639 Tâhâ 20/38-39.
640 Kasas 28/7.

alıp bakımını üstlendiler. Onu dünyaya getiren hanımın mazhar olduğu vahyin nübüvvet vahyi olmadığı fakat bununla birlikte temessül eden bir melek ile bildirildiği; bunun, kalbine ilka edilmiş olan ilham veya rüya olabileceği de söylenmiştir.[641]

Her hâlükârda Hz. Mûsa'nın annesine verilen bilginin kesin bir bilgi olduğu anlaşılmaktadır. Zira öyle olmasaydı Hz. Mûsa'nın annesi zanna dayanarak masum bir yavruyu suya bırakamazdı. Bu durum peygamber olmayan bazı sâlih/sâliha kulların Allah'ın ikrâmıyla mazhar olabileceği bilgilerin varlığını teyit etmektedir.

2.1.2.3. Hz. Meryem'e Vahyedilmesi

Hz. Îsâ'nın (a.s.) annesi olan Hz. Meryem hakkında pek çok ayet bulunmaktadır. Bilindiği gibi onun kıssasının uzun uzun anlatıldığı sûre de "Meryem" adıyla tesmiye edilmiştir. Bu sadette söz konusu ayetlerin hepsinin üzerinde durmamız mümkün değildir ancak meselemiz açısından muhakkak vurgulanması gereken bazı ayetler bulunmaktadır.

Hz. Meryem'in babası olan İmrân'ın adını taşıyan "Âl-i İmrân : *İmrân Âilesi*" sûresinde yer alan bir ayette "وَإِذْ قَالَتِ الْمَلَائِكَةُ يَامَرْيَمُ إِنَّ اللّٰهَ اصْطَفَاكِ وَطَهَّرَكِ وَاصْطَفَاكِ عَلَى نِسَاءِ الْعَالَمِينَ : *Hani melekler 'Ey Meryem! Gerçek şu ki Allah seni seçti, seni tertemiz eyledi ve seni dünyadaki bütün kadınlar üzerinde seçkin/üstün kıldı.' demişti*."[642] buyrulmaktadır. Yine aynı sûrede aynı kelimelerle başlayan diğer bir ayette ise "إِذْ قَالَتِ الْمَلَائِكَةُ يَامَرْيَمُ إِنَّ اللّٰهَ يُبَشِّرُكِ بِكَلِمَةٍ مِنْهُ اسْمُهُ الْمَسِيحُ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ وَجِيهًا فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ وَمِنَ الْمُقَرَّبِينَ : *Hani melekler, 'Ey Meryem! Muhakkak Allah seni kendisinden bir kelime ile müjdeliyor ki onun ismi Meryem oğlu el-Mesîh Îsâ'dır, (ve o) dünyada da âhirette de şereflidir/itibârlıdır ve (Allah'a) yakın kılınmış olanlardandır*."[643] buyrulmuştur.

Müfessirlerin ekseri her iki ayette de "الْمَلَائِكَةُ" lafzıyla sadece Hz. Cebrâil'in kastedildiğini belirtmiştir.[644] İmam Mâturîdî'ye göre şayet bu bilgi sahîh haberle sâbit değilse, sözü söyleyenin diğer meleklerden biri olması da mümkündür.[645] Râzî âdeta İmam Mâturîdî'nin bu ihtimal öngörüsüne itiraz ederek "يُنَزِّلُ الْمَلٰٓئِكَةَ بِالرُّوحِ مِنْ اَمْرِهٖ عَلٰى

641 Bkz. Taberî, *Câmi'u'l-Beyân*, XVIII, 301-303; XIX, 519-520; İbn Atıyye, *el-Muharrer,* IV, 276; Fîrûzâbâdî, *Tenvîrü'l-Mikbas,* 323*;* Râzî, *Mefâtîh*, XXII, 47; İbn Kesîr, *Tefsîr,* IV, 423; Muhammed Seyyid Tantavî, *et-Tefsîru'l-Vasît li'l-Kur'âni'l-Kerîm,* Kahire: Dâru Nehdati Mısır, 1997-1998, X, 378; Mevdûdî, *Tefhîm,* IV, 161.

642 Âl-i İmrân 3/42.

643 Âl-i İmrân 3/45.

644 Bkz. Sa'lebî, *el-Keşf,* VIII, 317; XI, 94; Mucîruddin b. Muhammed el-'Uleymî*, Fethu'r-Rahmân fî Tefsîri'l-Kur'ân,* thk. Nureddin Talib, Dımeşk: Dâru'n-Nevâdir, 2009, I, 450; Ebu'l-Hasan Ali b. Ahmed el-Vâhidî, *el-Vecîz fî Tefsîri Kitabi'l-Azîz,* thk. Safvan Adnan Dâvûdî, Dımeşk - Beyrut: Dâru'l-Kalem - Dâru'ş-Şamiye, 1993, s. 210; Beğavî, *Me'âlimu't-Tenzîl*, II, 36; İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-Mesîr fî İlmi't-Tefsîr,* thk. Abrürrezzak el-Mehdî, Beyrut: Dâru'l-Kitabi'l-Arabî, 2001, I, 281.

645 Mâturîdî, *Te'vîlât,* II, 367.

"مَنْ يَشَٓاءُ مِنْ عِبَادِهِ"[646] ayetini delil olarak sunmaktadır. Nitekim "الرُّوح" lafzı vahyi ifâde etmektedir ve peygamberlere vahyi indirmekle görevli olan melek Cebrâil'dir. Kezâ Hz. Meryem'in adını taşıyan sûrenin "فَاتَّخَذَتْ مِنْ دُونِهِمْ حِجَابًا فَأَرْسَلْنَا إِلَيْهَا رُوحَنَا فَتَمَثَّلَ لَهَا بَشَرًا سَوِيًّا"[647] şeklindeki ayetinde ise bu sefer "الرُّوح" lafzı Cebrâil'i ifâde etmektedir.[648] Nesefî ise "الْمَلَائِكَةُ" lafzıyla meleklerin kastedildiği görüşündedir.[649]

Yukarıda zikredilen ayette Hz. Meryem'e insan sûretinde temessül eden zât Hz. Cebrâil'dir.[650] Hz. Meryem onu bir insan sanmış ve aralarında şöyle bir konuşma geçmiştir: "قَالَتْ إِنِّي أَعُوذُ بِالرَّحْمَنِ مِنْكَ إِنْ كُنْتَ تَقِيًّا قَالَ إِنَّمَا أَنَا رَسُولُ رَبِّكِ لِأَهَبَ لَكِ غُلَامًا زَكِيًّا قَالَتْ أَنَّى يَكُونُ لِي غُلَامٌ وَلَمْ يَمْسَسْنِي بَشَرٌ وَلَمْ أَكُ بَغِيًّا قَالَ كَذَلِكِ قَالَ رَبُّكِ هُوَ عَلَيَّ هَيِّنٌ وَلِنَجْعَلَهُ آيَةً لِلنَّاسِ وَرَحْمَةً مِنَّا وَكَانَ أَمْرًا مَقْضِيًّا : *(Meryem ona) 'Muhakkak ki ben senden Rahmân'a (Allah'a) sığınırım. Eğer sen takî (Allah'tan korkan biri) isen (benden uzak dur)!' dedi. (Rûh buna karşılık): 'Ben ancak sana zekî (tertemiz, arınmış) bir oğlan bağışlama (vesîlesi olmak) için senin Rabbinin elçisiyim.' dedi. (Meryem tekrar) 'Bana bir beşer dokunmamışken ve ben iffetsiz biri değilken nasıl bir oğlum olabilir ki!?' dedi. (Rûh cevâben) 'Evet aynen öyle (olacak)!' Rabbin buyuruyor ki 'O (iş) bana göre pek kolay (bir iştir). Çünkü biz onu insanlara bir ayet ve bizden bir rahmet kılacağız. Zâten iş olup bitmiştir.' dedi.*"[651]

Râzî, Hz. Meryem'in peygamber olmadığını belirterek bunu da "وَما أَرْسَلْنا مِنْ قَبْلِكَ إِلَّا رِجالًا نُوحِي إِلَيْهِمْ مِنْ أَهْلِ الْقُرى"[652] ayetiyle delillendirmektedir. Peygamberler erkekler arasından gönderildiğine göre Hz. Meryem'le olan bu konuşma onun kerâmeti yahut ileride doğacak olan Hz. Îsâ'nın (a.s.) irhâsı cümlesindendir. Bu harikulâde durumun Hz. Zekeriyyâ'nın (a.s.) mucizesi olması da mümkündür. Müellif câiz saydığı ikinci görüşü Mu'tezile'den Kâ'bî'nin de kabul ettiğini, son görüşün ise Mu'tezile'nin cumhûruna ait olduğunu belirtmektedir.[653] Beydâvî kadınlardan peygamber gönderilmediği konusunda icmâ bulunduğunu; bahsi geçen ikinci ve üçüncü görüşlerinse kerâmeti inkâr edenlere âit olduğunu söylemektedir.[654] Kurtubî ise yukarıda zikri geçen Âl-i İmrân 3/45. ayetteki "إِنَّ اللَّهَ يُبَشِّرُكِ" ifâdesinin Hz. Meryem'in nübüvvetine delil olduğunu belirtmiştir.[655]

Neticede genel kanaate göre Hz. Meryem bir peygamber değildir ve bunun aksini ispatlayacak net delil bulunmamaktadır. Dolayısıyla bu durum peygamberlerin dışında bir insanın; sâliha bir hanımın herhangi bir melekle muhâtap olmanın ötesinde

646 Nahl 16/2: "*(Allah) kendi emrinden melekleri (Cebrâil'i) kullarından dilediği kimseye vahiyle indirir…*"
647 Meryem 19/17: "*Meryem, kendi ile onlar arasına bir perde çekmişti ki biz ona Rûhumuzu (Hz. Cebrâil) gönderdik. Derken o, kendisine âzâları tastamam düzgün bir insan şeklinde temessül etti.*"
648 Râzî, *Mefâtîh,* VIII, 217.
649 Nesefî, *Medârik,* I, 254.
650 Râzî, *Mefâtîh,* VIII, 217.
651 Meryem 19/18-21.
652 Yûsuf 12/109: "*Senden önce (peygamber olarak) gönderdiğimiz kimseler de (senin gibi) o karyelerin ahalisinden kendilerine vahyettiğimiz erkeklerdi...*"
653 Râzî, *Mefâtîh,* VIII, 217.
654 Beydâvî, *Envâru't-Tenzîl,* II, 16.
655 Kurtubî, *el-Câmi',* IV, 88.

bizâtihi Hz. Cebrâil'le uzunca diyalog kuracak seviyede muhâtap olduğunu açıkça ortaya koymaktadır. Bu konuda Hz. Meryem'in müstesnâ bir makamının olduğu akla gelmektedir. Her ne kadar Hz. Sâre'nin gördüğü elçi melekler arasında da Hz. Cebrâil'in bulunduğu belirtilmişse de o hâdise bir peygamber olan Hz. İbrâhim'in (a.s.) huzurunda cereyan etmiştir. Ayrıca Hz. Sâre ile bire bir diyaloğa girildiğini gösteren kesin bir nas bulunmamakta; ancak onun taaccübüne karşı cevap verildiği beyân edilmektedir. Hülâsa bu denli önemli bir mazhariyetin Hz. Meryem'den başka kimseye nasip olmadığı düşünülse bile bizzat vâkıanın kendisi; sâlih/sâliha kulların, ilâhî bilgiye meleklerin rehberlik etmesi de dâhil pek çok farklı vesileyle ve kesb olmaksızın ulaşabileceğini ispatlamaktadır.

2.1.2.4. Hz. Îsâ'nın Havârîlerine Vahyedilmesi

Mâide sûresinin 111. ayetinde Hz. Îsâ'nın (a.s.) havârîlerine vahyedildiği şöyle anlatılmaktadır: "وَإِذْ أَوْحَيْتُ إِلَى الْحَوَارِيِّينَ أَنْ آمِنُوا بِي وَبِرَسُولِي قَالُوا آمَنَّا وَاشْهَدْ بِأَنَّنَا مُسْلِمُونَ : *Hani havârîlere, 'Bana ve peygamberime iman edin.' diye vahyetmiştim. Onlar da, 'İman ettik, bizim Allah'a teslim olmuş kimseler (Müslümanlar) olduğumuza sen de şahit ol.' demişlerdi.*"[656]

Bu ayetin izahını yapan müfessirler tarafından, Hz. Îsâ'nın dini tebliğde yardımcıları ve elçileri olan havârîlere gelen vahyin ilham vahyi olduğu ve onların kalplerine ilka edilen mesaj şeklinde vukû bulduğu;[657] yahut Yüce Allah'ın dilediği gibi takdir etmesi sonucu[658] bilmediğimiz bir yolla gerçekleştiği söylenmiştir.

İmam Mâturîdî ikinci bir ihtimalden daha söz etmektedir. Buna göre vahyedilen kişi esasen Hz. Îsâ'dır. Ayette havârîler ona nisbet ve izâfe edilmiştir. Zira ona gelen vahiy havârîlere gelmiş gibidir. Buna karşın yukarıda yer verildiği üzere Hz. Mûsa'nın (a.s.) annesi örneğinde böyle bir te'vîlin imkânı yoktur. O hâlde buradaki vahyin de vahy-i irsâl değil vahy-i ilham ve kazf olduğunu söylemeye bir mani olmayıp daha uygundur.[659]

Hz. İbrâhim'in (a.s.) eşi, Hz. Mûsa'nın (a.s.) annesi ve Hz. Meryem örneklerinde bahis mevzuu birer şahısken, Hz. Îsâ'nın havârîleri örneğinde söz konusu olan bir topluluktur. Bu durum, Yüce Allah diledikten sonra gerek bir kişiye gerekse bir topluluğun tümüne vahyedilmesinin mümkün olduğunu da ortaya koymaktadır. Havârîler peygamber olmadığına göre, salâhat sâhibi müminler için de başta ilham

656 Maide, 5/111.

657 Bkz. Taberî, *Câmi'u'l-Beyân*, XI, 218; Râzî, *Mefâtîh*, XII, 461; Fîrûzâbâdî, *Tenvîrü'l-Mikbas,* 104; İbn Kesîr, *Tefsîr,* III, 224; Beğavî, *Me'âlimü't-Tenzîl,* II, 101; Kâsımî, *Mehâsin,* IV, 293; Tantavî, *et-Tefsîru'l-Vasît*, IV, 336.

658 Bkz. İbn Atıyye, *el-Muharrer,* II, 259.

659 Mâturîdî, *Te'vîlât,* III, 648-649. Ayrıca bkz. Yazır, *Hak Dîni,* III, 1843.

olmak üzere çeşitli şekillerde bilgiye mazhariyet vâsıtalarının ve yollarının bulunduğu bir başka açıdan tasdik ve teyit edilmiş olmaktadır.

2.1.3. Nefse Fücûr ve Takvânın İlham Edilmesi

Şems sûresinde "فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا : *Sonra da ona (nefse) günahını ve takvâsını ilham etmiş olana (andolsun ki)*" buyrulmaktadır. Yüce Allah bu ayette, nefse fücûru ve takvâyı, günahı ve sevabı, hayrı ve şerri ilham edene, iblağ edene,[660] öğretene,[661] açıklayana,[662] bunların yolunu bildirene[663] yani kendi zâtına kasem etmektedir. Bu ayet de vehbî ilmin delillerinden sayılmıştır.

Fahruddin er-Râzî bu ayetle ilgili şu açıklamayı yapar:

İhtiyârî fiiller, ihtiyârı kullanmaya bağlıdır. Şayet bir fiilin fâili, aynı zamanda o fiili netice veren ihtiyârın ortaya çıkmasının da sebebi olmasaydı; o zaman ortaya çıkan fiilin fâilden bağımsız olarak oluşması gerekirdi. Bu durum Sâni'in nefyini gerektirir. Yok eğer ihtiyârın ortaya çıkması fâilden olsa, o zaman da teselsül gerekirdi. Çünkü abd, olmayan bir şeyi var edemez. O hâlde burada kastedilen, fiilleri oluşturan ihtiyârın da Allah'tan olduğudur. Aklı başında olan kendini tecrübe etsin! Bazen hiçbir münâsebet olmadan, ansızın bir şeyin sûreti kalbine doğar. Bu görüntüden dolayı ona karşı kalpte bir meyil oluşur. Bu meyil ile âzalar harekete geçer ve fiil ortaya çıkar.[664]

İmtihan sırrı da tam olarak Râzî'nin söz ettiği noktada belirmektedir. Yüce Allah insana, hayra da şerre de vesile olması mümkün ihtiyârı sunar. Hayrı seçen yükselip kurtuluşa ererken şerri seçen alçalıp helâke doğru gider. Madem en sıradan hâllerimiz bile en nihayetinde Allah'ın tasarrufuyla vücûda gelmektedir; o hâlde Allah, istediği kuluna gerek kesb ile gerekse kesb olmaksızın ilim bahşetmekten elbette ki âciz değildir.

İbn Teymiyye'nin (v. 728/1328) bu ayetlerle ilgili açıklaması ise şöyledir:

Allah nefse takvâyı da fücûru da ilham etmektedir. Fücûr şeytan vâsıtasıyla olur ki bu vesvâs ilhâmıdır. Takvâ ise melek vâsıtasıyla olur; bu da vahiy ilhâmıdır ki hangi işin takvâ ve hangi işin fücûr olduğunu bildirir. Bu ayet vahiy ilhâmı ile vesvesenin farkına işâret etmektedir. Kalbe gelen bir şey Kitap ve Sünnet'e uygunsa o vahiy ilhâmıdır ve takvâdır; değilse şeytandandır.[665]

660 Taberî, *Câmi'u'l-Beyân*, XXIV, 454; Râzî, *Mefâtîh*, XXXI, 177; İbn Ebî Hâtim, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'Azîm*, X, 3437.
661 Taberî, *Câmi'u'l-Beyân*, XXIV, 454; Vâhidî, *el-Vecîz*, s. 1206.
662 Taberî, *Câmi'u'l-Beyân*, XXIV, 454; el-Kurtubî, *el-Câmi,* XX, 75.
663 Ebû Zekeriyya Yahya b. Ziyad el-Ferrâ, *Me'âni'l-Kur'ân,* thk. Ahmed Yusuf Necatî - Muhammed Ali Neccâr - Abdülfettah İsmail eş-Şelbî, Mısır: Dâru'l-Mısriyye, tsz, III, 266; Taberî, *Câmi'u'l-Beyân*, XXIV, 454;
664 Râzî, *Mefâtîh*, XXXI, 177.
665 Bkz. İbn Teymiyye, *Mecmû'u'l-Fetâvâ,* thk. Abdurrahman b. Muhammed b. Kâsım, Medine: Mecmaü'l-Melik Fahd li-Tıbaâti'l-Mushafi'ş-Şerif, 1995, XVII, 529.

İbn ʻÂşûr (v. 1973) ise "ilham"ın tâlim, tecrübe ve tefkîr olmaksızın rûhta husûle gelen bir ilim/bilgi olduğuna vurgu yapmaktadır. Bu bilgi herhangi bir belirti olmaksızın ortaya çıkar. İster zarûrî ve hissî mâlumata götüren insiyak gibi vicdânî olsun isterse tecrübeler, fikrî ve nazarî işler gibi aklî delile dayalı durumlar olsun fark etmez. Ayette "أَلْهَمَ" fiilinin kullanılması, bu lafzın insanın bütün ilimlerini/bilgilerini kapsaması içindir. Kezâ müellifin aktarımıyla Râğıb el-İsfahânî ilhamı, "Bir şeyin gönülde/zihinde ortaya çıkması" şeklinde tanımlamış ve ilhamın sadece Yüce Allah'tan ve Mele-i aʻlâ'dan (genellikle seçkin meleklerin oluşturduğu yüce topluluk[666]) geleceğini söylemiştir. Dolayısıyla kelime anlamı itibârıyla "bir defada yutma" anlamına gelen "اللَّهْم" masdarından müştak olan ve rûhî mânâlara incelikle delâlet eden "أَلْهَمَ" lafzı/fiili, ilk defa Kur'ân'da kullanılan lafızlardan değilse bile Kur'ân'ın hayat verdiği lafızlardandır. Zira İslâm öncesi Arap toplumunda bu tür mânâların hatıra gelmesindeki kılletten dolayı ilham ve emsâli kelimeler yaygınlık kazanmamıştır. İlhamın herhangi bir şeye dayanmaksızın rûhta/gönülde ortaya çıkan bilgi için genelleştirilmesi ise müellife göre sûfîlere âit ıstılâhî bir genellemedir.[667]

2.1.4. Kur'ân'ın İlmî Genişliğini Bildiren Ayetler

Bazı ayetlerde Kur'ân'ın ilmî genişliğine ve derinliğine işâret eden ifâdeler bulunmaktadır. Bunlar ayetlerden ve tabii ki bir bütün olarak Kur'ân'ın tamamından elde edilecek bilgi ve ilmin, görünenin yani nasların zâhirinin çok ötesinde olduğunu göstermektedir. Bu genişlikten bahsedenler başta fakîhler olmuştur. Nitekim fıkıhta, lafızda açıkça bulunan anlamdan çok daha fazlası lafzın farklı düzeylerdeki delâletlerine binâen istihraç ve istinbat edilmiştir. Sübjektif tecrübe üzerine değil sarîh naslardan elde edilen deliller üzerine mebnî fıkıh ilminde bile Kur'ân lafızlarının çok yönlü delâletinin geniş sınırlarına itibâr edilmesi son derece önemlidir. Bu durum irfânî tecrübenin de aynı ilmî genişliğe kendi zâviyesinden yapacağı vurgu hakkında fikir verici niteliktedir. Aşağıda zikredilecek konu başlıkları kapsamında ilgili bazı ayetlere; buna bağlı olarak da Kur'ân'ın ihtiva ettiği ilmin vüsʻatine dikkat çekilecektir.

2.1.4.1. Her Şeyin "Kitâb-ı Mübîn"de Mevcut Oluşu

Enʻâm sûresi 59. ayet[668] ilm-i İlahî'nin her şeyi ihâta ettiğini bildirmektedir. Ayette geçen "وَلاَ رَطْبٍ وَلاَ يَابِسٍ إِلاَّ فِي كِتَابٍ مُبِينٍ : *Yaş ve kuru ne varsa hepsi apaçık bir kitaptadır.*" ifâdesi işârî tefsir açısından önemlidir. Ayette geçen *kitab*ın Yüce Allah'ın ilmi veya

666 Detaylı bilgi için bkz. Öztürk, "Mele-i Aʻlâ", *DİA,* Ek-II, 244-246.

667 Muhammed et-Tâhir b. Muhammed İbn ʻÂşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, Tunus: Dâru't-Tûnusiyye, 1984, XXX, 369-370.

668 Enʻâm 6/59: "*Gaybın anahtarları Allah'ın yanındadır. Onları O'ndan başkası bilmez. O, karada ve denizde ne varsa bilir. O'nun ilmi dışında bir yaprak bile düşmez. O yerin karanlıkları içindeki tek bir taneyi dahi bilir. Yaş ve kuru ne varsa hepsi apaçık bir kitaptadır.*"

Levh-i Mahfûz olduğu belirtilmiştir.[669] Kimilerine göre de bu kitap Kur'ân'dır ve her şey onda mevcuttur. Mevcut olan şeylerin bir kısmı açıkça beyân edilmiştir. Bazı şeyler ise Kur'ân'ın zâhirinde görülmemekle beraber, yapılacak istidlâl ve istinbat ile açıklanabilmektedir.[670]

Fıkıh ulemâsı Kur'ân'ın bilgi genişliği konusuna; ayet lafızlarının nassı, delâleti, işâreti ve iktizası gibi kriterleri içeren çok geniş bir perspektifle yaklaşmıştır. Buna göre ayetler, ihtiva ettikleri şeyler konusunda delil oldukları gibi etmedikleri sayısız şeyin hükmü konusunda da delil teşkil etmektedir. Örneğin Hanefî fukahâsından olan Şemsü'l-Eimme es-Serahsî (v. 483/1090 [?]) *Usûl*'ünde, "وَلاَ رَطْبٍ وَلاَ يَابِسٍ إلاَّ فِي كِتَابٍ مُبِينٍ" ayetiyle beraber "مَا فَرَّطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ"[672] ve "وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِكُلِّ شَيْءٍ"[671] ayetlerini de örnek olarak zikredip, gerek işâreten, gerek delâleten, gerek iktizâen ve gerekse nassen her şeyin ve bütün ahkâmın Kur'ân'da mevcut olduğunu belirtmektedir. Eğer bunlardan biri bulunmazsa bile her şeyin ilmî asıllarının Kur'ân'da var olduğu bilinmelidir. Örneğin, "قُلْ لَا أَجِدُ فِي مَا أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَى طَاعِمٍ يَطْعَمُهُ إِلَّا أَنْ يَكُونَ مَيْتَةً أَوْ دَمًا مَسْفُوحًا أَوْ لَحْمَ خِنْزِيرٍ فَإِنَّهُ رِجْسٌ أَوْ فِسْقًا أُهِلَّ لِغَيْرِ اللّٰهِ بِهِ"[673] ayetinde, Kur'ân'da haram olduğuna dâir bir delil bulunmayan şeylerin aslen mubah olduğuna hükmedilmesi istenmiştir.[674] Dolayısıyla Kur'ân'ın öngördüğü bir tek kâide çerçevesinde binlerce şeyin haram olmadığı anlaşılabilmektedir.

Kur'ân'ın sarîh lafızları esas alındığında bile böyle bir geniş istihraç alanı olduğuna kıyasen onun işârî yorum alanının genişliği düşünüebilir. Bazı âlimlerin, "*Allah'ın anlayış verdiği kimseler için, Kur'ân'dan istihrâcı mümkün olmayan hiçbirşey yoktur.*" dedikleri; hatta bazılarının Münâfıkûn sûresinin son ayetindeki "يُؤَخِّرَ اللّٰهُ نَفْساً إِذَا جَاءَ وَلَنْ أَجَلُهَا"[675] cümlesinden Hz. Peygamber'in (s.a.s.) ömrü olan altmış üç yılı istinbat ettiği aktarılmıştır. Nitekim bu ayet altmış üçüncü sûrenin sonunda gelerek âdeta

669 Bkz. Mukâtil, *Tefsîr,* I, 564; Taberî, *Câmi'u'l-Beyan,* XI, 403; Mâverdî, *en-Nüket,* II, 122; Zemahşerî, *Keşşâf,* II, 31; Muhammed b. Ali b. Muhammed eş-Şevkânî, *Fethu'l-Kadîr*, Beyrut: Dâru'l-Kelimi't-Tayyib, 1992, II, 141; Kâsımî, *Mehâsin,* IV, 382.

670 Bkz. Semerkandî, *Bahru'l-'Ulûm,* I, 454; İbnü'l-Esîr, *Câmi'u'l-Usûl fî Ehâdîsi'r-Resûl*, thk. Abdülkadir el-Arnaût, y.y.: Mektebetü'l-Hulvânî, 1972, VIII, 485; Ebu'l-Hasan Seyfüddin Ali b. Ebû Ali el-Âmidî, *el-İhkâm fî Usûli'l-Ahkâm,* thk. Abdürrezzak Afîfî, Beyrut: Mektebetü'l-İslâmi, tsz., IV, 55.

671 Nahl 16/89: "*Sana her seyi açıklayan kitabı indirdik...*"

672 En'âm 6/38: "*Kitap'ta Biz hiçbir seyi eksik bırakmadık...*"

673 En'âm 6/145: "*De ki: Bana vahyolunan Kur'ân'da bir kimsenin yiyecekleri arasında leş, akıtılmış kan, domuz eti -ki o şüphesiz necistir- ya da Allah'tan başkası adına kesilmiş bir (murdar) hayvandan başka, haram kılınmış bir şey bulamıyorum...*"

674 Bkz. es-Serahsî, *Usûlü's-Serahsî,* Beyrut: Dâru'l-Marife, tsz., II, 119-120. (Detaylı bilgi için bkz. Ebu'l-Muzaffer Mansûr b. Muhammed b. Abdülcebbar, *Kavâtıu'l-Edille,* thk. Muhammed Hasan Muhammed Hasan İsmail eş-Şâfi'î, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1999, II, 74 vd.; Ebû Abdillah Şemsüddin b. Muhammed İbn Emîr Hac, *et-Takrîr ve't-Tahbîr,* Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1983, III, 243 vd.; Alâüddin el-Buhârî, *Keşfu'l-Esrâr Şerhu Usûli'l-Pezdevî,* y.y.: Dâru'l-Kütübi'l-İslâmî, tsz., III, 271 vd.)

675 Münâfikûn 63/11: "*Oysa Allah, eceli gelmiş bir kimsenin ecelini asla ertelemez…*"

yaş sınırını belirlemiştir. Bunun ardından Teğabün sûresinin gelmesi ise onun kaybı ile ortaya çıkacak teğâbünü (boşluk, zarar, mağduriyet, kıyamet) göstermek içindir.[676]

Kezâ Meryem sûresinde Hz. Îsâ'dan (a.s.) bahseden "قَالَ إِنِّي عَبْدُ اللَّهِ آتَانِيَ الْكِتَابَ وَجَعَلَنِي نَبِيًّا وَجَعَلَنِي مُبَارَكًا أَيْنَ مَا كُنتُ وَأَوْصَانِي بِالصَّلَاةِ وَالزَّكَاةِ مَا دُمْتُ حَيًّا وَبَرًّا بِوَالِدَتِي وَلَمْ يَجْعَلْنِي جَبَّارًا شَقِيًّا وَالسَّلَامُ عَلَيَّ يَوْمَ وُلِدْتُ وَيَوْمَ أَمُوتُ وَيَوْمَ أُبْعَثُ حَيًّا" ayetlerinin 33 kelimeden oluştuğu, Hz. Îsâ'nın dünyada geçirdiği ömrün 33 yıl olduğu söylenmiştir.[677] Kanaatimizce bu ayetlerin, sûrenin 30-33. ayetleri olması da ayrı bir tevâfuktur.

Çağdaş bazı müelliflerin de Zerkeşî ve Süyûtî'nin aktarımıyla yukarıda kaydedilen örneklerdeki gibi yine mevcut mushaf tertibini esas tutarak; bunun yanı sıra lafız ve harf tekrârâtını da dikkate alarak sayısal birtakım tevâfuklar keşfettikleri görülmektedir. Söz gelimi Bessâm Nihâd Cerrâr'ın tespit ettiği örneklerden birinde; Neml sûresi "طس" ile başlamaktadır, Kur'ân'ın 27. sûresidir ve ayet sayısı 93'tür. Sûrede "ط" harfi 27, "س" harfi "93" kere tekrar edilmektedir. Bu sayılar sûrenin mushaf sıralaması ve ayet sayısı ile aynıdır ve toplamda 120 sayısına denk gelmektedir. Sûrenin adı olan "نَمْل : *Neml*" kelimesinin ebcedî karşılığı da 120'dir.[678]

Yine aynı müellifin tespitiyle Âl-i İmrân sûresi 59. ayette geçen "آدَمَ" ve "عِيسَى" isimlerinin her ikisi de mushaf tertibine göre baştan sayılmak üzere 7. tekrardır. Sûreye kutlu âilesinin adı verilen İmrân, Hz. Meryem'in babasıdır. Bu sûreden sonra gerek Hz. Îsâ'dan (a.s.) gerekse annesinden uzunca ve önemle bahseden sûre ise 19. sırada bulunan Meryem sûresidir. İlkinde Hz. Îsâ'nın yaratılması konusu kısaca geçilmişken ikincide tafsilatıyla anlatılmaktadır. Bu şekilde münâsebettar olan sûrelerin ikincisinde "عِيسَى" ve "آدَمَ" isimleri (34. ve 58. ayetlerde) birer defa geçmektedir ve yine mushafın başından sayılmak üzere her birinin 19. tekrar edilişidir. Ayrıca Kur'ân'ın tamamında bu iki isim 25'er defa geçmekte; Meryem sûresinin 34. ayetinden 58. ayetine kadarki kısımda, her iki ayet de dâhil 25 ayet bulunmaktadır.[679]

Kur'ân'dan istihrâc edilecek ilmin sınırsızlığıyla ilgili telakkî edilen bu çerçeve müteahhir âlim ve mütefekkirlerce de teyit edilmiştir. Örneğin Nursî, En'âm sûresi 59. ayetle ilgili sorulan "*Bir kavle göre Kitab-ı Mübin Kur'ân'dan ibârettir. Yaş ve kuru her şey içinde bulunduğunu şu ayet-i kerime beyân ediyor. Öyle mi?*" şeklindeki soruya, kadîm ulemânın izini takiben Kur'ânî anlam derinliğine dikkat çeken şu cevabı vermektedir:

676 Zerkeşî, *el-Burhan*, II, 181-182; Süyûtî, *el-İtkan,* IV, 30.
677 Zerkeşî, *el-Burhan*, II, 182.
678 Bessâm Nihâd Cerrâr, *el-Muktetaf min Beyyinâti'l-İ'câzi'l-Adedî,* Filistin: Merkezu Nûn li'd-Dırâsât ve'l-Ebhâsi'l-Kur'âniyye, 2015, s. 81; Ayrıca bkz. Fadl Abbâs Sâlih Abdullatîf Ebû Îsâ, *el-Hurûfu'l-Mukatta'atu fî Evâili's-Suver,* Yüksek Lisâns Tezi, Câmi'atu'n-Necâhi'l-Vataniyye, Nablus/Filistin, 2003, s. 40.
679 Bessâm Nihâd Cerrâr, *el-Muktetaf,* s. 91-92.

Evet, her şey içinde bulunur fakat herkes her şeyi içinde göremez. Zira muhtelif derecelerde bulunur. Bazen çekirdekleri, bazen nüveleri, bazen icmâlleri, bazen düsturları, bazen alâmetleri; ya sarâhaten, ya işâreten, ya remzen, ya ibhâmen veya ihtar tarzında bulunurlar. Fakat ihtiyaca göre ve maksad-ı Kur'ân'a münasip bir tarzda ve iktizâ-i makam münâsebetinde şu tarzların birisiyle ifâde ediliyor.[680]

Neticede gerek sûre, ayet ve kelimelerin tertipleri ve sayıları gerekse bunların cümmel hesabıyla yahut aritmetikle tespit edilen birtakım sayısal karşılıkları esas alınarak çeşitli istinbatlarda bulunulmuştur. Kur'ân-ı Kerîm'in i'câz vecihleri cümlesinden sayılmak üzere farklı pek çok âlim, müellif ve araştırmacı tarafından bunlar gibi sayısız matematiksel tespitin yapılmış olduğu konuyla ilgilenenlerce mâlumdur.[681] Ayrıca yapılan tespitlerin bir kısmı Kur'ân'ın mevcut sûre tertibinin de gelişigüzel olmadğını; aksine tıpkı ayet sıralaması gibi ilâhî vahiyle tespit edildiğini yani tevkîfî olduğunu teyit etmektedir.

2.1.4.2. Kitab'ın "Her Şeyin Açıklaması/Tafsîli" Oluşu

Nahl sûresi 89. ayette "وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِكُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً وَبُشْرَى لِلْمُسْلِمِينَ : *Sana bu Kitab'ı her şeyin açıklaması; doğru yolu gösteren bir rehber, bir rahmet ve Müslümanlar için bir müjde olarak indirdik.*" buyrulmaktadır. Ayetteki, "لِكُلِّ شَيْءٍ" ifâdesi genelde dine taalluk eden her şey, hudûd ve ahkâma âit her şey, va'd ve va'îde ilişkin her şey, helâl ve haramlarla ilgili her şey, emredilen ve nehyedilen her şey, duâya dâir her şey şeklinde anlaşılmıştır.[682] Bununla birlikte Mücâhid'in "İnsanların sorduğu her şeyin açıklaması Allah'ın kitabında vardır." diyerek bu ayeti okuduğu da aktarılmaktadır.[683]

Yûsuf sûresinin 111. ayetinde ise "لَقَدْ كَانَ فِي قَصَصِهِمْ عِبْرَةٌ لِأُولِي الْأَلْبَابِ مَا كَانَ حَدِيثًا يُفْتَرَى وَلَكِنْ تَصْدِيقَ الَّذِي بَيْنَ يَدَيْهِ وَتَفْصِيلَ كُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً لِقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ : *Andolsun ki onların kıssalarında akıl sâhipleri için ibret vardır. (Kur'ân) uydurulan bir söz değildir! Ve lâkin kendinden evvelkinin (önceki kitabların) tasdîki, her şeyin tafsîli, iman edecek bir kavim için de hidayet ve rahmettir.*" buyrulmaktadır. Ayette geçen "her şeyin tafsîli/açıklaması" ifâdesinin dinde muhtaç olunan her şey anlamında olduğu söylenmiştir. Nitekim sünnet, icma, kıyas gibi deliller Kur'ân'a istinat etmekte;[684] dînî konular doğrudan yahut dolaylı olarak Kur'ân'a dayanmaktadır.[685]

680 Nursî, *Sözler*, s. 252.
681 Detaylı açıklamalar ve örnekler için bkz. Bessâm Nihâd Cerrâr, *el-Muktetaf*, s. 9-136; Beki, *Rûm Sûresi'nin Işığında,* s. 32-104; Kur'an Araştırmaları Grubu, *Kur'an - Hiç Tükenmeyen Mucize,* s. 284-433.
682 Bkz. Taberî, *Câmi'u'l-Beyân*, XVII, 278; Mâturîdî, *Te'vîlât*, VI, 554; Sa'lebî, *el-Keşf*, VI, 37; Mekkî b. Ebî Tâlib, *el-Hidâye,* VI, 4070; Zemahşerî, *Keşşâf*, II, 628; İbn Atıyye, *el-Muharrer*, III, 415; Beydâvî, *Envâru't-Tenzîl*, III, 237.
683 Semerkandî, *Bahru'l-'Ulûm*, II, 287.
684 Zemahşerî, *Keşşâf,* II, 511; Nesefî, *Medârik*, II, 139.
685 Beydâvî, *Envâru't-Tenzîl,* III, 179.

Kur'ân'ın bu ilmî genişliği, ilk günden itibâren zihinleri ve gönülleri doldurup doyurmuş; ilk muhâtaplar olan ashâb-ı kirâm tarafından da vurgulanmıştır. İlgili pek çok örnek vardır fakat özellikle bu sadette Hz. Ali "Her şeyin bilgisi *Kitab*'dadır ancak insanların gözü bunu görmekten/tespit etmekten aciz kalmaktadır." demiştir.[686] Abdullah İbn Mes'ûd'un, "*Bu Kur'ân'da her ilim nâzil olmuş ve her şey Kur'ân'da bize açıklanmıştır.*" dediği ve ardından Nahl sûresi 89. ayeti okuduğu rivayet edilmiştir.[687] Kezâ onun, "*Muhakkak Kur'ân, geçmiş haberlerden ve gelecek ilimlerden faydalı her şeyi; bütün helâl ve haramların hükmünü, insanların din, dünya ve geçimleri hakkında ihtiyaç duydukları her şeyi kapsamaktadır.*" dediği de bize ulaşan nakiller arasındadır.[688]

Mevdûdî'ye göre Kur'ân hidayet ve dalâletin, kurtuluş ve azâbın dayandığı her şeyi açıkça ortaya koymuştur. Hak ile bâtılı ayıran bu bilgi, doğru yola ulaşmak için zarûrîdir. Dolayısıyla Kur'ân'da bu ve bunun gibi ifâdelerdeki "her şey" ile bütün ilimlerin ve sanatların kastedildiğini savunmak doğru değildir; çünkü savunulan şeyin ispatı için bazen Kur'ân'ın gerçek anlamı değiştirilebilmektedir.[689] Burada müellifin ifâde ettiği üzere, Kur'ân'da hidayet ve dalâletin, kurtuluş ve azâbın dayandığı "her şey" ve hakikaten "açıkça" ortaya konulmuş mudur? Yoksa başta Hz. Peygamber'in (s.a.s.) açıklamaları olmak üzere; ashâbın yaptığı rehberlik ve tâbiûnun bıraktığı ilmî mirası takiben kıyamete kadar gelmiş ve gelecek olan fakîhlerin, müfessirlerin, âlimlerin, sâlihlerin ve mütefekkirlerin yapacağı açıklamalar da hep o beyân/tibyân ummânının tereşşuhâtı mıdır? Kanaatimizce bu meyânda daha kapsamlı ve doyurucu açıklamalar gerekmektedir.

Genel anlamda müfessirlerin Nahl 16/89. ayetle ilgili detaya girmedikleri görülmektedir. Buna karşın tefsirinde ekseriyetle kısa açıklamalarla yetinen İmam Mâturîdî'nin bu ayetle ilgili oldukça uzun izahı dikkat çekicidir. Özetle, ona göre "تِبْيَانًا لِكُلِّ شَيْءٍ" tavsifiyle, bunun geçtiği Nahl sûresinin kastedilmiş olması ihtimal dâhilindedir. Zira bu sûrede Yüce Allah'ın saltanatı ve kudreti; peygamberlerin davet ettiği, onların ve ilâhî kitapların getirdiği her şey; nimetlerin bütün sınıfları; insana musahhar kılınan mahlûkat; va'd ve va'îd; emir ve yasak; kâfirlerin sefâheti ve inatları; Allah dostlarının zaferi ve düşmanlarının hezimeti; geçmiş ümmetlerin haberleri ve benzeri pek çok şey ifâde edilmiştir. Bazıları bu ayetin iki veçhe ihtimali olduğunu söylemiştir. İlkine göre ayette bahsedilen her şey, -dinin kemâle erdirildiğinin zikri gibi-, usûle dâir her şeydir fürûa değil. Bu yorum Mâturîdî'ye göre zayıftır çünkü dinin kemâli Kitab ve Sünnet'in kemâliyle olur. Ayette bahsedilen ise *Kitab*'la ilgilidir. İkincisine göreyse ifâde Hz. Peygamber'in (s.a.s.) ayetleri açıklamasını, müphem olan ifâdeleri tefsir etmesini ve müşkilleri izah etmesini de kapsar. Sünnetlerin

686 Semerkandî, *Bahru'l-'Ulûm*, II, 287.
687 Taberî, *Câmi'u'l-Beyân*, XVII, 279.
688 İbn Kesîr, *Tefsîr,* IV, 594.
689 Mevdûdî, *Tefhîm,* III, 51.

tamamı, birbiri ile bağlantılı oldukları için *Kitab*'ın açıklamasıdır.[690] Yûsuf 12/111. ayetteki "وَتَفْصِيل كُلِّ شَيْءٍ" ise insanların ihtiyaç duyacakları her şeyin açıklaması anlamındadır.[691]

İmam Mâturîdî'ye göre içinde "beyân" ve "tafsil" kavramları geçen ayetlerin -ki söz konusu iki ayet bunlardandır- yukarıda belirtilen iki yorum dışında birkaç şekilde daha yorumlanması mümkündür. Birincisi: Kur'ân, farklı din mensupları arasında münakaşa çıkaran bütün meselelerde bir açıklamadır (tibyân). İkincisi: Kur'ân'da kıyamete kadar karşılaşılacak bütün ihtiyaçlara cevap verecek temel açıklamalar vardır ancak tafsilatlı değildir; muhtelif yollarla, çalışmak ve araştırmakla bunlara ulaşılır. Üçüncüsü: Kur'ân'da bazen rumuz ve işâretle bazen de kapalılığı giderme yoluyla yapılan açıklamalar vardır. Rumuz ve işâretle yapılan açıklamada, saklı olan anlamların bilinmesi insandan istenmiştir. Bu bilgiye ulaşmanın ise farklı yolları vardır. Örneğin Kur'ân dışı vahyin yardımıyla ulaşılabilen kısmı vardır ki meleğin diliyle, sâdık rüya yoluyla yahut kalbe ilham etmekle vukû bulur. Konu üzerinde düşünmek (teemmül) veya daha önce yapılan açıklamaları nazara alıp mukayese ile istidlâl etmek ikinci bir yoldur. Bunda doğruya isabet etmek Allah'ın tevfîki ve dalâletten korumasıyla mümkün olabilir. Diğer bir yol Hükemânın (bilginler, filozoflar) kendi tertipleri üzere anlamı kapalı olan hususlarla ilgili açıklamalarıdır. Yahut ayette bahsi geçen açıklama, bunların dışında Allah'ın dilediği başka bir yol ile peygamberini muttali kıldığı bilgi vâsıtasıyla bildirilir. Nitekim âlemlerin Rabbi olan Allah'ın seçkin (ahyâr) kullarıyla olan muamelesindeki lütfu (letâfeti, inceliği, ikrâmı) öyle yücedir ki lafızlarla izah ve zihinlerde tasavvur edilemez.[692]

İmam Mâturîdî'nin kadîm ilmî ve irfânî geleneğimizin âdeta bir özeti mesâbesinde olan bu açıklamalarından anlaşılan şey, Kur'ân'ın sadece lafza ve statik bir tarihsel metne indirgenmesi mümkün olmayan; bütün zamanlara hitap eden hayattar bir metin olduğudur. Böyle olunca da gerek muhâtabın mânevî temizliğinin gerekse ayetler üzerinde yapacağı i'mâl-i fikrin ve daha başka maddî-mânevî çalışmaların kapalı hususları açabileceği anlaşılmaktadır. Yani Kur'ânî bilginin sadece Arapça mefhûmâta ve yazıyla kaydedilmiş rivayet bilgilerine indirgenmesi mümkün değildir ki işârî tefsir erbâbının da genel anlamda söylemeye çalıştığı budur.

2.1.4.3. Allah'ın Kelimelerinin Yazmakla Bitmeyişi

Kehf sûresinde geçen "قُلْ لَوْ كَانَ الْبَحْرُ مِدَادًا لِكَلِمَاتِ رَبِّي لَنَفِدَ الْبَحْرُ قَبْلَ أَنْ تَنْفَدَ كَلِمَاتُ رَبِّي وَلَوْ جِئْنَا بِمِثْلِهِ مَدَدًا : *De ki: Eğer Rabbimin kelimeleri için deniz mürekkep olsa elbette Rabbimin kelimeleri tükenmeden deniz tükenir biter. Velev ki yardımcı olarak denizin bir mislini daha getirsek de (fark etmez).*"[693] ve Lokman sûresinde geçen "وَلَوْ أَنَّمَا فِي الْأَرْضِ مِنْ شَجَرَةٍ

690 Mâturîdî, *Te'vîlât,* VI, 554-555.
691 Mâturîdî, *Te'vîlât,* VI, 300.
692 Detaylı bilgi için bkz. Mâturîdî, *Te'vîlât,* VI, 555-557.
693 Kehf 18/109.

أَقْلَامٌ وَالْبَحْرُ يَمُدُّهُ مِنْ بَعْدِهِ سَبْعَةُ أَبْحُرٍ مَا نَفِدَتْ كَلِمَاتُ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ : *Şayet yeryüzündeki ağaçlar kalem olsa, (mürekkep olan) denizin arkasından yedi deniz daha ona destek verip katılsa, yine Allah'ın sözleri (yazmakla) tükenmez. Şüphe yok ki Allah 'Azîz ve Hakîm'dir.*"[694] ayetleri konuyla ilgili aynı paralelde iki örnektir.

Bazı müfessirler, *Allah'ın yazmakla bitmeyecek kelimeleri* ifâdesiyle kastedilenin bir yönüyle de Kur'ân ilmi olduğunu belirtmiştir.[695]

İmam Mâturîdî'nin Kehf 18/109. ayetin tefsiri sadedinde yapmış olduğu izahı, daha önce zikredilen Nahl 16/89, Yûsuf 12/111 ve Lokman 31/27. ayetlerine bağlayarak şunları vurguladığı görülmektedir: Yüce Allah Kur'ân'ın her şeye dâir açıklama ve tafsilatlı beyân olduğunu belirtince, büyüklüğü belli bir kitapta bunun nasıl olacağını aklına sığıştıramayanlara bu ayette âdeta cevap vermiştir. Şayet Kur'ân lafızlarına hamledilen anlamlar ve hikmetler tafsilatlı bir şekilde açıklanıp şerh edilse ve bunlar yazılsaydı; zikredilen miktara hatta daha fazlasına ulaşırdı. İkinci ihtimali dile getiren Hasan el-Basrî, ayetteki "*kelimât*: *sözler*" kelimesinin "yaratılanlar" yani mahlûkat anlamında olduğunu söylemiştir. Şayet Allah'ın yarattığı şeyler söylense ve yazıya geçirilse, mürekkep olan denizler onu yazmaya kâfi gelmeyecektir. Ayette, yaratılan ilimlerin, insanların idrâkine sığacak bir nihayetinin olmadığına, bununla birlikte her ilimden gerekli şeyleri alıp onunla amel etmenin gerektiğine delâlet bulunmaktadır.[696]

İmam Mâturîdî, Lokman 31/27. ayetinin nüzûl sebebinin inkârcılar tarafından "Nasıl olur da bu ölçüde/hacimde bir kitap kendinden önceki kitapların hepsinin bilgilerini içeriyor? Onların hepsi taşınması zor, ağır yükler oluşturacak kadar fazlayken bu tek parça bir kitaptır!" denilmesi olduğunu belirtmektedir. Oysaki Kur'ân'da öyle ilim ve hikmet vardır ki tazammun ettiği mânâ tefsir edilse; bütün ağaçlardan oluşan kalemler ve denizler dolusu mürekkep kâfi gelmeyecektir. Bu şekilde bir anlam ayetin sebeb-i nüzûlüne de uygundur.[697]

Bahsi geçen ayetler sûfîlerce işârî tefsirin meşrûiyetine delil addedilmiş ve zâhir-bâtın ekseninde ilm-i ilâhînin nihayetsizliği vurgulanırken sıkça kullanılmıştır. Örneğin Mevlâna (v. 672/1273), işârî açıklamaların gerekliliğini deniz-mürekkep benzetmesine kıyaslayarak şöyle der: Kur'ân'ı maddî olarak elli dirhem mürekkeple yazmak mümkün olduğuna göre ayette bahsedilen bu değildir. O hâlde ayette anlatılmak istenen Allah'ın ilminin sonsuzluğudur. İlâhî ilim ise Kur'ân'ın zâhirinden ibâret olamaz.[698]

694 Lokmân 31/27.
695 Bkz. Mâverdî, *en-Nüket,* III, 349; IV, 344.
696 Mâturîdî, *Te'vîlât,* VII, 215-216.
697 Mâturîdî, *Te'vîlât,* VIII, 316-317.
698 Bkz. Mevlâna Celâlüddin er-Rûmî, *Fîhi Ma Fîh,* çev. Ahmet Avni Konuk, İstanbul: İz Yay., 1994, s. 77, 221-223.

2.1.5. Kur'ânî Anlayış Düzeyinin Farklılığını Bildiren Ayetler

Kur'ân-ı Kerîm'de yer alan birçok ayette, yine Kur'ân'ın her muhâtap tarafından aynı ölçü ve düzeyde anlaşılamayacağı ifâde edilmektedir. Elbette ki burada bahis mevzuu olan anlayış ibârenin dilde karşılığı olan anlamı fehmetmekten daha öte bir şeydir. Nitekim ayetlerin ibârelerini müşrikler de anlayabiliyordu. Aşağıda bu cümleden olmak üzere bazı örnek ayetler zikredilecek ve bunların nasıl yorumlandığına kısaca değinilecektir.

2.1.5.1. Bakara 2/269

Sûrenin "يُؤْتِي الْحِكْمَةَ مَنْ يَشَاءُ وَمَنْ يُؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ"[699] şeklindeki bu ayeti, bazı kimselere hikmet verildiğini ve bunun Yüce Allah'ın dilemesiyle olduğunu ilan etmektedir. Ayette geçen "*hikmet*" Hz. Ali'ye göre Allah'ın kitabını fehmetmektir.[700] İbn Abbâs ve diğer bazı sahâbîlere göre de aynı minvalde *mârifet, anlayış, ilim ve fıkıh* gibi şeyler olarak kabul edilmiştir.[701]

Sûfîler bu ayeti önemsemiş ve buradaki hikmetin hem Kur'ân-ı Kerîm'i fehmetme kabiliyeti hem de kalbe yansıyan ilâhî ilim olduğunu söylemiştir. İmam Gazzâlî bu meyânda "فَفَهَّمْنَاهَا سُلَيْمَانَ"[702] ayetine de dikkat çekerek Hz. Süleyman'a (a.s.) açılan ilmin de özellikle "fehm" diye isimlendirildiğine vurgu yapmaktadır. Müellif ayrıca Ebu'd-Derdâ'nın "Mümin ince bir perde arkasından Allah'ın nûruyla nazar eden kimsedir. Allah'a yemin olsun ki O, hakkı (böyle müminlerin) kalplerine atar ve bu onların kalplerinden lisânlarına süzülür." sözlerini, bazı selef ulemâsının ise "Müminin zannı kehânettir." dediğini aktarmaktadır.[703]

2.1.5.2. Hicr 15/75

Hicr sûresinde geçen, "إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِلْمُتَوَسِّمِينَ : *Elbette bunda derin kavrayış sâhipleri için ayetler (işâret ve alâmetler) vardır.*"[704] ayetindeki "مُتَوَسِّمِينَ" kelimesinin "متفرّسين" anlamında olduğu, yani ibret alanlar, incelikleri kavrayanlar, dış görünüme bakıp derin anlamlar çıkarabilenler, bir şeye nazar edip onun hakikatini görenler ve tefekkür edenler gibi anlamlar taşıdığı ifâde edilmiştir.[705] Nitekim Hz. Peygamber'in (s.a.s.) "إِتَّقُوا فِرَاسَةَ المُؤمِنِ فَإِنَّ المُؤمِنَ يَنْظُرُ بِنُورِاللهِ : *Müminin firâsetinden korkunuz çünkü*

699 Bakara 2/269: "*(Allah) Hikmeti dilediğine verir. Hikmet verilmiş olan kimseye, birçok hayır verilmiştir.*"
700 Bkz. Ebû Tâlib el-Mekkî, *Kûtu'l-Kulûb,* I, 207; Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-Müfessirûn,* II, 276.
701 Bkz. Taberî, *Câmi'u'l-Beyân,* V, 576-580.
702 Enbiyâ 21/79.
703 Gazzâlî, *İhyâ,* III, 24.
704 Hicr, 15/75.
705 Taberî, Câmi'u'l-Beyân, XVII, 121; Tüsterî, *Tefsîr,* s. 88; İbn Ebî Hâtim, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'Azîm,* VII, 2270; Mâverdî, *en-Nüket,* III, 167; Beydâvî, *Envâru't-Tenzîl,* III, 215.

mümin Allah'ın nûruyla bakar." buyurduğu ve bu ayeti okuduğu rivayet edilmektedir.[706] Dolayısıyla bu ayet, firâset kavramıyla ilgisi münâsebetiyle evliyânın kerâmet eseri olarak bazı şeylerin iç yüzüne vukûfiyetleri açısından da yorumlanmıştır.

Sehl et-Tüsterî'ye (v. 283/897) göre Hz. Ömer'in yüzlerce kilometre uzaktaki Sâriye adlı komutanına "يَا سَارِيَةُ الْجَبَلَ الْجَبَلَ : *Ey Sâriye dağa doğru, dağa doğru!*" diye seslenmesi firâset kapsamındadır.[707] Aynı zamanda Hz. Ömer'in kerâmetlerinden sayılan bu olay, komutan olarak görevlendirdiği Sâriye b. el-Husayn'a cuma hutbesi esnâsında minberdeyken seslenmesiyle vukû bulmuş; Hz. Ali bu sesleni̇şin tarih ve zamanını kaydetmiştir. Daha sonra ordunun gazveden geri dönmekte olduğu haberini getiren elçi, mezkûr günün öğlen saatlerinde bu şekilde bir ses işitildiği ve tam hezimete uğramak üzereyken dağları arkasına alan ordunun zafer elde ettiğini doğrulamıştır. [708]

Kuşeyrî (v. 465/1073) firâsetin, Allah'ın gizli hakikatlere evliyâsını muttali kılmasıyla ilgili olduğuna dikkat çekmektedir ki bu bilgiler onların dışındakiler için gizlidir. Bununla birlikte firâset sâhibi olanların da her zaman her şeyin iç yüzüne vâkıf olmaları şart değildir. Buna peygamberler de dâhildir. Örneğin Hz. Peygamber de (s.a.s.) meşhûr "İfk" hâdisesinde Hz. Âişe'ye "Şayet böyle bir şey yaptıysan Allah'a tövbe et." buyurmuş ve işin iç yüzüne ayetler nâzil oluncaya kadar net bir şekilde muttali olamamıştır. Hz. İbrâhim (a.s.) ve Hz. Lût'un (a.s.) insan sûretinde gelen meleklerin melek olduğunu bilememesi de bu cümledendir.[709]

2.1.5.3. Ankebût 29/69

Ankebût sûresinde geçen "وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا وَإِنَّ اللّٰهَ لَمَعَ الْمُحْسِنِينَ : *Bizim uğurumuzda mücâhede edenlere gelince; elbette biz onlara yollarımızı gösteririz ve şüphesiz ki Allah muhsinlerle beraberdir.*"[710] ayetindeki "*onlara yollarımızı gösteririz*" cümlesi, bazı müfessirlere göre bildikleriyle amel eden kimselere Allah tarafından bilmediklerinin de öğretileceğini ifâde etmektedir.[711] Sûfîler bu ayeti ilim-amel, tövbe-ihlâs, sünnet-cennet, zevâhir-esrar, mücâhede-müşâhede gibi ilki ikincisine götüren ikili kavramlarla açıklamıştır. Örneğin Fudayl b. İyaz (v. 187/803) bu ayeti, "*Kim ilim talebi üzere mücâhede ederse, ona amel yollarını gösteririz.*" diyerek tefsir etmiştir. Cüneyd el-Bağdâdî, "*Tövbeye çalışanlara ihlâs yollarını gösteririz.*" izahını

706 Tüsterî, *Tefsîr,* s. 88; İbn Ebî Hâtim, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'Azîm,* VII, 2270; Mâverdî, *en-Nüket,* III, 167. (Hadîs rivayeti için bkz. Buhârî, *et-Târîhu'l-Kebîr,* Dâiretü'l-Maârifi'l-Osmanî, Haydarâbad tsz., VII, 354; Tirmizî, "Tefsîru'l-Kur'ân", 16; Taberânî, *Mu'cemü'l-Kebîr,* VIII, 102; Müttakî el-Hindî, *Kenzü'l-Ummâl*, XI, 88, 97.)
707 Tüsterî, *Tefsîr,* s. 89.
708 Bkz. Râzî, *Mefâtîh,* XII, 433.
709 Kuşeyrî, *Letâif,* II, 277.
710 Ankebut, 29/69.
711 Mâverdî, *en-Nüket*, IV, 295.

yapmıştır.[712] Tüsterî ayeti, *"Kim sünnetin ikamesi için çabalarsa biz de ona cennetin yollarını gösteririz."*[713] şeklinde yorumlamıştır. Kuşeyrî ise bu ayeti "*Zevâhirini mücâhede ile tezyin edenlerin, sırları müşâhede ile güzelleşir. Dışı vazife ile meşgul olan kimseleri, o letâifin sırlarına eriştiririz."*[714] sözleriyle tefsir etmiştir.

2.1.5.4. Muhammed 47/23-24

Muhammed sûresinde "أُولَئِكَ الَّذِينَ لَعَنَهُمُ اللَّهُ فَأَصَمَّهُمْ وَأَعْمَى أَبْصَارَهُمْ أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ أَمْ عَلَى قُلُوبٍ أَقْفَالُهَا"[715] buyrulmaktadır. Ayette, Kur'ân'ı düşünüp anlamaya çalışmayanların kalplerinin âdeta kilitli olduğu belirtilmektedir. Kalpleri kilitli olanlar ise Allah'ın lânetlediği, mânen sağırlaştırıp körleştirdiği kimselerdir. Lânetlenen kimselerin mânevî gözleri ve kulakları, yani idrâkleri âdeta kapandığına veya kapatıldığına göre takvâlı, ihlâslı ve sâlih amel sâhibi bazı kimselere de diğer insanlarınkinden farklı mânevî bir algılama kabiliyetinin verilmesi pekâlâ mümkündür.

Ayette lânetlenenler olarak bahsedilenler münâfıklardır.[716] Kalplerdeki kilitlerden maksat günahların çokluğu, nefsânî arzu ve isteklere uymak, dünya sevgisi, uzun gaflet, şiddetli hırs, rahat düşkünlüğü, övülmeyi sevmek, aykırı davranışlar, hıyanetler ve diğer birçok hata yüzünden kalbin mânen paslanmasıdır. Allah kalplerdeki bu pası, kulun sadâkatle tövbe etmesi sonucu giderirse kalpteki kilitler açılmış olur. Bu durumda o kişiye gayp âlemlerinden faydalı ve feyizli bilgiler akar.[717]

Ebû Nasr Abdullah es-Serrâc (v. 378/988) yukarıda zikredilen ayetlerle ilgili, "Tövbe ile kalbin pası silinince kalpteki mânevî kilitler açılır, oraya gayptan nurlar doğar ve o kimse kalbinden taşan hikmetleri söyler. Allah, Resûlullah'a (s.a.s.) uyarak içini ve dışını temizleyip bildikleriyle amel edenleri, bilmedikleri ilme de muttali kılar. Bu ilim ise *işâret* ilmidir." açıklamasını yapmıştır.[718] Ebû Tâlib el-Mekkî (v. 386/997) melek ilhâmının azaldığı kalpte şeytanın ilka ettiği vesveselerin çoğaldığını belirtmiştir.[719] Râgıb el-İsfahânî (v. V./XI. yüzyılın ilk çeyreği) ise "Sapıklık mânevî kalp pasına, pas kasâvete, kasâvet de kalbin mühürlenip kilitlenmesine sebep olduğu gibi; tembellik gabâvetin, gabâvet utanmazlığın, utanmazlık ise bâtıla dalmanın sebebidir." açıklamasını yapmaktadır.[720]

---

712 Bkz. İbn Acîbe, *el-Bahru'l-Medîd,* IV, 321.
713 Bursevî, *Rûhu'l-Beyan,* VI, 497.
714 Kuşeyrî, *Letâif,* III, 106; Bursevî, *Rûhu'l-Beyan,* VI, 497.
715 Muhammed 47/23-24: "*İşte bunlar; Allah onları lanetlemiş, böylece (kulaklarını) sağırlaştırmış ve basiret (göz)lerini de kör etmiştir. Öyle olmasaydı, Kur'ân'ı iyiden iyiye düşünmeleri gerekmez miydi? Yoksa kalplerinin üzerinde üst üste kilitler mi var?*"
716 Bkz. Taberî, *Câmi'u'l-Beyân,* XXII, 179; Râzî, *Mefâtîh,* XXVIII, 55-56.
717 Bkz. Şerbâsî, *Tefsîr Ekolleri,* s. 132.
718 Serrâc, *el-Lüma'*, s.147-148.
719 Bkz. Ebû Tâlib el-Mekkî, *Kûtu'l-Kulûb,* I, 158.
720 Râgıb el-İsfahânî, *ez-Zerîa İlâ Mekârîmi'ş-Şeria,* thk. Ebû Zeyd el-Acemî, Kahire: Dâru's-Selam, 2007, s. 126.

2.1.5.5. A‘râf 7/198

A‘râf sûresinde “وَإِنْ تَدْعُوهُمْ إِلَى الْهُدى لا يَسْمَعُوا وَتَراهُمْ يَنْظُرُونَ إِلَيْكَ وَهُمْ لا يُبْصِرُونَ : *Eğer onları hidayete çağırırsanız işitmezler. Sen onların sana baktıklarını görürsün, hâlbuki onlar görmezler.”*[721] buyrulmaktadır. Burada, bakan ama göremeyen diye tavsif edilenler; ayetin siyak ve sibâkına göre hükmeden kimi müfessirlere göre putlar,[722] seleften gelen farklı rivayetlere dayanan kimi müfessirlere göreyse müşrikler ve kâfirlerdir.[723] Ayette putlar kastediliyor olsa bile mesajın asıl muhâtabının müşrikler olduğu ve putların şahsında onların tahkîr edildiği anlaşılmaktadır.[724] Dolayısıyla burada kesin bir şekilde bildirilen husus, bakmak ile görmenin ayrı şeyler olduğudur.

Tüsterî’ye göre bakıp da göremeyenler; Allah’ın envârıyla ve kurbiyetiyle tezyîn etmediği kalplerdir. Böyle bir kalp, hakikatleri idrâk ve karşısındaki şahsiyetin (Hz. Peygamber’in) mânevî büyüklüğünü görebilmek açısından kördür.[725] Kezâ Kuşeyrî, onların gözleriyle gördüklerini ancak kalp basîretleri olmadığı için gördükleri şeyleri keşfedip anlayamadıklarını belirtmektedir.[726] İbn Acîbe’ye göre eğer ayetin putlardan bahsettiğini düşünürsek “يَنْظُرُون : *bakarlar*” ifâdesi mecâzî, “لا يُبْصِرُونَ : *görmezler*” ifâdesi hakîki olur; çünkü gözü olan putlar zâhiren baktıkları hâlde hakikatte görememektedir. Ayetin müşriklerden bahsettiğini düşündüğümüzde ise “يَنْظُرُون” hakîki, “لا يُبْصِرُونَ” ise mecâzî olacaktır. Nitekim gerçek birer gözü olan müşrikler ise Hz. Peygamber’i (s.a.s.) sûreten gördükleri hâlde onun mânevî şahsiyetini ve nübüvvet nurunu görememektedir.[727]

Bu ayetten yola çıkılarak kâfirlerin ve müşriklerin Kur’ân’ı işittikleri ve istinsâh edilen ayetleri gördükleri hâlde, onun hidayet bahşeden hakikatini işitemedikleri ve ondaki mânevî nuru göremedikleri söylenebilir. Buna karşın müminler söz konusu hakikati ve nuru işitip görmektedir ancak onların da idrâk ettiği anlam derinliği birbirlerinden farklı olacaktır. Örneğin Hz. Peygamber’in (s.a.s.) Kur’ân’ın herhangi bir ayetinden anlayıp hissettiği mânâ enginliği ile sahâbenin veya sonraki asırlarda gelen müminlerin anlayış derecelerinin aynı olduğunu söylemek mümkün değildir.

721 A’râf, 7/198.
722 Bkz. Ebu’l-Hasan Ali b. Ahmed el-Vâhidî, *el-Vasît fî Tefsîri’l-Kur’âni’l-Mecîd,* Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1994, II, 436; Taberî, *Câmi‘u’l-Beyân,* XIII, 325; Beğavî, *Me‘âlimu’t-Tenzîl,* II, 260; Nesefî, *Medârikü’t-Tenzîl,* I, 626; İbn ‘Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-Tenvîr,* IX, 225.
723 Bkz. Taberî, *Câmi‘u’l-Beyân,* XIII, 325; Se‘âlibî, *el-Cevâhiru’l-Hisân*, III, 105; Ebu’l-Hasen Alâüddin Alî b. Muhammed el-Hâzin, *Lübâbü’t-Te’vîl fî Meâni’t-Tenzîl,* Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1994, II, 283; Kâsımî, *Mehâsin,* V, 241; Sa‘dî, *Teysîr,* s. 312.
724 Se‘âlibî, *el-Cevâhir,* III, 105.
725 Tüsterî, *Tefsîr,* s. 70.
726 Kuşeyrî, *Letâif,* I, 597.
727 İbn Acîbe, *el-Bahru’l-Medîd,* II, 296.

2.1.5.6. Vâkıa 56/77-79

Vâkıa sûresinde “إِنَّهُ لَقُرْآنٌ كَرِيمٌ فِي كِتَابٍ مَكْنُونٍ لَا يَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ : *Muhakkak ki o, değerli (kerîm olan) Kur’ân’dır. Korunmuş (meknûn) bir Kitaptadır. O’na ancak tertemiz (mutahhar) olanlar dokunabilir.*”[728] buyrulmaktadır. Ayetlerde bahsedilen korunmuş kitabın Allah’ın indinde, semâda veya levh-i mahfûzda olduğu belirtilmektedir. Ona dokunabilen arınmış kimseler ise nefis sâhibi olmadıkları için günah işlemeyen melekler ve ismet sıfatına mazhar oldukları için günahlardan korunan peygamberlerdir.[729]

Ayette geçen “dokunma” fiilinin ne anlama geldiği ve haricî bir dokunmayı mı mânevî bir müdahaleyi mi ifâde ettiği konusunda ihtilâf edilmiştir. Bazı müfessirler “*O’na ancak tertemiz (mutahhar) olanlar dokunabilir*” ayetini, mutahhar olan peygamber Hz. Muhammed’e (s.a.s.), ancak mutahhar olan melek Cebrâil (a.s.) tarafından vahiy getirileceği şeklinde izah etmiştir. Bazıları ise bu ifâdeden mushafa abdestsiz dokunulamayacağı hükmünü çıkarmıştır.[730]

Ehl-i tasavvufun bir kısmı, ayetteki “الْمُطَهَّرُون” ifâdesini, “sırlarını Allah’ın dışındaki her şeyden temizleyen kişiler” olarak yorumlamıştır. Bu durumda ayetin tefsiri, “ancak sırlarını yaratılmış olan mahlûkattan arındıran kimseler Kur’ân’ın inceliklerini fehmedebilir” şeklinde olacaktır.[731] Dolayısıyla buradaki “dokunma” el ile dokunmak değil Kur’ân’ın esrârını kavramaktır. Buna bağlı olarak “مَكْنُون” korunmuş ve örtülü olan *Kitab*’ın esrârı, ancak hakîki tahâret sâhibi olan ehl-i keşfe açılacaktır.[732] Zünnûn el-Mısrî’nin (v. 245/859) “Allah, battal kalplere Kur’ân’ın meknûn hikmetlerini haram kılmıştır.”[733] şeklindeki açıklaması da bu hususta yapılmış olan bir vurgudur.

2.1.5.7. Ankebût 29/49

Ankebût sûresinde “بَلْ هُوَ آيَاتٌ بَيِّنَاتٌ فِي صُدُورِ الَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ وَمَا يَجْحَدُ بِآيَاتِنَا إِلَّا الظَّالِمُونَ : *Doğrusu bu Kur’ân, kendilerine ilim verilmiş kimselerin sînelerinde yer eden apaçık ayetlerdir. Bizim ayetlerimizi zalimlerden başkası inkâr etmez.*”[734] buyrulmaktadır. Ayette “kendilerine ilim verilmiş kimseler” diye bahsedilenler, kimilerine göre ehl-i kitap, kimilerine göreyse müminlerdir.[735] Bu ayet ulemânın faziletine de vurgu yapmaktadır.[736]

728 Vâkıa 56/77-79.
729 Bkz. Taberî, *Câmi‘u’l-Beyân,* XXIII, 149-151; Kurtubî, *el-Câmi‘,* XVII, 225; Beydâvî, *Envâru’t-Tenzîl,* V, 183; Nesefî, *Medârik,* III, 429; İbn Acîbe, *el-Bahru’l-Medîd,* VII, 301; Âlûsî, *Rûhu’l-Me‘ânî,* XIV, 153.
730 Bkz. Kurtubî, *el-Câmi‘,* XVII, 225-226; Beydâvî, *Envâru’t-Tenzîl,* V, 183; Nesefî, *Medârik,* III, 429; İbn Acîbe, *el-Bahru’l-Medîd,* VII, 301.
731 Kuşeyrî, *Letâif,* III, 526.
732 Nahcivânî, *el-Fevâtih*, II, 384.
733 Zerkeşî, *el-Burhân,* I, 7.
734 Ankebût 29/49.
735 Bkz. Taberî, *Câmi‘u’l-Beyân,* XX, 52; Sa‘lebî, *el-Keşf,* VII, 286; Süyûtî, *ed-Dürrü’l-Mensûr*, VI, 471.
736 Ebû Tâlib el-Mekkî, *Kûtu’l-Kulûb,* I, 211.

Burada dikkat çekici husus, ayette bahsi geçen ilmin Allah tarafından verildiğinin belirtilmesidir. Kuşeyrî'ye göre marifetullahta terakkî eden âlimlerin havas kısmının kalpleri gayp hazineleridir. O hazinelerde, Allah'ın hak olduğunun burhanları, O'nun sırlarının apaçık ayetleri, tevhîdin delilleri, rubûbiyyetin şâhitleri emânet olarak bulunmaktadır. Hakikatin kanunu onların kalplerindedir. Nasıl ki inci sadeften, Güneş burçlardan, bal arıdan talep edilir; aynı şekilde marifet de havassın kalplerinden istenmelidir.[737]

2.1.5.8. Âl-i İmrân 3/7

Âl-i İmrân sûresinde geçen "هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ : *O, sana Kitab'ı indirendir. Onun (Kur'ân'ın) bazı ayetleri muhkemdir ki onlar kitabın anasıdır; diğerleri ise müteşâbihtir. Kalplerinde eğrilik olanlar, fitne çıkarmak ve onun olmadık yorumlarını yapmak için müteşâbih ayetlerinin ardına düşerler. Oysa onun te'vîlini ancak Allah bilir. İlimde derinleşen kimseler ise 'Ona inandık, hepsi Rabbimiz katındandır.' derler. (Bu inceliği) ancak akıl sâhipleri düşünüp anlar.*" [738] ayetindeki "الرَّاسِخُونَ" lafzı konu başlığımız açısından önem arz etmektedir. *İlimde derinleşenler, ilimde kökleşenler, ilimde ileri seviyeye ulaşanlar* gibi anlamlar ifâde eden bu kelime, bazı kimselerin Kur'ânî anlayış düzeyinin sâir kimselere nisbeten daha yüksek olacağını net bir şekilde beyân etmektedir.

Hz. Ali'nin bu kimseleri, birtakım mugayyebâta mazhar olan kişiler şeklinde tarif ettiği nakledilmiştir. Yüce Allah sonsuz ilim hazînesinden, gaybî olan bazı sırları hediye ederek onları şereflendirdiği zaman, onlar: "*Ona inandık, hepsi Rabbimiz katındandır.*" derler. Allah bu tavırlarından dolayı onları mükâfatlandırır ve onları ilimde râsih kılarak yüksek ilmî dereceler verir.[739]

İbn Abbâs ise "râsih" olan kimseleri, "halkın fehmetmeyi kaldıramayacağı ilimlerde derinleşenler" şeklinde tarif etmiş,[740] kendisinin de Kur'ân'ın te'vîlini bilen râsihlerden olduğunu söylemiştir.[741] Kezâ onun tefsiri dörde ayırdığı bilinmektedir. Bir kısım tefsir sarîh şer'î hükümlerden bahseder ki bunu herkes anlayabilir. Bir kısmını kavramak ancak Arap dilinin inceliklerini bilmekle mümkün olur. İlimde râsih olanlar çok daha derin bir kavrayışla tefsir yapabilir. Tefsirin bir kısmı ise Allah'tan başka kimsenin bilemeyeceği türdendir.[742]

---

737 Kuşeyrî, *Letâif,* III, 100-101.
738 Âl-i İmrân 3/7.
739 Tüsterî, *Tefsîr,* s. 46.
740 Gazzâlî, *İhyâ,* IV, 98.
741 İbn Kesîr, *Tefsîr,* II, 11; Âlûsî, *Rûhu'l-Me'ânî,* II, 82.
742 Zerkeşî, *el-Burhan,* II, 164; Râzî, *Mefâtîh,* VII, 147; İbn Kesîr, *Tefsîr,* II, 10; Süyûtî, *el-İtkan,* IV, 216-217.

İmam Mâlik'e (v. 179/795) göre "râsih" olan kimse dört şeyle bu mertebeyi kazanmış olabilir. Allah'a karşı takvâ, halka karşı tevâzu, dünyaya karşı zühd ve nefse karşı mücâhede.[743] Fahruddin er-Râzî (v. 606/1209) ise râsih olan kimsenin, Allah'ın zâtını ve sıfatlarını yakînî ve kat'î delillerle tanıyıp bilen kişi olduğunu belirtmiştir.[744] Mutasavvıflar genel olarak böyle kimseleri ledünnî ilme mazhar ârifler olarak tanımlamıştır. Bu ârifler indallah müeyyed kimselerdir; fenâ fillah makamına eren ve marifetullahta rüsûhiyete mazhar olan muhakkiklerdir. Onlara verilen ilim ise çalışmaya bağlı olan ve beşerî kuvvelerle kazanılacak bir ilim değildir.[745]

2.1.5.9. Fussilet 41/53

Fussilet sûresinde geçen "سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْآفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ : *Onun hak olduğu meydana çıkıncaya kadar, varlığımızın belgelerini onlara hem dış dünyada hem de kendi içlerinde göstereceğiz. Rabbinin her şeye şahit olması yetmez mi?*"[746] ayeti sûfîlerin yoğun ilgi gösterdiği ayetlerden biridir. Klasik tefsirlerde "فِي الْآفَاقِ" ile gerek Hz. Peygamber (s.a.s.) zamanında gerekse ondan sonraki dönemde şarktan garba pek çok beldenin İslâm eliyle fethinin, "وَفِي أَنْفُسِهِمْ" ile Mekke'nin ve çevresinin fethinin kastedildiği belirtilmiştir.[747] Kezâ "فِي الْآفَاقِ" ile genel anlamda geçmiş ümmetlerin başlarına gelen helâketlerin, Ay'ın ikiye yarılması gibi kevnî mucizelerin, dış dünyada cereyan eden ilâhî ayetlerin kastedildiği söylenmiştir. Buna mukabil "وَفِي أَنْفُسِهِمْ" ile özelde Kureyşlilerin uyarıldığı acı âkıbet, yine özelde insanın toprak, nutfe ve alakadan yaratılmasıyla tezahür eden enfüsî ayetler, ayrıca insanın iç dünyasında cereyan eden ilâhî tasarrufâtın kastedildiği vurgulanmıştır.[748]

İbnü'l-'Arabî'ye göre münezzel olan her ayetin biri âfâkî diğeri enfüsî olmak üzere iki vechinin olduğunu bildirmektedir.[749] İbn Acîbe ise bu ayetin, iman makamındaki istidlâl makamına ve ihsân makamındaki ayân makamına şümûlünün olduğunu belirtmiştir.[750]

Tasavvufî tefsirde Kur'ân'ın âfâkî mânâsı insanın nefsine tatbik edilmiş; Kur'ân kıssalarındaki kahramanlar, insan rûhunun kuvvelerinde aranmıştır. Ateş'e göre bu hususta

743 Ebû Saîd el-Hâdimî, *el-Berîkatü'l-Mahmûdiyye fî Şerhi't-Tarîkati'l-Muhammediyye,* y.y.: Matbaatu'l-Halebî, 1932, I, 277.

744 Râzî, *Mefâtîh,* VII, 147.

745 Bkz. Tüsterî, *Tefsîr,* s. 46; Kuşeyrî, *Letâif,* I, 220-221; Nahcivânî, *el-Fevâtih*, I, 99; İbn Acîbe, *el-Bahru'l-Medîd*, I, 326; Şihabüddin Mahmud b. Abdullah el-Âlûsî, *Rûhu'l-Me'ânî fî Tefsîri'l-Kur'âni'l-Azîm ve's-Seb'u'l-Mesânî,* thk. Ali Abdülbari Atıyye, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1993, II, 84-85.

746 Fussilet, 41/53.

747 Bkz. Mâverdî, *en-Nüket,* V, 189; Zemahşerî, *Keşşâf,* IV, 207; Beydâvî, *Envâru't-Tenzîl*, V, 75; Nesefî, *Medârik,* III, 243.

748 Bkz. Mâverdî, *en-Nüket,* V, 189; Beydâvî, *Envâru't-Tenzîl*, V, 75; Hâzin, *Lübâbü't-Te'vîl,* IV, 92.

749 İbnü'l-'Arabî, *Fütûhât,* Daru'l-Fikr, I, 629-630; Şa'ranî, *el-Yevâkît,* s. 31-33; Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-Müfessirûn,* II, 275.

750 İbn Acîbe, *el-Bahru'l-Medîd,* V, 190.

tasavvuf ehlinin en önemli dayanağı, üzerinde durmaya çalıştığımız ayettir. Onlara göre Kur'ân'da anlatılan kıssalar varlık âleminde cereyan etmiştir ancak bunların benzerleri insanın iç dünyasında da cereyan etmektedir. Bu nedenle insanın vücûdu arza, rûhu semâya, kalbi dağa; bazen cennete, kalpteki bilgiler cennet meyvelerine, kalbe gelen feyiz ve ilham gökten inen yağmura, nefis ise karaya benzetilmektedir.[751]

Örneğin Meybudî insanın hem maddî hem de mânevî yönünü kâinat ile mukayeseyle insanın âlem-i sağîr, kâinatın âlem-i kebîr olduğunu izah etmektedir. İnsanın cesedi umûmî olarak zemine, kemikleri dağlara, beyni madenlere, karnı denizlere, bağırsakları ve damarları nehirlere, eti toprağa, saçları bitkilere ve ormanlara, yüzü sulak araziye, sırtı çorak araziye, ön tarafı doğuya, arka tarafı batıya, sağı güneye, solu kuzeye, nefesi rüzgara, sesi gök gürlemesine, gülümsemesi nura ve aydınlığa, gam ve kederi karanlığa, ağlaması yağmura, çocukluk günleri ilkbahar mevsimine, gençlik günleri yaz mevsimine, olgunluk zamanı sonbahara, ihtiyarlık zamanı ise kışa benzemektedir. Gökyüzünde seyyare denilen yedi yıldız (kevkeb) olduğu gibi insan cesedinde de görme, işitme, tat alma, koklama, dokunma, konuşma ve idrâk etme olmak üzere yedi kuvve vardır. Bunların merkezi kalptir. Kalp düzelirse bu duyular da düzelir. "İyi bilin ki vücutta bir et parçası vardır. O düzelirse vücut düzelir, o bozulursa bütün vücut bozulur. Dikkat edin! İşte o kalptir."[752] hadîsi buna işârettir.[753]

Bu çerçevede her insanın küçük bir âlem olduğunu ve ayette geçen "فِي أَنْفُسِهِمْ" ifâdesinin bu küçük âleme işâret ettiğini söylemek mümkündür.[754] Âfakta gösterilen ayetlerin avâm, enfüste gösterilen ayetlerin ise havas için olduğu söylenmiştir. Bu itibârla her tâife marifetullahı kendi makamına ve derecesine göre elde edecektir.[755] Çeşitli eserlerde Hz. Peygamber'e (s.a.s.),[756] Hz. Ali'ye[757] ve Yahya b. Muâz gibi diğer bazı zâtlara nisbet edilerek nakledilen[758] "مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ فَقَدْ عَرَفَ رَبَّهُ : *Kendini bilen Rabbini bilir.*" ifâdesi de yine yukarıdaki ayet sadedinde enfüsî mârifetin önemini vurgulamaktadır; çünkü insana en yakın olan yine kendisidir. Kendini tanımadan Rabbini tanıması ise mümkün değildir. Ayrıca insanın kendini tanımasından kasıt, maddesini ve cismini tanıması değil; mânevî ve derûnî boyutlarını keşfederek kendi hakikatinin idrâkine varmasıdır.[759]

Rivayet olunur ki Hz. Dâvud'a (a.s.) "Nefsini bil ki beni bilesin!" diye vahyedilmiştir. O, "Ey Rabbim, kendi nefsimi ve seni nasıl bileceğim?" diye niyâz edince, "Kendindeki zilleti, âcizliği, zayıflığı ve fâniliği idrâk et ki benim izzetimi, kudretimi, kuvvetimi

751 Ateş, *İşârî Tefsir Okulu,* s. 309.
752 Buhârî, "İman", 39; Müslim, "Müsâkat", 107; İbn Mâce, "Fiten", 14.
753 Yıldız, Yıldız, Meybudi'nin Tefsirinde Tasavvuf, Bursa: Sır Yay., 2012, s. 105-106.
754 Bursevî, *Rûhu'l-Beyân,* VIII, 821.
755 Bursevî, *Rûhu'l-Beyân,* VI, 157.
756 Bkz. Gazzâlî, *Kimyâü's-Saâde,* y.y.: tsz., s. 124; Bursevî, *Rûhu'l-Beyân,* IX, 113.
757 Bkz. Bursevî, *Rûhu'l-Beyân,* VI, 325.
758 Bkz. İbn Acîbe, *el-Bahru'l-Medîd,* V, 472.
759 Gazzâlî, *Kimyâü's-Saâde,* s. 124.

ve bekamı da idrâk edebilesin." cevabı verilmiştir.[760] Bu bakımdan insan zıddiyet noktasında da Allah'ın isimlerini ve sıfatlarını gösteren bir ayna hükmündedir. Bursevî'nin ifâdesiyle, kişi kendi mir'âtiyetini (aynalık özelliğini) bilince o aynada tecellî edenin Rabbi olduğunu bilecektir. Bu da doğrudan "سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْآفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ" ayetinde ifâdesini bulan bir hakikattir.[761] Neticede kendi cisminde ve mânevî dünyasında Rabbinin isim ve sıfatlarını müşâhede edebilen muhâtap, marifetullahta kat ettiği mesafeyle doğru orantılı bir şekilde, ayetlerin kendi iç dünyasına hitap eden anlamlarına da intikal edebilecektir.

Yukarda yer verilen bakış açısıyla her ayet, muhâtap kitlenin tümüne verdiği genel "âfâkî" mesajın dışında; bir de her ferdin kendi iç âleminde zevk edip duyacağı birer özel "enfüsî" mesaj içermektedir. Bu noktada Kur'ân'a muhâtap olan her müminin kalbinde ve zihninde kendine mahsus birer Kur'ân tasavvurunun oluştuğu da unutulmamalıdır. Her mümin, âdeta zihninde yer eden kendi Kur'ân'ıyla özel bir bağlantı kurma hâlini deneyimlemektedir. Dolayısıyla Kur'ân'dan bahseden herkes, inanç açısından onun genel tanımında ittifak etse bile, kendi algı dünyasında ve iç âleminde yer etmiş Kur'ân'dan söz etmektedir. O hâlde mâneviyâtta ilerleyen müttakî müminlerin ve Kur'ân'a sâdık birer dost olan sâlih kimselerin bu açıdan farklı olmaları kaçınılmaz görünmektedir. Bu da lafzî/sarîh anlamın yanı sıra daha farklı anlamların da fehmedilmesini mümkün kılmaktadır.

2.1.6. Mecâzî İfâde ve Benzetmeler/Müteşâbih Ayetler

Kur'ân'da yer alan bazı mecâzî ifâdeler, yapılan birtakım teşbihler ve bunun ötesinde geniş anlamda müteşâbih ayetler işârî yorumlara büyük ölçüde imkân vermektedir. Nitekim bunların sadece filolojik bilgilerle ve klasik tefsir müktesebâtıyla izahının pek mümkün olmadığı görülmektedir. Bunun dolaylı bir teyidi olarak Nurullah Denizer'in yaptığı tespite göre sûfîlerin bâtın ilmiyle elde ettikleri mânâlar daha ziyâde müteşâbih ayetlerde yoğunlaşmakta ve işârî tefsir de bu alanda daha fazla görülmektedir.[762] Bu başlık altında, bahsi geçen ayetlerden bazı örnekler zikredilecek; bunların nasıl yorumlandığına bakılacaktır. Yine müteşâbihat arasında sayılan mukatta'a harfleri bunun hemen akabinde ayrı bir başlık altında incelenecektir.

2.1.6.1. İbrâhim 14/24-26

Bu ayetlerde güzel sözün güzel bir ağaca, habîs sözün ise habîs bir ağaca benzetilmesi, geniş bir yorum yelpazesine imkân sunan mecâzî anlatımlara en güzel

760 el-Hâzin, *Lübâbü't-Te'vîl*, I, 83.
761 Bursevî, *Rûhu'l-Beyân,* IX, 158.
762 Bkz. Denizer, *Kur'ân'ın Sûfî Yorumu-Bursevî Örneği,* s. 28-29.

örneklerden biridir.[763] Söz konusu ayetler şöyledir: "أَلَمْ تَرَ كَيْفَ ضَرَبَ اللّٰهُ مَثَلاً كَلِمَةً طَيِّبَةً كَشَجَرَةٍ طَيِّبَةٍ أَصْلُهَا ثَابِتٌ وَفَرْعُهَا فِي السَّمَاءِ تُؤْتِي أُكُلَهَا كُلَّ حِينٍ بِإِذْنِ رَبِّهَا وَيَضْرِبُ اللّٰهُ الْأَمْثَالَ لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ وَمَثَلُ كَلِمَةٍ خَبِيثَةٍ كَشَجَرَةٍ خَبِيثَةٍ اجْتُثَّتْ مِنْ فَوْقِ الْأَرْضِ مَا لَهَا مِنْ قَرَارٍ : *Allah'ın, hoş bir sözü; kökü sağlam, dalları göğe doğru uzanmış, Rabbinin izniyle her zaman meyve veren hoş bir ağaca benzeterek nasıl misâl verdiğini görmüyor musun? İnsanlar ibret alsın diye Allah onlara misâl gösteriyor. Kötü (murdar) söz ise kötü bir ağaç gibidir. Onun kökü yerin üstünden koparılmış, kararı (yerinde durma, tutunma imkânı) kalmamıştır.*"[764]

İmam Cafer es-Sâdık'a isnat edilen bir yorumda "كَلِمَةً طَيِّبَةً كَشَجَرَةٍ طَيِّبَةٍ" ifâdesi, "Allah hoş kelimeyi; kökü kalplerde, dalları meveddet semâsında bulunan hoş bir ağaç olarak tavsif ediyor. Bu ağacın aslı iman, başı akıl, dalları korku, yaprakları ilim, meyveleri cennet, halâveti de muhabbettir." şeklinde izah edilmiştir. Misâlin devamını teşkil eden "وَمَثَلُ كَلِمَةٍ خَبِيثَةٍ كَشَجَرَةٍ خَبِيثَةٍ" ifâdesi ise Ebû Abdurrahman es-Sülemî'nin (v. 412/1021) *Hakâiku't-Tefsîr*'inde yine İmam Cafer'e izâfe edilen, "Habis ağaç şehvetlerdir. Bu ağacın yeri nefisler, suyu emel, yaprakları tembellik, meyveleri günahlar, sonucu ise ateştir."[765] rivayeti ile açıklanmaktadır.

Tüsterî, İbn Abbas'tan rivayetle Hz. Peygamber'in (s.a.s.) tayyib ağaç hakkında: "Bu mümindir; kökü toprakta, dalları semâdadır" şeklindeki açıklamasını zikrettikten sonra "yani amelleri semâya yükseltilmiş ve makbûl olmuştur" izahını yapar. Nitekim temiz kelime olan ihlâs ve tevhid, güzel olan hurma ağacı gibidir. Müminin makbûl amellerinin kökü tevhiddir. Yeryüzündeki en habîs ağaç ise kökü olmayan hanzale (Ebû Cehil karpuzu veya zakkum) ağacıdır ki, küfür ve nifak tıpkı ona benzer. Ahirette de bir sebâtı ve faydası yoktur.[766]

Taberî (v. 310/922) "كَلِمَةً طَيِّبَةً" ile kastedilen şeyin ne olduğuna dâir "mümindir", "müminin imanıdır", "müminin kendisidir", "kelime-i tevhiddir", "ihlâstır", "kökü ihlâs, dalları Allah korkusu olan bir ağaçtır", "aslı kalpte sâbit olan, semâya yükselerek engellenmeden Allah'a ulaşan bir kelimedir", "güzel bir ağaç gibi olan mümindir" şeklindeki birçok rivayeti nakletmiştir.[767]

Kuşeyrî ayette geçen "شَجَرَةٍ طَيِّبَةٍ" ile marifete ve imana misâl verildiğini söyler. Bu ağacın kökü marifet; dalları, farzları yapmak ve günahları terk etmek olan sâlih ameller; yaprakları kulluğun âdabıyla duruş; çiçekleri güzel ahlak; meyveleri ise Allah'a itaatin tatlılığı ve hizmetin lezzetidir. "كَلِمَة خَبِيثَة" ise küfür kelimesidir. Bunun

763 Bu ayetler hakkında yapılan izahatla ilgili detaylı bir analiz için bkz. Gördük, "Tefsirde Muhteva-Metot İlişkisi Üzerine Kronotipolojik Bir Analiz Denemesi", *Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 13 (2015), s. 1-35.

764 İbrahim 14/24-26.

765 Gördük, *İmam Cafer es-Sâdık,* s. 401.

766 Tüsterî, *Tefsîr*, s. 86-87.

767 Bkz. Taberî, *Câmi'u'l-Beyân,* XVI, 567-569.

"شَجَرَة خَبِيثَة" habîs bir ağaç oluşu şirkin necâsetindendir. Küfür ve şirk, sahîh bir aslı olmadığı için köksüz olan ve yıkılıp giden ağaç gibidir.[768]

İmam Gazzâlî (v. 505/1111) sürekli ibâdetin ve tefsir, hadîs, akaid gibi çeşitli hüccetler ışığında imanı takviye eden ilimlerle meşguliyetin, kalbe ilk telkinle giren iman çekirdeğinin suyu ve terbiyesi olduğunu belirtmektedir. İman çekirdeği böylece filizlenip, neşvünema kazanıp, kökleri sâbit, dalları ise semâya uzanmış sapasağlam ve tayyib bir ağaca tahavvül edebilecektir.[769] Yine *İhyâ*'da tayyib kelimenin benzetildiği ağacın muhabbet ve marifet ağacı olduğunu belirten Gazzâlî, bu ağacın meyvelerinin kalpte, dilde ve diğer organlarda tezâhür edeceğini söylemektedir.[770]

Âlûsî (v. 1270/1854) konuyla ilgili kadîm müktesebâtı özetler nitelikteki açıklamasında, diğer müfessirler gibi 24. ayette verilen "tayyib kelime/ağaç" misâlinin kelime-i tevhîde işâret olduğunu belirtir. Allah bu ağacı ervâh bostanlarına dikmekte; kökünü tevfikle sâbit, dallarını da kurbet semâsına doğru uzanır kılmaktadır. Bu ağacın suyu inayet, gövdesi marifet, dalları muhabbet, yaprakları şevk, koruyucusu ise riayettir. Bu ağaç her zaman ubûdiyyet latîfelerinden ve rubûbiyyet nurlarının irfanından meyveler vermektedir. Bazıları, "temiz kelime" ile kastedilenin; kökü itminanda sâbit, itikâdının sağlamlığı delile dayalı, dalları rûh semâsına uzanan ve Allah'ın ihsân ettiği kolaylık ile her vakit marifet, hikmet ve hakikat meyvelerini veren "arınmış nefis" olduğunu söyler. Habîs ağaç da habîs kelime olan küfre veya habîs nefse işârettir. Âlûsî, İmam Cafer es-Sâdık'a istinâden, "habîs ağaç şehvetler, toprağı nefisler, suyu tûl-i emel, yaprakları tembellik, meyveleri günahlar ve varacağı yer cehennemdir." tefsirini de nakletmektedir.[771]

Bütün bu yorumlar, daha önce belirttiğimiz gibi bazı ayetlerin işârî tefsire geniş bir alan açtığını hatta bir bakıma muharrik olduğunu gösterir niteliktedir. Diğer bir deyişle işarî tefsirle açılan alan yok farz edildiğinde bu gibi ayetlerle ilgili izahların da son derece güdük kalacağı âşikârdır.

2.1.6.2. Nur 24/35

Nur sûresinde yer alan "اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ مَثَلُ نُورِهِ كَمِشْكَاةٍ فِيهَا مِصْبَاحٌ الْمِصْبَاحُ فِي زُجَاجَةٍ الزُّجَاجَةُ كَأَنَّهَا كَوْكَبٌ دُرِّيٌّ يُوقَدُ مِنْ شَجَرَةٍ مُبَارَكَةٍ زَيْتُونَةٍ لَا شَرْقِيَّةٍ وَلَا غَرْبِيَّةٍ يَكَادُ زَيْتُهَا يُضِيءُ وَلَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ نُورٌ عَلَى نُورٍ يَهْدِي اللَّهُ لِنُورِهِ مَنْ يَشَاءُ وَيَضْرِبُ اللَّهُ الْأَمْثَالَ لِلنَّاسِ وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ: *Allah semâvât ve arzın nurudur. O'nun nurunun misâli, içinde kandil/lamba bulunan bir kandil yuvası gibidir. O kandil bir cam içindedir, cam ise sanki inciyi andıran bir yıldızdır. (Bu kandil) doğuya da batıya da âit olmayan mübarek bir zeytin ağacından tutuşturulup*

768 Kuşeyrî, *Letâif,* II, 248-249.
769 Gazzâlî, *İhyâ,* I, 94.
770 Gazzâlî, *İhyâ,* IV, 316, 330.
771 Âlûsî, *Rûhu'l-Me'ânî,* VII, 218.

yakılır. Onun yağı neredeyse kendisine ateş dokunmasa bile parlayıp ışık verir. Nur üstüne nurdur. Allah dilediği kimseyi nuruna kavuşturur. Allah insanlar için misâller veriyor, Allah her şeyi hakkıyla bilmektedir."[772] ayeti de bu meyânda önemli örneklerden biridir.

Mevzubahis ayetin Arapça lafızlarına tekabül eden mânâların ne olduğu biliniyorsa da ayet bütünlüğü içerisinde tam olarak neyin kastedildiği kesin hatlarla belli olmadığı için işârî yorumlara geniş bir alanın açılmış olduğu görülmektedir.[773] Ayetin bu tabiatı gereği işârî yorum niyetiyle yapılmayan birçok açıklamanın da ister istemez bu alana meylettiğinin belirtilmesi gerekmektedir.[774]

Mâverdî'nin (v. 450/1059) tasnifi itibârıyla; "*Allah semâvât ve arzın nurudur*" ifâdesindeki "nur" lafzı İbn Abbâs ve Enes b. Mâlik'e göre "Hâdî", Mücâhid'e göre "Müdebbir", Übey b. Kâ'b'a göre "Ziya" anlamındadır. Dördüncü bir görüşte ise "Münevvir" denilmiştir. Kezâ bir yoruma göre Allah semâvâtı meleklerle, arzı peygamberlerle; diğer izaha göreyse semâvâtı heybetle arzı kudretle tenvir etmiştir. Ayette misâl verilen nur İbn Abbâs'a göre Allah'ın, İbn Şecere'ye göre Hz. Peygamber'in (s.a.s.), Übey b. Kâ'b'a göre müminin, Süfyân'a göreyse Kur'ân'ın nurunu ifâde etmektedir. Bunlar da müminin kalbindeki kendi nuru, müminin kalbindeki Hz. Peygamber'in (s.a.s.) nuru, Hz. Peygamber'in (s.a.s.) kalbinde bulunan Kur'ân nuru, kezâ Hz. Peygamber'in (s.a.s.) kalbindeki yahut müminlerin kalplerindeki Allah'ın nuru gibi farklı şekillerde yorumlanmıştır.[775]

Tüsterî'ye göre "*Allah semâvât ve arzın nurudur*" ifâdesi; "Allah, göklerin ve yeryüzünün Müzeyyin'idir ki bunları nurlarla süslemiştir." anlamındadır. "*O'nun nurunun misâli*" ile kastedilen ise Hz. Peygamber'dir (s.a.s.).[776] Cüneyd el-Bağdâdî de aynı paralelde "Nur" lafzını "Münevvir" şeklinde yorumlamıştır. Allah, kendisini tesbih ve takdis etmeleri için meleklerin kalplerini tenvir edendir. Kezâ Allah, kendisini hakkıyla tanıyıp marifete ermeleri ve ubûdiyyetin hakikatine nüfûz ederek ibâdet etmeleri için peygamberlerin kalplerini nurlandırandır. Müminlerin de kalpleri aynı şekilde hidayetle aydınlatılmıştır.[777]

Hasan el-Basrî'ye göre bu ayette müminin kalbi ve tevhit ışığı anlatılmaktadır. Zira peygamberlerin kalpleri, bu ayette tavsif edilenden çok daha aydınlık ve nurludur. Kur'ân aydınlığının misâli bir kandil gibidir ki çerağı marifet, fitili farzlar, yağı ihlâs, nuru ise ittisal aydınlığıdır. İhlâsın safiyet ve berraklığı arttıkça kandilin ziyası; amele tahvil edilen farzların hakikati arttıkça (bunların hakikatine erdikçe) kandilin

772 Nur 24/35.
773 Bkz. Sülemî, *Hakâik*, II, 44-52; Kuşeyrî, *Letâif,* II, 211-213; Bursevî, *Rûhu'l-Beyân,* VI, 103-158; Âlûsî, *Rûhu'l-Me'ânî,* IX, 357-366.
774 Bkz. Taberî, *Câmi'u'l-Beyân,* XIX, 177-189; Mâturîdî, *Te'vîlât,* V, 562-570; Râzî, *Mefâtîh,* XXIII, 386-391.
775 Bkz. Mâverdî, *en-Nüket*, IV, 101-106.
776 Tüsterî, *Tefsîr*, s. 111.
777 Sülemî, *Hakâik*, II, 46.

nuru ziyâdeleşir.[778] Hasan el-Basrî'nin yorumu Abdullah İbn Mes'ûd'dan yapılan aktarıma uygundur. Buna göre kandilin içine konulduğu menfez/kandillik müminin göğsüdür. Kandil, müminin kalbindeki nurdur. Bu nurun içinde bulunduğu zücâce ise müminin sırrıdır.[779]

İbn 'Atâ'ya göre Yüce Allah nasıl ki semâyı on iki burçla süslemiştir; aynı şekilde ariflerin kalplerini de on iki hasletle tezyin etmiştir. Bunlar zihin, intibah, şerh, akıl, marifet, yakîn, fehm, basiret, kalp mükâfâtı, recâ, hayâ ve muhabbettir. Varlığı/insan bedenini ayakta tutan rûh dâim olduğu müddetçe, âlem/cisim nizam ve refah üzere devam eder. Aynı şekilde bu on iki haslet âriflerin kalplerinde var olduğu müddetçe, orada âfiyet nuru ve ibâdetin halâveti eksik olmaz.[780]

Ebû Saîd el-Harrâz'a göre "مِشْكَاة : *kandil yuvası*" ifâdesiyle Hz. Peygamber'in (s.a.s.) mübârek cismi kastedilmiştir; "زُجَاجَة" onun kalbi, "مِصبَاح" ise Yüce Allah'ın o kalbe koyduğu nurdur ki inci misali bir yıldız gibidir. Bu nur mübârek bir ağaçtan elde edilen yağdan tutuşturulmuştur. "شَجَرَة مُبارَكَة" lafzıyla kastedilen Hz. İbrâhim'dir (a.s.). Yüce Allah onun kalbine bir nur ihsân eylemişti ki aynı nurdan Hz. Muhammed'in (s.a.s.) kalbine de vermiştir.[781]

Burada örnek kabîlinden yer verilen yorumlar gibi pek çok yorum yapılmıştır. Son devir mütefekkirlerinden Bedîüzzaman Saîd Nursî, bu ayetin pek çok envâr ve esrâra işâretle beraber aynı zamanda elektriğe remiz ve işâret ettiği görüşündedir.[782] Müellif yine bu ayetin, on üçüncü ve on dördüncü asırda semâvî lambaların ateşsiz yanacağına ve ateş değmeden parlayacağına, yani elektrikli lambalara remzettiği kanaatindedir.[783] Ayette sarîh elfazla yapılan tasvir bu açıdan düşünüldüğünde elektriğe, elektrik enerjisiyle ışık veren ve ateş değmeden parlayan lambalara/ampullere uygun görünmektedir. Bu yorumu paylaşan bir diğer müellif olan Mâlik b. Nebî'ye göre ayette bahsi geçen hücre, projektör/reflektör; çerağ, cereyanın geçmesiyle akkor haline gelen tel/flamen; kandil ise ampuldür. Bu kelimelerin seçimi rastgele değildir zira gerek teşbihin bünyesi gerekse ateş değmeksizin yanmaktan söz edilmesi bu mefhûmu ihtar etmektedir. Ne şarka ne de garba âit olan bir ağacın kökünden beslenmek ise halk arasında ağacın enerji, bolluk, bereket gibi unsurları temsil etmesiyle ilgilidir. Dolayısıyla burada da enerjinin/elektriğin kaynağı ağaçla temsil edilmiştir.[784]

Daha pek çok yorumu burada zikretmek mümkündür. Hülâsa bu tarz ayetlerin tefsir ve yorumunun klasik tefsir ölçülerine göre yapılmasının zorluğu ortadadır.

778 Tüsterî, *Tefsîr*, s. 111-112.
779 Sülemî, *Hakâik*, II, 45.
780 Sülemî, *Hakâik*, II, 45.
781 Sülemî, *Hakâik*, II, 45.
782 Nursî, *Sözler,* s. 253-254.
783 Nursî, *Şuâlar,* İstanbul: Envâr Neşriyat, 1992, s. 690.
784 Bkz. Mâlik b. Nebî, *Kur'ân-ı Kerim Mucizesi,* s. 223-224. Ayrıca bkz. Kur'an Araştırmaları Grubu, *Kur'an - Hiç Tükenmeyen Mucize,* s. 260-261.

Bundan önce zikredilen İbrâhim sûresi 14/24-26. ayetlerde de benzeri bir durum mevcuttu. Burada ele alınan örnekte de aynı şekilde, Kur'ân'da yer alan çeşitli teşbih ve temsillerin, mecâzî anlatımların ve müteşâbihat gibi unsurların işârî yorumlara geniş bir alan açtığı görülmektedir.

2.1.6.3. Ankebût 29/41

Kur'ân'daki her benzetme yukarıda zikredilen örneklerdeki kadar geniş açılardan yoruma müsâit olmayabilir. Bununla birlikte özellikle sûfîlerin, yorum perspektifini yine de geniş ve canlı tutmaya çalışyığı görülmektedir. Örneğin Ankebût sûresindeki, "مَثَلُ الَّذِينَ اتَّخَذُوا مِنْ دُونِ اللّٰهِ أَوْلِيَاءَ كَمَثَلِ الْعَنْكَبُوتِ اتَّخَذَتْ بَيْتًا وَإِنَّ أَوْهَنَ الْبُيُوتِ لَبَيْتُ الْعَنْكَبُوتِ لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ : *Allah'tan başka dostlar edinenlerin durumu, kendine yuva yapan örümceğin durumu gibidir. Evlerin en dayanıksızı ise şüphesiz örümceğin yuvasıdır. Keşke bilselerdi.*"[785] ayetinde kâfirlerin durumu, ağ örerek kendine ev yapan ancak evlerin en dayanıksızını yapan örümceğe benzetilmektedir. Bu ayet nâzil olduğu zaman, kâfirler sadece onun zâhirini alarak ve kastedilen mânâyı düşünmeyerek: "*Örümcek ve sinek nedir ki Kur'ân'da zikrediliyor? Bu Allah kelâmı değildir!*" demişlerdi. Yüce Allah bunun üzerine "*…İnananlar bilirler ki o, Rablerinden gelen gerçektir…*"[786] buyurmuştur.[787]

İbn 'Atâ'dan yapılan nakle göre; kim Allah'tan başka bir varlığa itimat edip ederse muhakkak ki sonuç itibârıyla fenâya ve helâke uğramaya mahkûm bir şeye dayanmış olur. Kim de O'nu değil gayrısını kendine zahîr (yardımcı/destekçi) edinirse ilâhî yardımdan mahrum kalacak, kendi havl ve kuvveti ile baş başa bırakılacaktır. Nitekim örümcek de edindiği evin kendisini koruyacağını zannetmektedir. Oysaki evlerin en dayanıksızı, ilâhî kudrete sığınmaksızın kendi zannı ve iktidarı üzere kurulmaya çalışılandır.[788]

et-Te'vîlâtü'n-Necmiyye'de farklı ayetlerle desteklenerek yapılan izaha göre bu ayette verilen misâl; Allah'ı değil hevâyı, dünyayı ve şeytanı dost edinen ve onun sıfatlarının misâlidir. Nasıl ki örümceğin ağı hemen bozulup gitmekteyse, yukarda sayılanlarla kurulan dostluklar da âhirette zevâl bulup gidecektir. Kezâ örümcek ev olarak ördüğü ağı çoğaltıp aşırı gittiği zaman ayaklarını kurtarıp onun içinden çıkamayacak hâle gelebilir. Hevâ, dünya ve şeytanı dost edinen kişi de cehennem helâketine götüren şehvet yolunda kendi ayaklarına dalâlet zincirlerini doladığı için artık oradan çıkıp kurtulamaz. Ayrıca örümceğin evi temelsiz, duvarsız ve

785 Ankebût 29/41.
786 Bakara 2/26.
787 Ateş, *Sülemî ve Tasavvufî Tefsîri,* s. 24.
788 Sülemî, *Hakâik,* II, 116-117.

çatısız olduğu için hemen bozulması mümkündür. Kâfirin içinde bulunduğu küfür ve inkâr durumu da aynen böyle asılsız ve esassızdır.[789]

Bursevî'nin kaydettiği izahta; kim putları kendine velî edinir, onlara kulluk eder ve onların faydasını ve şefaatini umarak itimat ederse, kendine ördüğü ağ ile ev yapan bir örümcek gibi olur. Onun evi sıcaktan, soğuktan, yağmurdan ve kendisine eziyet verecek başka şeylerden koruma özelliğine sâhip olmadığı gibi en zayıf bir esintide bozulup gidecektir. Aynı şekilde sanemler de kendilerine kulluk yapan kimselere herhangi bir fayda sağlayamaz ve zarar veremezler; hayır ve şer konusunda en küçük bir tesirleri olamaz. O hâlde kim serabı şarap tahayyül ederse, bu hali pek kısa sürecek ve onun hayal olduğunu bilecektir. Kim de Allah'ın haricinde bir şeye itimat ederse o şey hebâ olup gidecek ve fayda hâsıl etmeyecektir.[790]

Bu ayette, Allah'ı velî edinen, O'na kulluk eden ve güvenen kimselerin ancak müminler olduğuna işâret vardır. Onların misâli, taş ve harç ile sağlam duvarları olan bir ev inşa eden kimse gibidir. Bu evin duvarları şerlerin içeri girmesini engeller, çatısı ise gölge eder, sıcak ve soğuktan korur. Allah'tan gayrı kimseleri velî edinenlerin durumu ise temelsiz ve çürük ev yapanlar gibidir.[791] Kim ki Allah'a değil de dünya ve âhiret esbâbına itimat ederse muradına vâsıl olamaz.[792] Allah'tan başkasına dayanan yahut O'ndan başkasına muhabbetle meyleden kimse, en kısa zamanda ortadan kaybolup gidecek olan örümcek ağına itimat eden kimse gibidir. O hâlde ey ölümlü kimseye tutunup yapışan kişi; bil ki sen örümceğin ağından daha zayıf olana temessük etmiş durumdasın![793]

2.1.7. Hurûf-ı Mukatta'a

Mukatta'a kelimesi "kesmek, bir şeyi bütününden ayırmak" mânâsına gelen kat' kökünden türemiş bir sıfattır. Mukatta'a harfleri kelimeyi oluştururken okundukları gibi değil kendi isimleriyle telaffuz edilmektedir. Bu sebeple "bağımsız ve ayrı harfler" anlamında "hurûf-ı mukatta'a" diye tesmiye edilmiştir. Bu harflere aynı sebeple hurûf-ı teheccî adı verildiği gibi sûrelerin ilk harflerini oluşturduklarından evâilü's-suver ve fevâtihu's-suver de denilmiş, ayrıca ne mânâya geldikleri veya bu sûrelerin başında hangi amaçla yer aldıkları kesin olarak bilinmediğinden hurûf-ı mübheme olarak da adlandırılmıştır. Kur'ân-ı Kerîm'de, 27'si Mekkî olan 29 sûrenin (Bakara ve Âl-i İmrân Medenîdir) başında mukatta'a harfleri bulunmaktadır. Bu sûrelerin 6'sı (Bakara/2, Âl-i İmrân/3, Ankebût/29, Rûm/30, Lokmân/31, Secde/32) "الم";

789 Necmüddin el-Kübrâ - Alâüddevle es-Simnânî, *et-Te'vîlâtü'n-Necmiyye ('Aynu'l-Hayât),* Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2009, I, 139; İbn Acîbe, *el-Bahru'l-Medîd*, IV, 400.

790 Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, VI, 470.

791 Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, VI, 470-471.

792 Âlûsî, *Rûhu'l-Me'ânî,* XI, 16.

793 İbn Acîbe, *el-Bahru'l-Medîd,* IV, 305.

6'sı (Mü'min/40, Fussilet/41, Zuhruf/43, Duhân/44, Câsiye/45, Ahkâf/46) "حم"; 5'i (Yûnus/10, Hûd/11, Yûsuf/12, İbrâhim/14, Hicr/15) "الر"; 3'ü (Neml/27, Şuarâ/26, Kasas/28) "طسم" harfleriyle başlamaktadır. Birer sûrenin başında bulunan harfler ise (A'râf/7) "المص", (Ra'd/13) "المر", (Meryem/19) "كهيعص", (Tâhâ/20) "طه", (Yâsîn/36) "يس", (Sâd/38) "ص", (Şûrâ/42) "حم عسق", (Kâf/50) "ق" ve (Kalem/68) "ن" şeklindedir.[794]

Mükerrerler bir sayılmak kaydıyla mukatta'alarda toplam 14 harf kullanılmıştır. Bunlara "الحُرُوفُ النُورَانِيَّة : *Nurânî harfler*" adı verilmiş ve kolayca hatırlanabilsin diye "نص حكيم له سر قاطع" cümlesiyle formülize edilmiştir. Mavzubahis 14 harf Arap alfabesinin ("لا" karakteri hariç) 28 hecâ harfinin yarısına denktir. Bu yarılama durumu diğer harf cinsleri/kategorileri için de geçerlidir. Örneğin mukatta'atta 10 adet olan mehmûse (فحثه شخص سكت) harflerinin yarısı (ح- هـ- ص- س- ك) ve mehmûse harflerinin dışında kalan 18 mechûre harfinin yarısı (ا- ط- ي- ل- م- ن-ع- ق- ر) kullanılmıştır. Aynı şekilde şedîde harfleri sayılan 8 harfin (أجد قط بكت) yarısı (ا- ك- ق- ط); bunların dışında kalan 20 harfin (rehâve harfleri) yine yarısı (ح- م- س- ع- ل- ي- ن- ص- ر- هـ) mukatta'at arasındadır. Itbâk (mutbaka) harfleri sayılan 4 harfin (ص- ض- ط- ظ) yarısı (ص- ط); geri kalan ve münfetiha harfleri sayılan 24 harfin yarısı (ح- ر- س- ع- ق- ك- ل- ن- هـ- ي- أ- م) mukatta'a harflerindendir. Sayısı 6 olan (أ- هـ- ع- ح- غ- خ) halk (الحلق) harflerinin yarısı (هـ- ح- ع) ve geri kalan 22 harfin de yine yarısı (ن- ق- ص- ل- م- ي- س- ك- ط- ر- أ) mukatta'atta kullanılmıştır. En kalın harfler sayılan ve ikiye tam bölünemeyen 7 müsta'liye harfinin (خ- ص- ض- ط- ظ- غ- ق) yarısı üç harf şeklinde (ص- ط- ق); kezâ 5 kalkale harfinin (ب- ج- د- ط- ق) yarısı iki harf (ط - ق) şeklinde mukatta'a kombinasyonları arasında yer almıştır.[795] Derinlemesine tetkîkat yapıldığı zaman daha bunlar gibi pek çok tevâfuk ve buna bağlı i'câz vecihlerini tespit etmek mümkün görünmektedir. Sûre başlarındaki harflerin mevcut şekliyle seçilip taksim edilmesinin 504 ihtimalden bir ihtimal olduğu belirtilmiştir.[796]

Bütün bunlar, Kur'ân'ın hikmet dolu diğer bütün ayetlerindeki gibi, mukatta'a harflerinde de bir gelişigüzelliğin söz konusu olmadığını göstermektedir. Kıyamete kadar var olacak müminler bütün ayetlerden olduğu gibi bunlardan da istifâde etmeye devam edecek, belki zamanın geçmesiyle yeni bakış açıları ortaya çıkacak ve yeni i'câz vecihleri fehmedilecektir.

Ebu'l-'Âliye (v. 90/709) bu harflerin her birinin, esmâ-i ilâhîden bir ismin anahtarı olduğunu söylemiştir. Kezâ ona göre bu harflerden hiçbiri yoktur ki Allah'ın nimetlerinden yahut belâlarından biri hakkında; bir kavmin dünyadaki yaşam müddeti yahut sonrakilerin mühletleri/ecelleri hakkında olmasın.[797]

---

794 Detaylı bilgi için bkz. Zeki Duman - Mustafa Altundağ, "Hurûf-ı Mukattaa", *DİA,* XVIII, 401-408.

795 Bkz. Süyûtî, *el-İtkan,* III, 32; Ahmed Ömer Ebû Şûfe, *el-Mu'cizetü'l-Kur'âniyye Hakâiku İlmiyyetin Kâti'a,* Libya: Dâru'l-Kütübi'l-Vataniyye, 2003, s.114. Detaylı bilgi için bkz. a.mlf., a.e., s. 114-126.

796 Bkz. Nursî, *İşârâtü'l-İ'câz,* s. 31-32.

797 Vâhidî, *et-Tefsîru'l-Basît,* Riyad: 'Umdetü'l-Bahsi'l-İlmî Câmiatu'l-İmâm Muhammed b. Suûd el-İslâmiyye, 1430/2009, II, 24.

Hasan el-Basrî sûre başlarındaki teheccî harflerinin o sûrelere isim olduğunu söylemiştir. Buna göre bir kişi "المص -'ı okudum." dediği zaman, başında bu harflerin olduğu sûreyi (A'râf) okuduğunu kastetmiş olur. Şayet bu harfler birden fazla sûrede müşterekse o zaman mukatta'attan sonraki kelime de zikredilir; örneğin Bakara ve Âl-i İmrân sûreleri "الم ذَلِكَ", "الم الله" şeklinde tefrik edilir. Kutrub (v. 210/825) ise bu harflerin zikredilmesiyle müşriklere meydan okunduğu kanaatindedir. Nitekim Kur'ân bu harflerin bir araya getirilmesiyle oluşmuştur. Müşrikler de bu harfleri bilmekte ve konuşurken kullanmaktadır. Şayet Kur'ân Allah katından indirilmiş olmasaydı, müşriklerin de gayet iyi bildikleri ve kullandıkları bu harflerle hemen ona nazîre yapabilmeleri gerekirdi. Kezâ ondan aktarıldığına göre Kur'ân'ı dinlememek ve başkalarına dinletmemek için her türlü çareye başvuran müşrikler daha önce hiç duymadıkları mukatta'ât üslubuyla karşılaşınca dikkat kesilmiş ve susarak dinlemeye başlamışlardır. Bu yönüyle mukatta'a harflerinin davet konusundaki önemi kadar müşrikleri susturma açısından hüccet olma özelliği de bulunmaktadır.[798]

İmam Mâturîdî'nin yaptığı son derece önemli açıklamaların özeti itibârıyla bu harflerin kasem ifâdesi olması ve cümmel hesabıyla insanlar için önem arz eden durumlara remz ediyor olması muhtemeldir. Kimileri bunlardan Allah'ın isimlerini, sıfatlarını, mahlûkata olan nimetlerini yahut ümmetin ömrünü, imamların ve meliklerin sayısını istihrâç etmiştir. Bu açıdan mukatta'a harfleri îcâzın zirvesindedir. Nitekim sadece kelâma işâret eden remizlerle iktifa edilmiştir ki Allah'ın sonsuz ilmi ve kudreti O'nun kullarına tâlim edilmiş olsun. Yüce Allah'ın bunları, mahlûkatıyla ilgili, idrâklerin aciz kalacağı birtakım bilgileri ve incelikleri ihtiva eder harfler kılmış olması mümkündür. Bunların sûre isimleri olması da muhtemeldir. Allah'ın bunları, murad ettiği herhangi bir şey için indirmiş olması da imkân dâhilindedir. Dolayısıyla kullar bu noktada tevakkuf etmek ve murad-ı ilâhî üzere bu harflerin mânâlarının hak olduğuna iman etmekle sınanmaktadır. Böylece bunların müteşâbih olduğunu bilirler. İnatla yüz çeviren bir kavmi, daha önce bilmedikleri ve duydukları zaman taaccüb ettikleri böyle bir üslupla teemmüle sevk etmek de bu hurûfun gâyeleri arasında olabilir.[799]

Ebu'l-Hasan el-Vâhidî, bir kısmını yukarıda zikrettiğimiz farklı görüşleri aktardıktan sonra, bütün bu te'vîllerin murad olmasının mümkün olduğunu, zira hiçbirin diğerine münâfî olmadığını belirtmektedir. Pek tabii Yüce Allah bunları hem kendi isimlerine birer miftah hem birer kasem ifâdesi kılmış; ayrıca bu harflerle kavimlerin ve insanların ecellerine işâret etmiş ve bunları hususen elçisi olan Hz. Peygamber'e (s.a.s.) bildirmiş olabilir.[800] Vâhidî'nin vefâtından üç asırdan fazla bir süre geçtikten sonra eser telif eden Zerkeşî, mukatta'a harflerinin ne ifâde ediyor olabileceği ile

798 Bkz. Vâhidî, *el-Basît,* II, 20-22.
799 Bkz. Mâturîdî, *Te'vîlât*, I, 371-372.
800 Vâhidî, *el-Basît,* II, 25.

ilgili kimileri yakın kimileri uzak ihtimal içeren yirmi farklı görüşün bulunduğunu belirterek bunların on üçünü bir arada zikretmiştir.[801]

Kur'ân'da "*Hurûf-ı Mukatta'a*"nın bulunması, kanaatimizce işârî yorumlara kapı açan hatta bir bakıma bu tür yorumların meşrûiyetine delil teşkil eden önemli unsurlardan biridir. Zira genel itibârıyla ayetlerin zâhirî anlamları bilinmekte ve bunun yanı sıra işârî boyutundan söz edilmekteyken, mukatta'at harflerinin bizzat işâretlerden müteşekkil olduğunu söylemek mümkündür. Kezâ zâhir anlamı müfessirlerce bilinemediği için bu harflerin ancak işârî yönüyle ele alınması mümkündür. Elmalılı Hamdi Yazır tam da bu noktaya vurgu yapan tespitinde, "Kur'ân'da hiç bâtın, remiz ve îmâ yoktur demek de doğru olmaz. Sûre başlarında bulunan 'الم', 'ق', 'ن' gibi mukatta'ât-ı suver ne sûretle tefsir edilirse edilsin remzî olmaktan hâlî olamaz."[802] demektedir. Remzî yorumlar yapmanın mümkün hatta kaçınılmaz olması ise ayetlerin herkesçe anlaşılamayan çeşitli boyutlara sâhip olduğu düşüncesini teyit etmektedir.

Müfessirlerin büyük çoğunluğu sûre başlarında yer alan bu harflerin, herkesin görüp anlayamayacağı birtakım mânâlar ihtiva ettiği görüşündedir.[803] En kadîm işârî tefsir müellifi sayılan Sehl et-Tüsterî, Bakara sûresinin başındaki "الم" harflerinin izahında; bunun Yüce Allah'ın ismi olduğunu ve onda anlayış ehlince bilinecek pek çok mânâ ve sıfatın bulunduğunu belirtmiştir. Bununla birlikte zâhir ehli için de onda pek çok anlam vardır. Harfler teker teker ele alındığında; "ا" Yüce Allah'ın te'lîfidir ki O, eşyâyı istediği gibi yaratıp şekil vermiştir. "ل" Yüce Allah'ın kadîm lütfu; "م" ise O'nun azîm mecdidir (şanı ve yüceliği). Allah'ın indirdiği her kitabın bir sırrı vardır. Kur'ân'ın sırrı da "فَوَاتِحُ السُّوَر : *sûre başlangıçları*"dır çünkü onlar esmâ ve sıfatlardır.[804]

Tüsterî'nin Kur'ân'daki sırrın sûre başlangıçları olduğuna dâir yukarıda yer verdiğimiz görüşünü Taberî'nin Hz. Ebû Bekir'e isnâden zikrettiği görülmektedir. İbn Abbâs'ın ise bu harflerin her birinin, Allah'ın bir isminden me'hûz olduğunu söylediği rivayet edilmiştir. Buna göre "ا" Allah, "ل" Latîf, "م" Mecîd isimlerini ifâde etmektedir. Taberî'ye göre Yüce Allah mukatta'a harflerinin her birisinin birçok mânâya delâlet etmesini irâde etmiştir. Bu nedenle bahis mevzuu harfler sadece bir mânâ ifâde eden sözcüklerin harfleri gibi birbirine bağlanmaz.[805]

Tüsterî, "المص", "الر", "المر", "كهيعص", "طسم", "حم عسق" gibi harflerin bazısı bazısıyla bir araya geldiğinde ism-i a'zamı oluşturduğunu belirtmektedir. Mesela "الر", "حم" ve "ن" harfleri "الرحمن" ismini oluşturur. Hz. Ali'nin de bu görüşte olduğu, bahsi geçen isimler bilindiği ve onlarla duâ edildiği takdirde duâya icâbet edileceğini söylediği aktarılmıştır. İbn Abbâs ve Dahhâk "الم" harflerinin sırasıyla "أنا",

801 Bkz. Zerkeşî, *el-Burhân*, I, 173-177. Ayrıca bkz. Süyûtî, *el-İtkan,* III, 24-31.
802 Yazır, *Hak Dîni Kur'ân Dili*, VIII, 5612.
803 Bkz. Taberî, *Câmi'u'l-Beyân*, I, 205-224; İbn Atıyye, *el-Muharrer,* I, 81-82.
804 Tüsterî, *Tefsîr,* s. 25.
805 Taberî, *Câmi'u'l-Beyân*, I, 217.

"الله", "أعلم" kelimelerini, dolayısıyla "أَنَا اللّٰهُ أعلم : *Ben Allah'ım bilirim.*" anlamını ifâde ettiğini söylemiştir. Aynı şekilde "الر" harflerinin "أَنَا اللّٰهُ أَرَى : *Ben Allah'ım görürüm.*" cümlesini ifâde ediyor olabileceği belirtilmiştir. Kezâ Tüsterî'ye göre "ا" Allah'ı, "ل" kulu, "م" ise Muhammed'i (s.a.s.) ifâde etmektedir ki kul Mevlâsına ancak O'nu tevhid üzere bilmekle ve O'nun peygamberine uymakla vâsıl olabilecektir. Müellifin İbn Abbâs'tan rivayetle kendisine ulaştığını söylediği bir habere göre; Yüce Allah, kendi katından Muhammed'e (s.a.s.) indirilen kitaba kasem etmekte olup, "ا" Allah'ı, "ل" Cibrîl'i (a.s.), "م" ise Muhammed'i (s.a.s.) ifâde etmektedir. Yahut Allah kendi zâtına, Muhammed'e (s.a.s.) ve Cibrîl'e (a.s.) kasem etmektedir.[806]

Bu çerçevede mukatta'a harfleriyle ilgili pek çok yorumun yapıldığı görülmektedir. "الم" mukatta'âtında "ا" harfinin ebced karşılığı bir, "ل" harfininki otuz, "م" harfininki kırktır; buna göre "Allah birdir, otuz cüzden oluşan Kur'ân'ı Hz. Peygamber'e (s.a.s.) kırk yaşından sonra göndermeye başlamıştır." denilmiştir.[807] Bazı müfessirler A'râf sûresi başındaki "المص" harflerinin "أَلَمْ نَشْرَحْ لَكَ صَدْرَكَ"[808] anlamına geldiğini[809], kimileri ise Allah'ın "الْمُصَوِّرُ : el-Musavvir" ismini ifâde ettiğini söylemiştir. Kezâ "م" harfi ile Hz. Muhammed'e (s.a.s.), "ص" harfi ile Hz. Ebû Bekir es-Sıddîk'a işâret edildiği de düşünülmüştür. Buna göre "sâd" harfinin "mim" harfiyle beraberliği, Hz. Ebû Bekir'in Hz. Peygamber (s.a.s.) ile olan arkadaşlığına ve ona ittibasına işârettir.[810] Meryem sûresi başında bulunan "كهيعص" içinse "كَرِيم", "هَادِي", "حَكِيم", "عَلِيم", "صَادِق" yahut "كَافِي", "هَادِي", "أَمِين", "عَزِيز", "صَادِق" şeklinde açıklamalar yapılmıştır.[811] Mâverdî'nin zikrettiği bir görüşte bu harflerin cümmel hesabına göre de anlamı vardır ve Yüce Allah onu kendi ilmine mahsus kılmıştır.[812]

Nâfi' b. el-Ezrak'ın (v. 65/685) İbn Abbâs'tan nakline göre Şûra sûresinin başındaki "حم عسق" hurûfundaki "ح" Allah'ın hilmi, "م" mecdi, "ع" ilmi, "س" senâsı (yüceliği), "ق" ise kudretidir. Yüce Allah bunlarla kasem etmiştir.[813] İmam Cafer es-Sâdık ve Saîd b. Cübeyr'e (v. 94/713) isnâden aktarılan haberde "ح" Rahmân, "م" Mecîd, "ع" Alîm, "س" Kuddûs ve "ق" Kâhir anlamındadır.[814] Süddî'ye (v. 127/745) göre "ح" Allah'ın hilmi, "م" mülkü, "ع" azameti, "س" senâsı, "ق" ise kudretidir;[815] yahut "ح" Allah'ın Hakîm, "م" Mecîd, "ع" Azîz, "س" Selâm ve "ق" ise Kâdir isimlerine işârettir.[816] Katâde ise (v. 117/735) "حم عسق" harflerinin tamamı için "Yüce Allah'ın isimlerinden

806 Tüsterî, *Tefsîr,* s. 25. Ayrıca bkz. Taberî, *Câmi'u'l-Beyân*, I, 213; Süyûtî, *el-İtkan,* III, 24.
807 Sıddık Han b. Hasan, Ebu't-Tayyib Muhammed el-Kannûcî, *Fethu'l-Beyân fî Makâsıdi'l-Kur'ân,* Sayda - Beyrut: Mektebetü'l-Asriyye, 1992, I, 66.
808 İnşirâh 94/1: "*Senin göğsünü açıp genişletmedik mi?*"
809 Bkz. Sa'lebî, *el-Keşf*, IV, 214; Zerkeşî, *el-Burhan*, I, 170.
810 Zerkeşî, *el-Burhan*, I, 170.
811 Süyûtî, *el-İtkan,* III, 25.
812 Mâverdî, *en-Nüket*, II, 198.
813 Kurtubî, *el-Câmi',* XVI, 2.
814 Sa'lebî, *el-Keşf,* XXIII, 330; Kurtubî, *el-Câmi',* XVI, 2.
815 Semerkandî, *Bahru'l-'Ulûm,* III, 235.
816 Sa'lebî, *el-Keşf,* XXIII, 330.

bir isimdir." tarifini yapmıştır. Benzeri bir şekilde bunun Kur'ân'ın isimlerinden biri olduğu da söylenmiştir.[817] Muhammed b. Ka'b'dan (v. 108/726) naklen, "Allah hilmi, mecdi, yüceliği, senâsı ve kudreti üzerine kasem etmiştir ki halis bir kalple 'لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ' diyerek O'na sığınan kimseye azâb etmeyecektir." denilmiştir. [818]Yine bu harflerin Hz. Peygamber'le (s.a.s.) ilgili olduğu söylenmiştir. Buna göre "ح" daima akan ve yenilenen Kevser havuzu, "م" onun kıyamete kadar sürecek mülkü, "ع" onun sahip olduğu izzeti, "س" şehâdet edilen yüceliği ve "ق" ise Makam-ı Mahmûd'daki kıyâmı ve kıymet bakımından Ma'bûd'a olan kurbiyetidir.[819] Daha bunlar gibi pek çok örnek vermek mümkündür.[820]

Mukatta'â harflerinin sayısal değerlerinden çıkarım yapma konusuna bir sonraki başlık altında değinilecektir. Bu harflerin rakamsal karşılıkları kullanıldığı gibi bizzat kendileri farklı kombinasyonlarla terkip edilerek birtakım sonuçlara varılmaya da çalışılmıştır. Örneğin bazı Şîîlerin, mükerrer olanları bir saymak sûretiyle toplam on dört mukatta'â harfinden "صِرَاطُ عَلِيٍّ حَقٌّ نُمْسِكُهُ : *Ali'nin yolu haktır, onu tutmuşuz (onda yürümekteyiz)*" cümlesini istinbat ettikleri aktarılmaktadır. Onlara yine aynı yöntemle ve aynı harfler kullanılarak "صِحْ طَرِيقَكَ مَعَ السُّنَّةِ : *Yolunu sünnetle tashih et!*" şeklinde cevap verilmiştir.[821] Bu karşılığı Âlûsî'nin verdiği ve buna ashâb hakkında olan "طُرُقٌ سَمْعِكَ النَصِيحَة" cümlesini eklediği de belirtilmektedir.[822] Son iki cümlede mevcut "ة" harfinin telaffuz itibârıyla "ه" sayıldığı anlaşılmaktadır.

Hasan Abbâs Zeki, sulehâ-i ümmetin hurûf-ı mukatta'a ile ilgili şu haberi zikrettiğini nakleder: Yüce Allah, Hz. Peygamber'e (s.a.s.) Meryem sûresi başındaki "كهيعص" harflerini inzâl ettiği zaman, Cebrâil "ك" deyince Hz. Peygamber "*Anladım*" buyurdu. Sonra Cebrâil "هـ" harfini okudu, Hz. Peygamber "*Anladım*" karşılığını verdi. Ardından Cebrâil "ي" deyince Hz. Peygamber yine anladığını söyledi. Daha sonra Cebrâil "ع" harfini kıraat edince Hz. Peygamber yine "*Anladım*" buyurdu. Cebrâil son olarak "ص" harfini okuduğunda Hz. Peygamber buna da "*Anladım*" diyerek mukabele etti. Bunun üzerine Cebrâil "*Sana bu harfleri gönderen zâtı tesbîh ederim. Ben bunların mânâsını anlamıyorum!*" dedi.[823] Bu rivayet, mukatta'âtın Yüce Allah tarafından Hz. Peygamber'e (s.a.s.) hitâben gönderilen özel mesajlar olduğu kanaatini teyit eder niteliktedir.

Muhtemelen mukatta'a harflerinin bu özelliğindendir ki bazı âlimler bunların yorum yapmaksızın Allah'a havale edilmesi gerektiği görüşünü benimsemiştir. Örneğin

817 Semerkandî, *Bahru'l-'Ulûm,* III, 235.
818 Sa'lebî, *el-Keşf,* XXIII, 330; Kurtubî, *el-Câmi',* XVI, 2.
819 Sa'lebî, *el-Keşf,* XXIII, 330; Kurtubî, *el-Câmi',* XVI, 3.
820 Bkz. Süyûtî, *el-İtkan,* III, 24-26.
821 Subhî es-Sâlih, *Mebâhis,* s. 237; Abdülkadir b. Molla Huveyş el-'Ânî, *Beyânu'l-Me'ânî,* Dımeşk: Matbaatu't-Terakkî, 1965, V, 4.
822 el-'Ânî, *Beyânu'l-Me'ânî,* V, 4.
823 İbn Acîbe, *el-Bahru'l-Medîd,* I, 11 (Eserin mukaddimesi). Ayrıca bkz. İbn Kemalpaşa, *Tefsîru İbn Kemal Bâşâ, t*hk. Mâhir Edip Habbûş, İstanbul: Mektebetü'l-İrşâd, 2018, I, 36

tâbiî müfessirlerden Şa‘bî (v. 103/721) bunların müteşâbihattan olduğunu, zâhirlerine iman edip içindeki ilmi Allah'a havale ettiklerini söylemiştir.[824] İbn Hacer (v. 852/1448) İbn Abbâs'tan gelen bir rivayete dayanarak bu harflerden birtakım tarihler çıkarmanın sihir cümlesinden olduğunu ve şeriatta bir aslının bulunmadığını belirtmiştir. Kezâ Ebû Bekir İbnü'l-‘Arabî (v. 543/1148) sûre başlarındaki mukatta‘a harfleriyle ilgili ilmin bâtıl olduğunu öne sürmüştür.[825] Bunları yorumlamanın bazı problemlere sebep olacağını vurgulayan âlimler de olmuştur. Örneğin Şâtıbî hurûf-ı mukatta‘a ile ilgili tefsirleri müşkil tefsirlerden addederek bir kısmının sahîh anlayış üzere câriyken, diğer bir kısmının böyle olmadığını belirtmiştir. Ona göre örneğin İbn Abbâs'tan "الم" hakkında menkul olan; "ا" Allah, "ل" Cibrîl, "م" Muhammed'dir (s.a.s.) açıklaması; şayet sahîhse müşkildir zira Arap dilinde böyle bir kullanım yoktur. Bu tefsir ancak lafzî yahut hâlî (haricî) bir delilin delâletiyle yapılabilir. Şayet bunların tefsir edilmesi doğru bulunmuş ve anlamlarının tefhîmi murad edilmiş olsaydı bu tür deliller gerekirdi. Aksi olduğuna göre söz konusu harfler müteşâbihlerdendir. O hâlde bunların bazı remizler (sırlar) olduğu ve te'vîlini Allah'tan başka kimsenin bilemeyeceği görüşü, mevcut kanaatler içerisinde en kuvvetli olandır.[826]

Neticede birçok müfessirin yaptığı çeşitli yorumlar, kanaatimizce Şâtıbî'nin bu tespitlerine genel anlamda bir aykırılık içermemektedir. Elbette ki nihâî sûrette bu harflerin anlamının kesin olarak saptandığı iddia edilemez. Bunun yanı sıra insan zihninin kapalı olan her şeyi anlamaya ve yorumlamaya çalışmak gibi bir özelliği bulunmaktadır ki bu özellikten soyutlanması mümkün değildir. Öte yandan yapılan yorumların sadece yorum olduğu da unutulmamalıdır ki mukatta‘a harfleri ekseninde yapılan izahlarda müfessirlerin kesinlik iddiasının bulunduğunu söylemek mümkün görünmemektedir.

2.1.8. Ebced ve Cifr Yöntemiyle İstihraç

Arap yazısı hakkında bilgi veren klasik kaynaklarda, alfabedeki harflerin önceleri "et-tertîbü'l-ebcedî" denilen sıralamayla düzenlenmiş olduğu ifâde edilmekte; dinî metinlerde ise bu tertibin başlangıcı Hz. Âdem'e (a.s.) kadar dayandırılmaktadır. Kur'ân ayetlerinin yazımında da kullanılan bu alfabenin ilk tertibi "Ebced"[827] diye anılmış ve aynı zamanda bununla bir hesap sistemi oluşturulmuştur. Yani bu terim Arap alfabesinin ilk sıralamasıyla birlikte harflerin sayısal değerlerine dayanan bir hesap sistemini de ifâde etmektedir. Bugün kullanılan elif-ba tertibi

824 Zerkeşî, *el-Burhan*, I, 173.
825 Süyûtî, *el-İtkan,* III, 30.
826 Şâtıbî, *el-Muvâfakât,* IV, 235-237.
827 Ebced harflerinin tertibi ve sayısal değerleri şöyledir: (اَبْجَدْ هَوَّزْ حُطِّى كَلَمَنْ سَعْفَصْ قَرَشَتْ ثَخَّذْ ضَظِغ : ا 1, ب 2, ج 3, د 4, ه 5, و 6, ز 7, ح 8, ط 9, ي 10, ك 20, ل 30, م 40, ن 50, س 60, ع 70, ف 80, ص 90, ق 100, ر 200, ش 300, ت 400, ث 500, خ 600, ذ 700, ض 800, ظ 900, غ 1000.)

Abdülmelik b. Mervan zamanında Nasr b. Âsım ve Yahya b. Ya'mer tarafından ihdâs edilmiştir. Benzer harflerin art arda sıralanmasıyla oluşan bu alfabeye "hurûf-ı hecâ" denilmektedir. Kadîm ebced tertibinin ise İbrânice ve Ârâmice'nin de etkisiyle Nabâtice'den Arapça'ya geçtiği ve Hz. Peygamber (s.a.s.) devrinde de kullanıldığı bilinmektedir. Arap Edebiyatı'nın ünlü isimlerinden Müberred ve Sirâfî gibi âlimlere göre de Arap ebcedi yabancı menşelidir. Tahirü'l-Mevlevî (v. 1951) Arap ebcedinin İbrânice ve Ârâmice'den alındığının şüphesiz olduğunu belirtmektedir. Ebced hesabının menşei ile ilgili de çeşitli tartışmalar ve farklı rivayetler vardır. Ayın yirmi sekiz menzili gibi Arap alfabesinin de yirmi sekiz harf olduğu ve bunların aynı zamanda 1'den 1000'e kadar rakamları ifâde ettiği, on dört sûre başında yer alan mukatta'a harflerinin ise yüksek mânâlar ifâde ettiği söylenmiştir. İslâm öncesinde 22 harften meydana gelen "اَبْجَدْ هَوَّزْ حُطِّى كَلَمَنْ سَعْفَصْ قَرَشَتْ" kelimelerinin sayısı olan *altı* rakamı göz önünde bulundurularak, bunların Medyen hükümdarlarından altı kişinin adları, ilâhî isimlerin altı anahtarı yahut haftanın günlerinin adları olduğu söylenmiş, daha farklı rivayetler de kaydedilmiştir. Arap alfabesinin 28 harfi itibârıyla bu kelimelerin sayısı 8'e çıkmaktadır. Bir rivayette Hz. Ali ve İbn Abbâs'a istinâden sekiz kelimenin tamamının Hz. Âdem'in (a.s.) cennetten ayrılışı ile tövbesi arasında geçen sürenin çeşitli safhalarını ifâde ettiği söylenmiştir. Bahsi geçen kelimeleri oluşturan harflerin sayısal karşılıkları ise Araplar arasında Kur'ân nâzil olmadan önce ebced hesabı olarak biliniyor, alfabe bilgisi olan şâirler ve edipler tarafından kullanılıyordu. Bu meyânda önemli hâdiselerin tarihlerine sayısal karşılıklarıyla işâret eden kelimeler bulma yahut cümleler oluşturmaya "tarih düşürme" denilmektedir. Şayet ebced hesabıyla birtakım istihraçlar yapılacaksa, bunların da nihayetinde sübjektif birer yorum olduğu ve kesin delil teşkil etmeyeceği unutulmamalıdır.[828]

Ebced sisteminde harflere verilen sayısal değerlerle, çeşitli ibârelerden tarihlere, isimlere, geleceğe veya geçen hâdiselere dâir işâretler çıkarma ilmine *"Cifr"* veya *"Cefr"*, bu ilimle uğraşanlara da *"Cefrî"* veya *"Ceffâr"* denilmiştir. Cifrin, ebced hesabının bir nevi olduğu söylenir. Özellikle Şîa'ya göre Hz. Peygamber (s.a.s.) özel bir ilmi Hz. Ali'ye vermiş, o da insanların muhtaç olduğu bütün bilgileri "cefr" adı verilen kuzu yahut oğlak derisi üzerine yazmış, *el-Cefr* ve *el-Câmia* adlı iki eser telif etmiştir. Bu ilim ondan Hüseyin b. Ali'ye, ondan Ali Zeyne'l-Âbidîn'e, ondan Muhammed el-Bâkır'a ve ondan da oğlu Cafer es-Sâdık'a geçmiştir. İmam Cafer es-Sâdık'tan rivayet edilmiş olan Cifr'in içinde Ehl-i Beyt'in hepsine umûmen ve onlardan bazı

828 Konuyla ilgili detaylı bilgi için bkz. Beki, *Rum Sûresi Işığında,* s. 20-30; Abdullah Yeğin, *Osmanlıca-Türkçe İslâmî-İlmî-Edebî-Felsefî Yeni Lugat,* İstanbul: Hizmet Vakfı Yay., 1992, s. 111-112; Tahirü'l-Mevlevî Olgun, *Edebiyat Lugatı*, haz. Kemal Edib Kürkçüoğlu, İstanbul: Enderun Kitabevi, 1973, s. 38; Mustafa Sadık er-Râfiî, *Târîhu Âdâbi'l-Arab,* Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-Arabî, tsz., I, 75; Yakıt, *Ebced Hesabı ve Tarih Düşürme,* s. 23-29; Mustafa İsmet Uzun, "Ebced", *DİA,* X, 68-70; Cerrahoğlu, *Tefsîr Usûlü*, s. 18, 147; Ahmet Akgündüz, *Bilinmeyen Bir Dahi Bediüzzaman Said Nursi,* İstanbul: Bilge Yay., 2010, s. 166-174.

şahsiyetlere hususen bakan özel bir ilmin var olduğu; o ve onun gibi zâtların bu ilmi keşf ve kerâmet yoluyla vehbî olarak aldığı söylenmiştir. Kıyamete kadar gerçekleşecek bütün dinî ve siyasi olaylarla, karşılaşılacak sorunların çözüm yollarını kapsayan bu eserler ancak Ehl-i Beyt'e mensup imamlarca çözülebilecek rumuzları içermektedir. Kâtip Çelebi, kaza ve kader levhasıyla ilgili icmâli bir ilim şeklinde tarif ettiği bu ilmin Hz. Ali yoluyla özellikle Ehl-i Beyt'e tevârüs eden bir ilim olduğunu teyit etmektedir. Bu ilmin kütüb-i enbiyâda da yer aldığına dâir rivayetlere işâret eden Kâtip Çelebi, "Bu ilme ancak ahir zamanda gelecek Hz. Mehdî hakkıyla vâkıf olur." diyen bazı âlimlerin görüşlerine de yer vermiştir. İmam Cafer'den gelen nakillere göre cefr, imamların bilgi kaynaklarındandır ve Allah'ın onlara lütfettiği bir ilimdir. Ona "el-Cefrü'l-Ahmer" (kırmızı deriden yapılmış torba) ile "el-Cefrü'l-Ebyad" (beyaz deriden yapılmış torba) şeklinde iki cefr nisbet edilmekte, bunların ilkinde Hz. Peygamber'in (s.a.s.) "mânevî silahları"; ikincisinde ise Hz. İbrâhim'e (a.s.) verilen suhuf, Zebur, Tevrat, İncil ve helâl-harama dâir bütün bilgilerin bulunduğu rivayet edilmektedir. Kâtip Çelebi cifr ve ebced ilminin konuyla ilgili ihtisas sâhipleri ve mânevî ilimlerde derinleşen zevât için birçok esrârın anahtarı hükmünde olduğunu ifâde etmiştir. Nihayetinde her insanın her ilmi ihâta etmesi mümkün değildir. Cifr ilmine de herkesin vâkıf ve hâkim olması gerekmez. Yukarda geçtiği üzere Kur'ân'ın nüzûlü zamanında ebced ilmini bilenlerin var olması konumuz açısından son derece önemlidir. Kur'ân'ın Arapça olduğu düşünüldüğünde; bu dilin ve bu dilin alfabesinin şümûlünde olan ebced ve ona bağlı olan cifr yöntemlerinin yok sayılması ve reddedilmesi mümkün görünmemektedir. Bir diğer anlatımla mevzubahis yöntemler Kur'ân'dan sonra ihdâs edilmiş olmayıp tam aksine her yönüyle mucize olan Kur'ân metni bu yöntemlerin bilindiği ve kullanıldığı bir vasatta nüzûl etmiştir. Öte yandan Kur'ân, prensip olarak insanların zararına kullanılmayan her türlü birikime kapılarını açan ilahî bir kitaptır. Dolayısıyla cifr ilmine Arapça'nın binlerce yıllık birikimini yansıtan bir ürün olarak bakılması mümkündür ki bu metotla çeşitli istihraçlar yapan zâtların olduğu bilinmektedir. Ulemânın önemli bir kısmı, sû-i istimâl edilmemek şartıyla bu yöntemleri kullanmakta bir sakınca görmemiştir.[829]

İbnü'l-'Arabî'ye âit *eş-Şeceretü'n-Nu'mâniyye*'nin şerhinde gaybın anahtarlarının beş adet olduğu belirtilmektedir. Bunların ikisi büyük, üçü ise küçük anahtarlardır. İki

829 Detaylı bilgi için bkz. Kâtip Çelebi, *Keşfu'z-Zunûn an Esâmî'l-Kütübi ve'l-Fünûn,* Bağdat: Mektebetü'l-Müsennâ, 1941, I, 591-592; Muhammed Bâkır b. Muhammed Takî Meclisî, *Bihâru'l-Envâri'l-Câmia li-Düreri Ahbâri'l-Eimmeti'l-Athâr*, Beyrut: Müessesetü'l-Vefâ, 1983, XXVI, 18; Ebû Cafer Muhammed b. Yakûb Kuleynî, *el-Usûl Mine'l-Kâfî*, Tahran: İntişârât-ı İlmiyye, 1970, I, 240; Şihabüddin Ebu'l-Abbas Ahmed es-Selâvî, *el-İstiksâ li Ahbâri Düveli'l-Mağribi'l-Aksâ,* y.y.: Dâru'l-Kitab - Dâru'l-Beydâ, II, 98; Nursî, *Sikke-i Tasdîk-i Gaybî,* İstanbul: Envâr Neşriyat, 1996, s. 95; a.mlf. *Şuâlar,* s. 712; Yeğin, *Yeni Lugat*, s. 85; Akgündüz, *Bilinmeyen Bir Dahi,* s. 161-186; Mehmet Atalan, "Cafer es-Sâdık'ın Eserleri", *Dini Araştırmalar,* 11 (2001), s. 122; Şeyh Muhammed Hüseyin Muzaffer, *Imam al-Sadıq*, İngilizce'ye çev. Jasim al-Rasheed, Kum: Ansariyan Publication, 2000, s.148-149; Gördük, *İmam Cafer es-Sâdık,* s. 177-178; Beki, *Rum Suresi Işığında,* s. 13-33; Akgündüz, *Bilinmeyen Bir Dahi,* s. 141-186; Çelik, *Kur'ân'a İşârî Yaklaşımlar,* s. 104.

büyüğün ilki vahiy, ikincisi rûhî ilhamdır. Kalan üç anahtar cifr, felek ve hurûf ilimleridir. Buna göre cifr ilmi Hz. Peygamber'in (s.a.s.) hadîslerinden ve ihbâratından ahzedilmiş olup, başta Hz. Ali olmak üzere ileri gelen pek çok sahâbîye öğrettiği bir ilimdir. Onlar bu ilimle istinbatlar yapmıştır. Bu ilmi ilk açıklayıp şerheden Hz. Ali olmuş ve onu "*el-Cefru'l-Câmi'*" diye isimlendirmiştir. Hz. Peygamber (s.a.s.) hayattayken kilitli olan ihtilâf kapısı onun vefâtından sonra Ensâr'ın "Bizden bir emîr (halîfe) sizden bir emîr olsun" demesiyle açılmış, nihayet Hz. Ebû Bekir'den sonraki üç halifenin katli ile devam etmiştir. Hz. Ali'den sonra bilenlerin münferit kaldığı bu ilim o zamandan günümüze intikal etmiştir ve kıyamete kadar da devam edecektir.[830]

İbnü'l-'Arabî yukarıda bahsi geçen *eş-Şeceretü'n-Nu'mâniyye* adlı eserinin mukaddimesinde her ilmin şerefinin onun konusu/mevzuu ile mütenâsip olduğunu belirterek bu ilmin (eserde kullanılan ilim) mevzuunun ise Bârî olan Allah'ın kudretine delâlet olduğunu söylemektedir. Nitekim o, kaderin esrârından bahseden gizli/sırlı bir ilimdir ki harflerin hazinelerinde depolanmış emanetlere (yani gelecek zamanda cereyan edecek olan çeşitli hâdisâta) işâret edilmektedir. İbnü'l-'Arabî'ye göre, Allah bu remizleri anlamaya kimi muvaffak kılarsa, o kimse kevniyât dâiresinin dört bir yanına hâkim olan felekî iktiranâtın delâletleriyle bağlantılı olan usûl-i cefriyyenin hepsini ve ortaya çıkacak hâdiseler ile vâkıalarda bunların tesirâtını da bilecektir.[831]

Genel anlamda ilimler tertibinde de yer verilen *el-Cefr ve'l-Câmia* ilmi için Taşköprîzâde Ahmed Efendi (v. 968/1561) meşhûr *Miftâhu's-Saâde* adlı eserinde şu tarifi/tanımı yapmıştır:

> *Cefr ilmi genel anlamda kazâ ve kader levhasıyla ilgili olup; gerek küllî gerekse cüz'î, olmuş ve olacak her şeyi ihtiva eden bir ilimdir. Cefr, aklu'l-küll olan kazâ levhasından; câmia ise nefsü'l-küll olan kader levhasından ibârettir. Bir tâife Hz. Ali'nin el-bastu'l-a'zam tarîkiyle yirmi sekiz harfi cefr derisi içinde vaz'ettiğini iddia etmiştir. Böylece (hesaplama yöntemi belirlenmiş) bu harflerden; özel yollarla ve muayyen şartlarla mahsûs lafızlar ve bu lafızlardan kazâ ve kader levhasında mevcut birtakım bilgiler istihraç edilir. Bu ilmi Ehl-i Beyt ve onlara bağlı olan kimseler tevârüs etmiştir ki kâmil meşâyih de bu ilmi onlardan almıştır. Bu ilmin sâhibi olanlar, onu kendileri dışındaki kimselerden (yani ehil olmayanlardan) gizlemişlerdir.*[832]

Müellifin buna ek olarak aynı eserinin "İlmu Havassi'l-Hurûf" başlığı altındaki "Bil ki sûrelerin başında zikredilen harflerin, hatta mutlak anlamda harflerin, ehli tarafından bilinen muhteşem özellikleri ve pek çok faydaları vardır. Şeyh Abdurrahman el-Bistâmî bu konuda telif ettiği kitaplarda bu ilimden bahsetmektedir."[833]

830 Konevî, *Şeceretü'n-Nu'mâniyye,* s. 26.
831 Konevî, *Şeceretü'n-Nu'mâniyye,* s. 23.
832 Taşköprîzâde Ahmed b. Mustafâ, *Miftâhu's-Saâde ve Misbâhu's-Siyâde fî Mevzûâti'l-'Ulûm*, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1985, II, 550.
833 Taşköprîzâde, *Miftâhu's-Saâde,* II, 547.

ifâdeleri de dikkat çekicidir. Görüldüğü gibi vurgulanan nokta bu ilmin ehli tarafından bilindiği ve herkese açık olmadığıdır. Kâtip Çelebi'nin de Taşköprîzâde'nin yukarıdaki tarifini aynen naklettiği görülmektedir.[834] Düşünüldüğü zaman, maddî/fennî ilimlerde bile her bilim adamının bilmediği ve idrâk etmekten âciz kaldığı ilmî tespitler varken bütün mânevî ilimlere de her âlimin mutlak sûrette nüfûz etmesini beklemek mümkün değildir. Bu önemli noktayı Saçaklızâde Mehmed Efendi (v. 1145/1732) de meşhûr eseri *Tertîbü'l-'Ulûm*'da vurgulamış ve cefr ilmini şu şekilde tanıtmıştır:

> *Harf ilmine gelince ki bu cifr ilmidir; onunla hecâ harflerinin rakam karşılıkları cifr kitaplarında zikredildiği şekilde öğrenilir. Amacı, gelecek zamandaki mugayyebâta ve insanların nasıl hâkimiyet altına alınacağına ıttıla kesbetmektir. İbnü'l-'Arabî, "Bu ilmi ilk ortaya koyan Hz. Ali'dir. Konusu hecâ harfleridir. Cafer es-Sâdık ise bu ilmin derinliklerine dalan bir şahsiyettir ki onun sırrına dâir eser telif etmiştir. Bu öyle bir ilimdir ki ona ancak azîm bir keşf, selîm bir zevk sâhibi olan kimseler muttali olabilir." demiştir. Ben de derim ki: Bu ilimle meşgul olmak azîm bir keşf ve selîm bir zevk sâhibi olan kimseler için câizdir ki böyle kimselerin sayısı oldukça azdır. Onların dışındakiler için bu ilimle iştigal haramdır çünkü üstesinden gelemeyip başarısız olacağı için bu ilimle uğraşması sebebiyle tekzib edilecektir.*[835]

Zikredilen bu tariflerde genel itibârıyla İbnü'l-'Arabî'nin etkili olduğu anlaşılmaktadır. Bununla birlikte sonraki ulemânın, onun yaptığı tespitleri ve verdiği bilgileri teyit ederek makbûl saymaları da son derece mühimdir. Sadece Taşköprîzâde ve Saçaklızâde gibi İbnü'l-'Arabî sonrası Osmanlı döneminde yaşayan âlimler değil çağdaş dönem araştırmacıları da bu ilmi teyit etmiştir.[836]

Konuyla ilgili eserlerden birinin yazarı olan İsmail Yakıt, İslâm düşüncesinin tarihi seyri içerisinde, rakamlar ve harfler metafiziğinin, bilinenlerin fevkinde çok daha farklı bir üslupla açıklandığını belirtmektedir. Özellikle tasavvufî yorumların ağırlık noktası ve odak teşkil ettiği bu açıklamalara göre varlığın meydana gelişi Yüce Allah'ın "كُنْ" emriyle olmuştur. "Kün" ilâhî bir emir ve kelâmdır. Harfler, sözlerin ve seslerin sembolleridir. Dolayısıyla harfler varlığın ilk mâhiyetini oluşturur ve ilâhîdir. Bütün sesler 28 harften ibâret olduğuna göre varlıklarla harfler arasında korelatif bir ilişki mevcuttur. Her varlığın adı birer kelimedir ve harflerden müteşekkildir. Harfler rakamlara tekabül ettirilirse, rakamlar da varlıklarla korelatif anlamda bir ilişkinin mevcudiyetini ortaya koyar. Öte yandan İslâm tasavvufunda insan mikrokozmik bir varlık olarak telakkî edildiğinden varlığın özü ve çekirdeğidir. Allah'ın kâinata yani

834 Kâtip Çelebi, *Keşfu'z-Zunûn,* I, 591.
835 Saçaklızâde Muhammed b. Ebî Bekir el-Mar'aşî, *Tertîbü'l-'Ulûm,* thk. Muhammed b. İsmâil es-Seyyid Ahmed, Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1988, s. 112-113.
836 Örnek olarak bkz. Muhammed Abdülhay b. Abdülkebîr el-Kettânî, *et-Terâtîbü'l-İdâriyye,* thk. Abdullah el-Hâlidî, Beyrut: b.y., tsz., II, 135, 189.

makrokozmik âleme tecellîsi, onun özü ve çekirdeği hükmünde olan insana da tümüyle yansımaktadır. Kâinatın rûhu gibi insanın rûhu da ilâhî bir mâhiyet ve cevher arz etmekte, insan bedeni ise maddi âlemden bir cüz oluşturmaktadır. Maddî alem anâsır-ı erba'a denilen toprak, su, hava ve ateş unsurlarının muayyen terkipleriyle meydana gelmiştir. Varlığın esasını oluşturan 28 harf dengeli bir dağılımla bu unsurlarda yer almaktadır. Nitekim tasavvuf anlayışında harflere önem atfedilmesi ve "ilm-i hurûf", "kitab-ı hurûf" türünden yüzlerce eserin meydana gelmesini sağlayan âmil, harflere ve varlıkların meydana gelişine izâfe edilen sırrî ve tasavvufî yorumların neticesidir.[837]

İbnü'l-'Arabî *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye* eserinde konuya ayırdığı on dokuz bahislik bölümde haflerin dört mertebeye ayrıldığını belirtmektedir. Birincisi 7, ikincisi 8, üçüncüsü 9, dördüncüsü 10 feleğe âittir. Ayrıca harfler dört unsura göre dört gruba ayrılır; yaşlık, kuruluk, sıcaklık ve soğukluk gibi dört temel tabiata da işâret eder. Harfleri kendi başına ayrı bir millet olarak telakkî eden İbnü'l-'Arabî, onların içinde kendi cinslerinden peygamberleri, âlemleri vs. vardır diyerek her bir harf hakkında derin te'vîl ve yorumlar yapmakta ve ehl-i keşf olanların bunları anlayacağını söylemektedir.[838]

Diğer önemli bir nokta, bu hesaplama geleneğinin Hurûfîlik'le karıştırılmaması hatta bazı kesimlerce yapıldığı gibi eşitlenmemesi gerektiğidir. İslâm tasavvuf felsefesinde harflerin metafizik yorumları ve insan-kâinat ilişkilerinin bu perspektifle

837 İsmail Yakıt, *Türk-İslâm Kültüründe Ebced Hesabı ve Tarih Düşürme,* İstanbul: Ötüken Neşriyat, 1992, s. 31.

838 Yakıt, *Ebced Hesabı ve Tarih Düşürme,* s. 30. [İbnü'l-'Arabî'nin te'vîllerinde de harflerden yapılan çıkarımlar önemli yer tutar. Besmele ile ilgili olan izahının bir kısmı şöyledir: "*er-Rahîm kelimesindeki Elif'in bilgi elifi olduğunun kanıtı 'Beş kişi yoktur ki altıncıları O olmasın' ayetidir. Bismi'deki Elif'in delili ise bu ayetin başındaki 'Üç kişi yoktur ki dördüncüsü Allah olmasın' ayetidir. O hâlde Elif eliftir. Ayette geçen 'Bundan daha azı' ifâdesi, tevhidin bâtınını kastederken, 'Ya da daha çoğu' ise tevhidin zâhirini kasteder. Bismi'deki elif gizlenmiştir. Çünkü O, ilk var olandır ve onun yerini alma iddiasında bulunacak kimse yoktur. Böylelikle ilk yaratılmış olan, varlığımızın başlangıcı olması itibârıyla, kendi zâtı ile ilk bakışta yaratıcısının varlığına delil olmuştur. Şöyle ki: Âdem, varlığına baktığında, iki durumla karşılaşmıştır. Acaba kendisinden daha önce kimsenin olmadığı bir mevcut mu onu var etmiştir? Yoksa kendisi kendisini mi var etmiştir? Bizzat kendisinin kendisini var etmesi imkânsızdır. Çünkü kendisini var etmesi, ya mevcut iken veya yok iken mümkün olabilirdi. Kendisini var ederken mevcut ise o zaman neyi var etmiştir? Yok ise kendisi yok iken ondan var etme fiili nasıl meydana gelmiştir? Şu hâlde geriye onu bir başkasının var etmesi kalmıştır ki, o da Elif'tir. Bu nedenle 'Bismi'deki Sin sâkin olmuştur ki yokluktur. Mim harfi ise harekelidir ve o gerektirmenin zamanıdır. Bismi (Âdem) ilk bakışta Elif'e delil olduğu için, delâletin gücü nedeniyle (Bismi'deki) elif gizlenmiş, Rahîm'de ise Hz. Muhammed'e delâletteki zayıflık nedeniyle ortaya çıkmıştır. Kendisine karşı çıkan bulunduğu için Hak Hz. Muhammed'i Elif ile desteklemiş, Rahîm Muhammed hâline gelmiştir. Buradaki Elif, ez-Zâhir isminden Hz. Muhammed'i destekleyen Hak'tır. Allah şöyle buyurur: 'Onlar galib olmuşlardır.' Hz. Peygamber de şöyle buyurur: 'Allah'tan başka İlâh yok ve ben de O'nun peygamberiyim deyiniz.' Bu ifâdenin lafzına iman eden kişi, cennetlik bile olsa şirk boyunduruğundan çıkmamıştır. Mânâsına iman eden ise tevhid ehli arasına katılır, sekizinci cennete ulaşması mümkün olur. O, kendine iman edenlerden birisi olur, dolayısıyla başkasının terazisinde bulunmaz. Çünkü denklik gerçekleşmiş, seçilmişlik bir olmuş, risâlet bakımından ise farklılık meydana gelmiştir.* Bkz. *Fütûhât-ı Mekkiyye,* çev. Ekrem Demirli, İstanbul: Litera Yay., 2007, I, 310-311.]

açıklanışı ile Hurûfilik cereyanı arasında doğrudan bir alâkanın kurulması yanlıştır. Nitekim gerek bu akımın başını çeken Fazlullah'ın "*Câvidannâme*"sine gerekse akım mensuplarının ortaya koyduğu kitaplara göz atıldığında, bunların Pisagorcu etkinin yanı sıra birtakım keyfî yorumlardan meydana geldiği görülmektedir. Öte yandan ebced alfabe düzeninin Hurûfîlik cereyanıyla ilişkisine dâir bir veri de bulunmamaktadır.[839] Kezâ Hurûfîlik tamamen Şîîlik düşüncesi üzerine binâ edilmişken, cifr ilmini kullanan İslâm ulemâsında böyle bir şey görmek mümkün değildir. O hâlde Hurûfîlikte de kullanılmış ve sû-i istimâl edilmiş olması, bu tertibin kadîm bir bilgi ve öğreti olduğu sonucunu değiştirmemektedir. Nitekim onlardan önce bu konuda çalışmalar yapan pek çok İslâm âlimi vardır.

Niyazi Beki konuyla ilgili görüşünü şöyle ifâde etmektedir:

> *Bâtıl Bâtınîliğin bir kolu olan, tarihteki Hurûfîliğin kurucusu olarak bilinen Fazlullah adındaki şahsın doğum tarihi hicrî 740'tır. Hâlbuki İslâm literatürüne "Esrâru İlmi'l-Hurûf" olarak geçen*[840] *ve harflerin sırlarına dâir yapılan ilmî çalışmaların çok önceden beri var olduğu bilinmektedir.*[841] *Örneğin bu konuda meşhûr olmuş şahsiyetlerden Muhyiddin İbnü'l-'Arabî'nin vefât tarihi hicrî 638, ondan önce bu konuda şöhret kazanmış İbn Berrecân'ın vefât tarihi ise hicrî 536'dır.*[842]

Ahmet Akgündüz de aynı noktaya değinerek cifr ilmiyle Hurûfîliğin aynı şeyler olmadığı ile ilgili şu tespitleri yapmaktadır:

> *Belli çevreler, ısrarla ve kasıtlı olarak, bâtıl bir mezhep olan Hurûfîlik ile ilm-i cifri birbirine karıştırmaktadır. Hâlbuki ikincisi bir ilimdir ve İbn-i Kemâl çok açık bir şekilde, bir risalesinde bu farkı açıklamaktadır. Bütün ilim tarihçilerinin -özellikle Müslüman âlimlerin- ilimlerin tasnifinde kendisinden bahsettikleri "Cifr ve Câmia İlmi" diye bir ilim vardır. Bu ilim bazı câhiller tarafından sû-i istimâl edilmiş olsa bile tamamen inkârı mümkün değildir. Cifr kazâ levhası, Câmia ise kader levhası demektir. Allah'ın kazâ ve kader levhlerinde olmuş yahut olacak bazı şeyleri, yine Allah'ın koyduğu işâret ve gösterdiği yollarla ortaya çıkarma ilmine cifr ilmi denmektedir. Bu ilmin Hurûfîlik, nüshacılık, üfürükçülükle ilgisi yoktur; çünkü İmam Gazzâlî ve İbn-i Kemâl gibi bu ilmi hakkıyla bilen zâtlar tarafından da kullanılmıştır. Hz. Ali'nin, bu ilmi Resûlullah'tan öğrendiği nakledilmektedir. Son asırda bu ilmi kullananlardan biri de Bedîüzzaman'dır...*[843]

839 Yakıt, *Ebced Hesabı ve Tarih Düşürme,* s. 31-32.

840 Detaylı bilgi için bkz. Münâvî, *Feyzu'l-Kadîr,* VI, 278; İbn Haldûn, *Dîvanu'l-Mübtedei ve'l-Haber fî Tarîhi'l-Arabi ve'l-Berber ve Men Âserehüm Zevi'l-Şe'ni'l-Ekber,* thk. Halil Şehade, Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1988, I, 664-671; Kâtip Çelebi, *Keşfu'z-Zunûn,* I, 650; Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, I, 29; İbn Âbidîn, *Reddu'l-Muhtâr ala'd-Dürri'l-Muhtâr,* Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1992, I, 45; Sıddık Hasan Han, *Ebcedü'l-Ulûm,* Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2002, s. 268, 371; Nursî, *İşârâtü'l-İ'câz*, s. 34.

841 Bkz. İbnü'l-'Arabî, *Fütûhât*, Daru'l-Fikr, I, 227-285.

842 Beki, *Rum Suresi Işığında,* s. 13-33.

843 Akgündüz, *Bilinmeyen Bir Dahi,* s. 173-174.

İbn-i Kemâl bu ilmin ehemmiyetini "er-Risâletü'l-Münîre" adlı eserinde şöyle belirtmektedir: Büyük evliyânın kerâmetleri de böyledir. Müşkil ve zor meselelerin istihrâcı gibi. Yani evliyâlar, Kur'ân ayetlerinden, hatta her kelimesinden ve harfinden, hatta Resûlullah'ın hadîslerinden bazı mühim ve müşkil hakikatleri istihraç etmişlerdir. Bu onlara ilham nûruyla müyesser olur.[844]

Hüseyin Çelik ise konuyla ilgili görüşünü şöyle özetlemektedir:

Cefrî bilgiyi ilim elde etmede bir metot olarak değil de elde edilen ilmi ifâde etme ve ortaya koymada bir metot olarak görmek daha isabetli olabilir. Sûfînin keşf, ilham vb. yollarla elde ettiği mânâları aktardığı işârî yollardan birisi olarak düşünülebilir. Yani harflerin sırlarına ulaşma şeklinde değil de harflere sırlar yükleme şeklinde olmuş olabilir. Allah bazı kimselere ilm-i ledün türünden bilgiler vermiş ve o kimseler de bu bilgileri insanlara doğrudan aktarmak yerine cefrî yolları kullanmış olabilirler. Bu şekilde harflerin sırları değil de harflere yüklenen sırlar olacaktır.[845]

İbnü'l-'Arabî'nin mazhar olduğu bazı bilgileri *eş-Şeceretü'n-Nu'mâniyye*'de rumuzlarla ifâde etmesi örneği Çelik'in yukarıdaki ifâdelerine uygun görünmektedir. Bununla birlikte harflere birtakım sırları yükleyenin Yüce Allah olduğunu düşünmekte de bir sakınca görünmemektedir. Nitekim O'nun ilmi sonsuz olup ezel ve ebedi kuşatmıştır. Kezâ O'nun ilminden ve kelâmından tenezzül edip gelen Kur'ân'ın ayetlerine, ifâdelerine, cümle ve lafızlarına yüklenen bazı gaybî bilgilerin olması da gayet makuldür. Ayetlerden cifr yoluyla istihraç edilen bazı tarih ve olaylar tam da bu eksende olup söz konusu esrârı keşfetmeye yöneliktir. Elbette ki bu durum zarûrî bilgilerin herkesten gizlendiği anlamına gelmez. Kur'ân herkese bakan yönüyle sırlar ve şifreler kitabı değil hidayet, öğüt ve şeriat kitabıdır. Bununla birlikte herkese lazım olan bilginin Kur'ân'da apaçık (mübîn) olması, birtakım özel bilgilerin de onlara ehil olan kimselere mahsus bırakılmış olmasına mâni değildir. Tam aksine, kanaatimizce ilâhî kelâmın her düzeyde ilim ve kemâl sâhibine hitap etmekte olan semâvî tabiatı bunu iktizâ etmektedir.

Yaygın olarak bilinen asıl ebced (cümmel-i sağîr/küçük ebced) dışında en küçük ebced (cümmel-i asğar), büyük ebced (cümmel-i kebîr) ve en büyük ebced (cümmel-i ekber) türlerinde kullanılan sayısal değerler farklılaşmaktadır. Bunların ilm-i hurûf ve cifr ilimlerinde kullanıldığı belirtilmiştir. Dolayısıyla ebced denildiği zaman ilk akla gelen "küçük ebced"dir ve bu metot cifr ve vefk ilminin yanı sıra tarih düşürmede, günlük ihtiyaç ve haberleşmelerde, isimleri sembolize etmede, yeni doğan çocuğa isim vermede, kitap ve makalelerde, resmî devlet kayıtlarında; tasavvuf gibi dînî, mimârî gibi fennî ilimler de dâhil pek çok ilimde kullanılmıştır.[846]

844 Akgündüz, *Bilinmeyen Bir Dahi,* s. 173-174, 181. (Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Efendi, No: 3729, vrk. 136a-138a'dan naklen)

845 Çelik, *Kur'ân'a İşârî Yaklaşımlar,* s. 107.

846 Detaylı bilgi için bkz. Yakıt, *Ebced Hesabı ve Tarih Düşürme,* s. 36-61.

İsmâil Hakkı Bursevî tasavvuf ehli arasında ebced harflerine dâir yapılan izahları *Esrârü'l-hurûf* adlı meşhûr eserinde toplamıştır.[847]

Ebced hesabı esas alınarak bir araya getirilen harfler ve lafızlarla doğum, ölüm, tahta çıkış, evlenme, sefer, barış, zafer ve mimari yapıların bitiş tarihi gibi önemli hâdiselere işâret edilen tarih düşürme[848] sanatını ilk kullanan kişinin Dımeşkli şair Abdurrahman en-Nahlavî (v. 1163/1749) olduğu belirtilmiştir. Daha sonra bu sanat Arap ve Türk edebiyatlarında kullanılagelmiştir.[849] Ahmet Cevdet Paşa'nın (v. 1312/1895) tespitine göre tarih düşürmede "Üstâd-ı küll" olan zât ise Adanalı Seyyid Osman Surûrî'dir (v. 1229/1814).[850] Bu zâtın 322 sayfalık *Dîvân*'ında yer alan tarih manzumelerinin sayısı 1872 olmakla birlikte, birden çok tarih veren mısra ve beyitlerle birlikte bu sayı 2000'den fazladır. Kendisinden sonra bu sayıya erişen olmamıştır. Divan sâhibi şair Aynî'nin (v. 1253/1837) 547, Arif Nihat Asya'nın (v. 1975) 362, Şair Şefik'in (v. 1273/1856) de 294 tarih manzûmesi vardır. Bilinen ve bilinmeyen yaklaşık iki binden fazla müverrihin bulunduğu dikkate alınırsa, tarih düşürme geleneğinin ve dolayısıyla ebced kullanımının Osmanlı düşünce, sanat, şiir ve edebiyat dünyasındaki yeri fark edilecektir.[851]

Tarih düşürme ilminin mimaride çok ilginç yansımalarının olduğu da bilinmektedir. Örneğin Atilla Arpat'ın tespitine göre Mimar Sinan'ın inşâ ettiği Süleymâniye Câmii'nin filpayelerinde 20, avluda 122, 155.5; dış boyutlarda 168, 186, 129, 294 modül sayıları bulunmaktadır. Tüm inşaat alanı 12478.846 a^2 = 7187815.3 b^2 = 25 x 66^3 = (% 99.994) şeklinde iç mekânda 191'e tekabül edip ebced hesabıyla "Süleyman"ın; avlu şadırvanında bulunan 161 modülü ise "Sinan"ın karşılığıdır.[852] Bu artık tarih düşürmenin ötesinde, şâheser bir caminin maddî/mimari özelliklerinin tekabül ettiği rakamsal karşılıkların, o caminin vücûda gelmesinde rol oynayan en önemli iki kişinin isimlerine işâret etmesi gibi çok daha kompleks bir yapı arz etmektedir.

Ebced yöntemiyle tarih düşürme işi zaman içinde daha ziyâde bir edebî uğraşı ve sanat haline gelmişse de İslâm'ın ilk asırlarından beri özellikle Kur'ânî lafızlar bu açıdan kimileri için büyük önem taşımıştır. İbn Cerîr et-Taberî (v. 310/922) Câbir b. Abdullah ve Abdullah İbn Abbâs tarîkiyle gelen ve Muhammed b. Humeyd er-Râzî tarafından nakledilen şu haberi zikretmiştir: Bakara sûresinin başındaki "ألم ذَلِكَ الْكِتَابُ لا رَيْبَ فِيهِ" ayetlerini okuduğu esnâda Resûlullah'ın (s.a.s.) yanına uğrayan Ebû Yâsir b. Ahtab, duyduğu ayetleri kardeşi Huyey b. Ahtab'a anlatmıştı. O ve diğer

847 Uzun, "Ebced", X, 69-70.
848 Detaylı bilgi için bkz. Karabey, Turgut, "Tarih Düşürme", *DİA,* XL, 80-82.
849 Hikmet Akdemir, *Belağat Terimleri Ansiklopedisi,* İzmir: Nil Yay., 1999, s. 45-46.
850 Detaylı bilgi için bkz. Canım, Rıdvan, "Klâsik Türk Edebiyatında Tarih Düşürme Sanatı ve Bir Ebced Ustası: Adanalı Sürûrî", *Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 13/2 (2009), s. 105-120.
851 Bkz. Yakıt, "Yakut'un Kendi Seyahatlerine Düşürdüğü Tarihler", *Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi,* 39 (2009), s. 212.
852 Bkz. Yakıt, *Ebced Hesabı ve Tarih Düşürme,* s. 46-47.

bazı Yahudiler Hz. Peygamber'in yanına gelerek, ondan önce de birçok peygamberin gönderildiğini ancak hiçbirine, ümmetinin ömrüyle ilgili bu şekilde bilgi verildiğini bilmediklerini söylediler. Huyey "الم" harflerini ebced hesabına göre hesaplayarak beraberinde gelenlere hitaben şöyle dedi: "ا bir, ل otuz, م ise kırk yani toplam yetmiş bir. Siz ümmetinin ömrü sadece yetmiş bir sene olan bir peygamberin dinine mi gireceksiniz?" Daha sonra Hz. Peygamber'e "الم" benzeri başka hurûfun olup olmadığını sordular. O da onlara, "المص", "الر", ve "المر" gibi mukatta'âtın olduğunu söyledi. (Ebced hesabına göre المص harflerinin sayısal değeri yüz altmış bir, الر harflerininki iki yüz otuz bir ve المر harflerininki iki yüz yetmiş birdir.) Neticede Yahudiler, "Senin bu işin bizim aklımızı karıştırdı, sana çok mu az mı verildiğini anlayamadık!" dediler. Ebû Yâsir, kardeşi Huyey'e ve yanında gelen Yahudi âlimlere, "Ne biliyorsunuz, belki de ona bu rakamların hepsinin toplamı olan beş yüz otuz dört yıl verilmiştir!" dedi. Onlar ise "Andolsun ki onun durumu bize kapalı kaldı, anlayamadık." dediler.[853]

İdris Tüzün'ün bu konudaki tespitine göre İbn Kesir ve İmam Süyûtî, Kelbî kanalıyla gelen bu rivayetin zayıf olduğunu söylemiştir ancak rivayetin başka kanallardan nakledildiği de bilinmektedir. İmam Buhârî bu rivayeti *Tarîhü'l-Kebir*'inde Kelbî haricinde Saîd b. Cübeyr ve İkrime'den rivayet etmiştir. *Tarîhü'l-Kebir*'deki hadîslerin tahricini yapan Muhammed b. Abdülkerim, bu rivayetteki râvîlerin sika olduğunu, yalnız senetteki râvîlerden Zeyd b. Sâbit'in mevlâsı hakkında bilgisi olmadığını belirtmiştir; hâlbuki İbn Hacer, İbn Hibbân'ın onu sikalar içinde zikrettiğini söylemektedir. Bu durum ise Buhârî'nin zikrettiği senedin sağlam olduğunu gösterir. Ayrıca bu rivayeti Yunus b. Bükeyr *Megâzî*'sinde Saîd b. Cübeyr'den; İbnü'l-Münzir tefsirinde İbn Cüreyc'den; İbn İshâk ise Muhammed b. Ebî Ümame b. Sehl b. Huneyf'den nakletmiştir. İlk müfessirlerden Mukâtil b. Süleyman ve Ferrâ, Yahudilerin cümmel hesabıyla bu ümmetin müddetini anlamak istemeleri üzerine Âl-i İmrân sûresinin 7. ayetinin nâzil olduğunu söylemişlerdir. Bu minvaldeki izahlar ilk dönemlerde bu rivayetin meşhûr olduğunu gösterir mâhiyettedir. Ayrıca bu rivayet yukarıda isimlerini saydığımız müfessirler tarafından tenkit edilmeksizin zikredildiği gibi, müfessirlerden Ebu'l-Leys es-Semerkandî, Beğavî, Kurtubî ve Hâzin de rivayeti nakleden; fakat tenkit etmeyen isimlerdendir.[854]

Öte yandan İbn Teymiyye de itiraz ederek bahsi geçen rivayetin Kelbî kanalıyla geldiğinden bâtıl olduğunu ayrıca Yahudilerle ilgili hâdisenin hicretin ilk yıllarında vukû bulduğunu; hâlbuki konuyla ilgili olarak indiği söylenen Âl-i İmrân sûresinin baş tarafının Necrân Hristiyanları ile ilgili olarak daha sonra indiğini; ayetten ümmetin bekasına dâir cümmel hesabıyla bir şey çıkarmanın dayandığı bir delilin olmadığını iddia etmiştir. Nitekim ona göre bu konuda Hz. Peygamber (s.a.s.) bir

853 Taberî, *Câmi'u'l-Beyân,* I, 216-217.
854 Bkz. İdris Tüzün, "Ayetlerin Tefsirinde Ebced Hesabının Kullanımı", *Kur'ân ve Sünnet Araştırmaları Dergisi,* 1 (2021), s. 25.

açıklama yapmadığına göre söz konusu izahların kişiyi bu gibi konuları peygamberin bilmediğini iddia etmeye kadar götürme ihtimali bulunmaktadır. Bu da şüphesiz ki bâtıldır. Oysaki yine Tüzün'ün tespitiyle Âl-i İmrân sûresinin baş tarafından itibâren seksen ayetinin Necrân ehli hakkında indiğine dâir tâbiûndan gelen bazı rivayetler olduğu gibi farklı ayetlerin farklı zamanlarda indiğini bildiren rivayetler de bulunmaktadır. Örneğin İbn Abbâs, Mücâhid ve İkrime'den, sûrenin 12. ve 13. ayetlerinin Bedir Savaşı'ndan sonra Yahudiler hakkında indiği rivayet edilmiştir. Esasen müfessirlerin bu gibi durumlardaki genel kanaatine göre sahâbe veya tabiûn "Şu ayet şu olay hakkında indi" derken, her zaman ayetin olay akabinde inmesini değil, ayet muhtevasının olayla ilişkili olduğunu kastetmiştir; buna bağlı olarak da farklı ayetler hakkında birden fazla sebeb-i nüzûl nakledilebilmektedir. Aynı görüş İbn Teymiyye'den de menkuldür. Ayrıca bir ayet hakkında iki farklı ancak sahîh nüzûl sebebi varsa, ayetin iki defa indirilmiş olabileceği de belirtilmiştir. Bu çerçevede, yukarıda bahsi geçen seksen ayetin Bedir Savaşı'ndan sonra bölüm bölüm inmeye başladığını söylemek mümkündür. Hz. Peygamber'in (s.a.s.) bu konuda açıklama yapmaması da muhakkak sûrette İbn Teymiyye'nin iddia ettiği gibi onu bilmediği anlamına gelmez; zira yine bazı rivayetler onun kendine has bilgilerinin olduğunu ve bunları sahâbeye aktarmadığını da göstermektedir.[855]

Kâdî Nâsıruddin el-Beydâvî (v. 685/1286), hurûf-ı mukatta'anın ebced hesabıyla kavimlerin müddetlerini ve ecellerini gösteren rumuzlar olduğuna kanaat getiren Ebu'l-Âliye'nin yukarıda zikredilenle aynı paraleldeki şu rivayete dayandığını belirtmektedir:

> "Bir defasında Yahudiler Resûlullah'a (s.a.s.) geldiler. Resûlullah onlara Bakara sûresini okudu. Yahudiler sure başındaki 'الم' hurûfunu duyduklarında hesaplayıp *'Ne diye yetmiş bir yıl müddeti kalmış bir dine girelim?'* dediler. Bunun üzerine Resûlullah tebessüm edince, '*Daha var mı?*' diye sordular. O da onlara 'المر' ,'الر' ,'المص' mukatta'alarını okudu. Yahudiler ise '*Bunlar kafamızı karıştırdı, hangisini esas alacağımızı bilemedik*' dediler."[856]

Beydâvî, ebcedin her ne kadar yabancı kökenli olsa da hem Araplar hem de Arap olmayanlar arasında meşhûr olduğunu, yabancı kökenli olan "مِشْكَاة", "سِجّيل" ve "قِسْطَاس" kelimeleri gibi artık bir nevi Arapçalaştığını, bu sebeple onun delâletlerinin de diğer Arapça ifâdeler gibi makbûl olduğunu belirtmektedir. Ona göre konuyla ilgili istinbat ve takrirler de bunu göstermektedir.[857]

Bahis mevzuu rivayetleri farklı yorumlayanlar da olmuştur. Örneğin Tunuslu meşhûr âlim İbn 'Âşûr (v. 1973) Taberî'nin naklettiği rivayeti benzer lafızlarla aktardıktan sonra, Hz. Peygamber'in (s.a.s.) diğer bazı harfleri zikretmesinin, bu harfleri

855 Tüzün, "Ayetlerin Tefsirinde Ebced Hesabının Kullanımı", s. 25-26.
856 Beydâvî, *Envâru't-Tenzîl,* I, 34.
857 Beydâvî, *Envâru't-Tenzîl,* I, 35.

ümmetin ömrü için gerçekten birer işâret olarak kabul ettiği anlamına gelmeyeceğini ifâde etmektedir. İlgili hadîsi reddettiğine dâir bir ifâdesi olmayan İbn 'Âşûr'a göre Hz. Peygamber (s.a.s.) onların iddialarını, cedelde "nakz" denilen yolla ibtal etmiştir; gülmesinin sebebi ise muhtemelen onların cehâletlerine taaccüb etmesidir.[858] Bununla beraber İbn 'Âşûr ebced hesabının kadîm zamanlardan beri kullanıldığını, Hz. Dâvud'un (a.s.) kitabında bazı neşîdelerin bu hesabın izlerini taşıdığını, yine Romalılar tarafından bu sistemin kullanıldığını söylemektedir. Araplara bu sistem Romalılardan veya Yahudilerden intikal etmiştir.[859]

Son dönem mütefekkirlerinden olan Bedîüzzaman Saîd Nursî (v. 1960), makam-ı ebcedî ile işâreti "Cifr ilminin en esaslı bir kaidesi ve mühim bir anahtarı" diye nitelemektedir.[860] O da Taberî, Kâdî Beydâvî ve İbn 'Âşûr gibi müfessirlerin benzer lafızlarla naklettiği rivayeti zikrederek bunu ebced hesabının makbûliyetine, umûmî bir ilmî düstur ve bir edebî kanun olduğuna delil kabul etmektedir. Nursî'nin ebced hesabıyla ilgili dikkat çektiği diğer birkaç nokta ise şunlardır: Hz. Ali'nin meşhûr *Kaside-i Celcelutiye*'si[861] baştan sona kadar bir tür ebced hesabı ve cifr ile te'lif edilmiştir.[862] İmam Cafer es-Sadık (v. 148/765) ve Muhyiddin İbnü'l-'Arabî (v. 638/1240) gibi zâtlar ebced hesabını gaybî bir düstur ve bir anahtar kabul etmiştir. Bu hesaplama yöntemi edebiyatta da bir kanun-ı letâfet kabul edilmiş ve eski zamandan beri meşhûr edipler tarafından kullanmıştır.[863] Bununla beraber istikbâlden haber veren enbiya ve evliya "لاَ يَعْلَمُ الْغَيْبَ اِلاَّ اللّٰهُ" yasağına karşı hürmet ve teeddüb için tasrihten kaçınıp işâretler ve rumuzlarla yetinmiştir. Bunun nedeni, yapılan istihraçların niyet ve çalışma sonucu yani ihtiyarî olmadığını, aksine ilâhî tâlim ile yani ikrâm-ı ilâhî eseri olduğunu ortaya koymaktır.[864] Ayrıca bu tür çalışmaların sû-i istimâle, bazı şarlatanların kendini beğenmişliklerine ve insanları kandırmalarına vesile edilmeye müsâit olduğu da muhakkaktır.[865]

18. Yüzyıl İstanbul'unda yaşamış bir Celvetî ve Halvetî şeyhi olan, aynı zamanda Bektâşî piri kabul edilen Üsküdarlı Hâşim Baba (v. 1197/1783) İbnü'l-'Arabî'nin *Ankâ-i Mağrib*'inden etkilenerek yazdığı *Ankâ-i Maşrık* adlı eserinde Hz. Peygamber'in (s.a.s.) soyundan gelenlerin ve ashab-ı safâ yani velîlerin hakikatten hissedar olduklarını; özellikle Hz. Ali'nin ilminin vârisi olanların ilhama mazhariyetle nice ilâhî hükmün sırlarını ve kozmik (kevnî) olayları açıkladıklarını; bunu yaparken de

858 İbn 'Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr,* I, 208-209.
859 İbn 'Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr,* I, 208.
860 Nursî, *Şuâlar,* s. 712.
861 Nursî, İmam Gazzâlî gibi pek çok âlimin Celcelutiye'yi şerh ettiğini belirtmiştir. Bkz. Nursî, *Sikke-i Tasdîk,* s. 125.
862 Detaylı bilgi için bkz. Ahmed Ziyâuddin Gümüşhânevî, *Mecmûatu'l-Ahzâb,* Dersaâdet (İstanbul): b.y. h.1311, (Şâzelî Kısmı), s. 499-531.
863 Detaylı bilgi için bkz. Nursî, *Sikke-i Tasdîk,* s. 95-96.
864 Nursî, *Lem'alar,* s. 445; a.mlf. *Sikke-i Tasdîk,* s. 162.
865 Nursî, *Şuâlar,* s. 337.

remizli/sembolik ifâdeler kullandıklarını belirtmiştir. Bu itibârla 1130/1717 tarihinde, bahsi geçen sırları açıklamak için bizâtihi kendisi yani Hâşim Baba zuhûr etmiş, bu sırları Hânedân-ı Nübüvvet'ten geldiği şekilde *Ankâ-i Maşrık* ismiyle açıklamıştır. Hâşim Baba bu ilmin Fâtıma ve Ali evlâdına ve onların soyundan gelenlere verildiğini, bunun nesilden nesile aktarıldığını ve Ehl-i Beyt soyundan gelenlerin dışındakilerin bu sırrı açıklayamayacaklarını söylemektedir. Dolayısıyla kendisi de bir seyyid olan Muhyiddin İbnü'l-'Arabî aracılığıyla Rum'a yani Anadolu topraklarına aktarılmıştır. Netice itibârıyla Hâşim Baba'ya göre harflerle kişiler ve olaylar arasında bir bağlantı mevcuttur. Kendisi bu konuda İbnü'l-'Arabî'nin izinde, buna bağlı olarak da Hz. Ali'ye izâfe edilen cifr ilminin etkisindedir. Bunun da mâlum olduğu üzere Fazlullah Esterâbâdî'nin (ö. 796/1394) liderlik ettiği Hurûfîlik akımıyla herhangi bir ilgisi yoktur.[866]

Aynı konuda öne çıkan bir başka isim Müştak Baba adıyla bilinen Kâdirî Şeyhi Muhammed Mustafâ'dır (v. 1247/1831). Bu zât özel bir muhabbet beslediği Hacı Bayrâm-ı Velî'nin (v. 833/1430) türbesini ziyâret ettiği sırada gelen ilhamla yazdığı istihraçnâme türündeki beş beyitlik gazelinde Ankara'nın 1341 (1923) yılında başkent ilan edileceğini keşfen bildirmiştir. Bu işâretlerin, tefsir sâhibi Konyalı Mehmed Vehbi Efendi tarafından çözüldüğü kaydedilmektedir. Şiirde Hacı Bayram'ın medfûn bulunduğu beldenin (Ankara) o esnâda Osmanlı Devleti'nin pâyitahtı olan İstanbul ile aynı olacağı açıkça ifâde edilmektedir. Bunun yanında "Ankara" kelimesinin harfleri remzili bir şekilde ayrı ayrı zikredilmekte ve bunun da ötesinde ebced hesabıyla 1341'e işâret edilmektedir. Cifrin en büyük üstatlarından biri olduğu söylenen Müştak Baba'ya da Hurûfîlik yaftası yapıştırılmaya çalışılmış ve hatta onun meşhûr Nostradamus'la kıyas kabul etmeyecek derecede büyük bir kâhin olduğu iddia edilmiştir.[867] Bu iddiaların, şeriata ittiba etmekle ona muhalif olmayı, tasavvuf yoluyla sapkın Hurûfîliği, âriflerle kâhinleri tefrik edemeyecek ölçüde bir cehâletten yahut mânevî derecelerini bütün hayat serüvenleriyle ispat etmiş büyük zâtlara duyulan kıskançlık ve adâvetten neş'et ettiği apaçıktır. Bu alanda çalışma yapanlardan biri olan İrfan Gündüz'e göre Müştak Baba'nın bu sırlı şiiri, Osmanlı sultanlarından remizli ifâdelerle haber veren İbnü'l-'Arabî'nin usûlü üzere zaman zaman bu yolla bazı bilgilerin verildiğini teyit etmektedir.[868]

Çağdaş müelliflerden Bessâm Nihâd Cerrâr ise hurûf-ı mukatta'a ile cümmel hesabı arasında doğrudan bir ilişki olduğunu savunanlardandır. Ona göre konu genel anlamda incelendiği zaman bazı sırların Kur'ân'daki bazı kelime ve cümlelere

866 Bkz. Yılmaz Soyyer, "Üsküdarlı Hâşim Baba'nın Ankâ-i Maşrık'ı", *Üsküdar Sempozyumu-II Bildiriler,* Ed. Zekeriya Kurşun v.dğr., İstanbul: Üsküdar Belediye Başkanlığı Üsküdar Araştırmaları Merkezi, 2005, s. 108-113.

867 Detaylı bilgi için bkz. Bülent Akot, "Cifir ve Ebced Temelinde Müştak Baba'nın Ankara Şiiri", *EKEV Akademi Dergisi,* 46 (2011), 172-184; Ahmet Doğan, "Şeyh Müştâk", *DİA,* XXXIX, 64.

868 Bkz. İrfan Gündüz, "Sadreddin Konevî'nin eş-Şeceretu'n-Nu'mâniyye fi'd-Devleti'l-Osmaniyye'te Yaptığı Şerhin Değerlendirmesi", *Selçuk üniversitesi Selçuk Dergisi,* 4 (1989), s. 109.

yerleştirildiği sonucuna ulaşmak mümkündür. Dolayısıyla Kur'ân'da Sâmî dillerinde var olan bazı kullanımlar istimâl edilmiştir. Her bir harfe sayısal karşılık tayiniyle yapılan hesaplama da bu nevidendir. Zira Kur'ân da Sâmî dillerinden olan Arapça ile indirilmiştir. Aynı zamanda madem ki dilde kullanılan lafızlar anlamlara delâlet etmektedir, yine bu lafızların matematiksel bazı değerlere delâlet etmesine de mâni yoktur. Hz. Peygamber'den (s.a.s.) bunu destekleyen kesin bir nas vârid olmadığı gibi nefyeden bir hader de vârid değildir. O hâlde zayıf da olsa mevcut birtakım haberler, mevzubahis hesaplamalarla yapılan yorumların meşrûiyeti konusunda tercihe şâyân sayılabilir.[869]

Bazı İslâm âlimleri ise ebced ve cifrle yapılan istihraçları doğru bulmamıştır. Şâtıbî bu anlayışa itiraz eden âlimler arasındadır. Ona göre bazıları hurûf-ı mukatta'a'nın adetlerinin (sayısal karşılıklarının) bu ümmetin müddet-i ömrünü belirlediğine işâret etmiştir. Siyer kitaplarında bu mânâya delâlet eden bazı rivayetler vardır ancak bu görüşe itibâr edilmesi için Arapların harflere sayısal karşılıklar takdir ederek kullandıklarının kesin bir şekilde bilinmesi gerekmektedir. Oysaki böyle bir kesinliği olmayan bu yöntem, aslı Yahudilere dayanan bir hesaplama yöntemidir.[870] İlim mensubu olan, hatta eşyânın hakikatine ıttıla ve keşfle vâkıf oldukları söylenen bazı kimseler Kur'ân hakkında öne sürülen bu görüşleri kabul etmiştir. İhtimal ki bunlardan bir kısmı Hz. Ali'ye isnat edilmektedir. Onlar bunları dünya ve âhiretin ahvâline dâir keşflerin kaynağı ve ilimlerin aslı zannetmiştir. Bahsi geçen konuda hiçbir şey bilmeyen ümmî Araplara yapılan ilâhî hitap ile Allah'ın muradının bunlar olduğunu söylemişlerdir. Oysaki keşf, şer'î konularda delil sayılmadığı gibi onun dışındaki konularda da delil sayılamaz.[871]

Şâtıbî'nin itirazı, şer'î konularda bu tür istihraçların delil kabul edilmemesi noktasında bizce de isabetlidir. Kezâ bu tür çalışmalarla Allah'ın muradını kesin bir şekilde tespit etme iddiaları da makbûl addedilemez. Öte yandan söz konusu yöntemlerle birtakım istihraçlar yapan âlimlerin, bunları şer'î delil kabul ettiklerini ve kesinlikle murad-ı ilâhîyi tespit ettikleri iddiasında bulunduklarını söylemek de mümkün değildir. Bu itibârla kanaatimizce, Kur'ân-Sünnet eksenindeki İslâm esaslarına aykırı olmadığı ve yorum-tahmin olarak kaldığı müddetçe bu tür istihraçlara müsâmaha ile bakmaya engel bir durum görünmemektedir. Yapılan şey en nihayetinde yorumdur ve tabiatı gereği sübjektiftir.

Rûm sûresi ışığında bizâtihi istihraçlar yapan ve bunları küçük bir kitap çalışması olarak neşreden Niyazi Beki, son tahlilde bir işâretin ilmî değer kazanması için Kur'ân veya hadîsle çelişmemesinin; ayrıca üzerinde çalışılan metinde, Arapça dili açısından o işâretin anlaşılmasını mümkün kılan uygun kelimelerin veya ifâdelerin

869 Fadl Abbâs Sâlih, *el-Hurûfu'l-Mukatta'a*, s. 39.
870 Şâtıbî, *el-Muvâfakât,* IV, 238.
871 Şâtıbî, *el-Muvâfakât,* IV, 241.

bulunmasının gerekliliğine dikkat çekmektedir. Ona göre Kur'ân'ın tertibinde belli bir sırayı takip eden ayet sayısının olaylara tevâfuk etmesi bu işârî yolun önemli bir üslûbudur. Bu ve benzeri hikmetler içindir ki Kur'ân'ın sûre ve ayetlerinin sayısı ve tertibi vahiy ile tespit edilmiştir. Âlimlerin çoğu farklı hadîs rivayetlerini göz önünde bulundurarak bu görüşü benimsemiştir. Son çalışmalar da bunu desteklemektedir. Dolayısıyla küçük bir grubun dışında bütün ümmetin bu konuda ittifakının var olduğu söylenebilir.[872]

Son tahlilde Tüzün'ün de dikkat çektiği gibi âlimlerin hurûf-ı mukatta'a hakkındaki görüşlerinden ve ilgili rivayetlerden yola çıkarak; Kur'ân ve Sünnet'in temel prensiplerine, akla, tarihî olaylara aykırı olmamak ve kesin bir dille iddia edilmemek şartıyla bazı ayetlerden ebced hesabı vâsıtasıyla bazı olaylara işâretler çıkarmanın, herkes tarafından tespit edilmesi mümkün olmayan bazı nüktelerin izhârı kabîlinden olduğu söylenebilir.[873] Yine şunu söylemek gerekir ki mezkûr şartlara riayet edilerek yapılan istihraçları mutlak sûrette reddedenler, bu redde neden teşkil edecek kesin, yeterli ve gerekli delillere sahip değildir. Aksi yönde bir kanaate sahip olanlar ise kendi açılarından delil addettikleri bilgi ve rivayetlerin ötesinde, bizâtihi gelecek zamana dâir yapılmış ve kaydedilmiş birtakım istihraçların zamanı geldiğinde tahakkuk ettiğinin tarihen sâbit oluşuyla bu tartışmanın baskın ve gâlip tarafını oluşturmaktadır. Tabii ki bütün bunların ve özellikle pratik durumun/vâkıanın yok sayılması ve görmezden gelinmesi de her vakit karşılaşılan taassupkârâne ve gayri-ilmî bir karşıtlık tezahürüdür.

Konuya dâir genel hatların yukarıda çizmeye çalıştığımız şekilde olduğunu söyleyebiliriz. Aşağıda gelecek olan üç başlık altında ise ebced-cifr eksenli istihraçlardan bazı örnekler; ortaya konulan tespit ve tahminlerden özellikle meşhûr olan bazıları zikredilecektir.

2.1.8.1. Genel Anlamda Yapılan Ebcedî Yorum Örnekleri

a) "كهيعص" Harfleri

Ebân b. Tağlib'e (v. 141/758) izâfe edilen bir görüşte Meryem sûresinin başında yer alan bu harflerin sayısal karşılıklarının toplamı olan 195, kelime-i tevhid olan "لا إله إلّا الله" cümlesindeki harflerin sayısal karşılıklarının toplamıyla aynıdır. Buna göre "ك : 20", "هـ : 5", "ي : 10", "ع : 70" ve "ص : 90"dır. Dolayısıyla bu harfler âdeta kelime-i tevhidin tefsiridir.[874]

872 Detaylı bilgi için bkz. Beki, *Rûm Sûresi'nin Işığında,* s. 9-12.
873 Tüzün, "Ayetlerin Tefsirinde Ebced Hesabının Kullanımı", s. 26.
874 Bkz. İbn Sem'ûn el-Bağdâdî, Ebu'l-Hüseyin Muhammed b. Ahmed, *Emâlî İbn Sem'ûn el-Vâiz,* thk. 'Âmir Hasan Sabrî, Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 2002, s. 207; Mâverdî, *en-Nüket*, III, 352-353.

b) "طه" Harfleri

Sa'lebî'nin yer verdiği bir yorumda "طه" harflerinin sayısal karşılıklarının toplamı (9+5) 14'tür ve bunun anlamı bir sonraki ayetle birlikte "يا أيّها البدر ما أَنْزَلْنا عَلَيْكَ الْقُرْآنَ لِتَشْقى : *Ey Bedr/Dolunay (ayın on dördü gibi parlak olan) Biz Kur'ân'ı sana, sıkıntı/meşakkat çekesin diye indirmedik!*" şeklindedir.[875] Abdülkâhir el-Cürcânî (v. 471/1078-79) hem Yüce Allah'ın onun hakkında "Nur saçan bir ışık kaynağı/kandil"[876] şeklindeki tavsifine hem de sahâbîlerin "Ay gibiydi", "Ay'dan daha güzeldi" gibi ifâdelerine dikkat çekerek Hz. Peygamber'in (s.a.s.) "Bedr" diye vasfedilmesinin uzak bir ihtimal olmadığını söylemektedir.[877]

c) "مُحَمَّد" Lafzı

c.a) Farklı rivayetlerde mursel peygamberlerin 310 küsûr, 314 yahut 315 kişi olduğu belirtilmektedir.[878]

İbnü'l-Mülakkin (v. 804/1402) *Şifâ-i Şerîf* sâhibi Kâdî Iyâz'a (v. 544/1149) isnâden aktardığı bilgide mursel peygamberlerin (salavâtullahi aleyhim ecmain) 313 kişi olduğunu, Hâtemü'l-enbiyâ olan Hz. Peygamber'in (s.a.s.) 314. olduğunu söyler. Diğer bazı âlimler ise onun ismindeki harflerin açılımıyla oluşan sayının, mursel peygamberlerin toplam sayısını kapsaması münâsebetiyle Hz. Peygamber'in (s.a.s.) sonuncu olduğuna işâret edildiğini istinbat etmiştir. Nitekim "مُحَمَّد" lafzında şeddeli "م" harfi iki sayılmak üzere üç adet "م" vardır. Bu harfler tek başına telaffuz edildiğinde dilden "م ي م" harfleri dökülmüş olur ki bunların ebcedî karşılığı (40+10+40) 90'dır. Üç adet "م"-in açılımı bu şekilde düşünüldüğünde toplam 270 etmektedir. Lafızdaki diğer iki harf olan "ح" ve "د" telaffuz itibârıyla "حا" ve "دال" açılımıyla düşünüldüğünde, ilki 9 (8+1) ikincisi 35 (4+1+30)'tir. Bu şekilde "مُحَمَّد" lafzındaki harflerin açılımları toplamı (270+9+35) 314'e denk gelmekte ve sâir mursel peygamberleri şümûlüne alarak sonuncu olduğunu göstermektedir.[879]

Hatîb eş-Şirbînî (v. 977/1569) Fetih sûresinin "مُّحَمَّدٞ رَّسُولُ ٱللَّهِۚ" cümlesiyle başlayan 29. ayetinin tefsiri münâsebetiyle, yine genel anlamda bazı ulemâya isnâden yukarıdaki izahı yapmış, farklı olarak Hz. Peygamber'in (s.a.s.) dışında kalan mursel peygamberlerin 314 kişi olduğunu belirtmiştir. Buna göre ismi oluşturan harflerin

875 Sa'lebî, *el-Keşf*, VI, 237.
876 Ahzâb 33/46.
877 Abdülkâhir el-Cürcânî, *Dercü'd-Dürer fî Tefsîri'l-Âyi ve's-Suver,* thk. Velid b. Ahmed b. Salih el-Hüseyin - İyâd Abdullatîf el-Kaysî, Britanya: Mecelletü'l-Hikme, 2008, III, 1192.
878 Bkz. Ahmed b. Hanbel, *Müsned,* XXXV, 432; XXXVI, 619; İbn Ebî Hâtim, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'Azîm*, I, 182; Taberânî, *el-Mu'cemü'l-Kebîr*, VIII, 217; Aliyyü'l-Kârî, *Şerhu'ş-Şifâ,* Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2000, I, 535-536.
879 İbnü'l-Mülakkin, Sirâcüddin Ebû Hafs Ömer b. Ali el-Mısrî, *el-İ'lâm bi-Fevâidi 'Umdeti'l-Ahkâm,* thk. Abdülaziz b. Ahmed b. Muhammed el-Müşeykıh, Suûdi Arabistan: Dâru'l-'Âsıme, 1997, I, 110.

açılımına artı olarak ismin bizzat kendisi de bir sayılmış ve toplam rakam 315 şeklinde ifâde edilmiştir.[880]

Her iki ihtimalde de ortaya çıkan bu zarif tevâfuk açısından bir fark bulunmamaktadır.

c.b) Sonradan İslâm'a girmiş olan Yahudi âlim Semev'el b. Yahyâ, Tevrat'ın birinci sifrinin üçüncü cüzünde bulunan "وليشماعيل شمعيتخا هني يبرختي أونوا وهفريثي أوثو وهز بيثي أوثو بمادماد" ifâdesini izah ederken bunun Hz. İbrâhim'e (a.s.) hitaben Hz. İsmâil (a.s.) hakkında ve şu anlamda olduğunu kaydetmiştir: "وَأما فِي إِسْمَاعِيل فقد قبلت دعاءك قد باركت فِيهِ وأثمره وَأكثره جدا جدا : *İsmâil'e gelince, muhakkak ki senin duânı kabul ettim. Onu bereketli-mübarek kılacağım ve onu (onun neslini) hakikaten son derece çoğaltıp bereketle arttıracağım.*"[881] Müellif ilginç bir şekilde, "مادماد"[882] lafzının "ب" ekiyle birlikte geçen "بمادماد" formunun ebcedî karşılığının doksan iki olduğunu ve bunun "مُحَمَّد" isminin sayısal karşılığına denk geldiğini belirtir. Ona göre burada bir işâret bulunmaktadır. Nitekim açıkça belirtilmiş olsaydı Yahudiler pek çok yerde yaptıkları gibi bu lafzı da değiştirirlerdi. Bu tespitin ardından Tevrat'ta pek çok kelimenin ebcedî karşılığının pek çok isme denk gelebileceği şeklinde bir itirazın yapılabileceğini yine kendisi hatırlatan müellif, bunu özetle şöyle cevaplar: Tevrat'ın başka hiçbir yerinde Hz. İsmâil'e (a.s.) böyle şeref atfeden başka bir ayet yoktur. İsmâil ve evlatları hakkında mübalağa açısından en büyük ayet bu olunca, "جدا جدا" anlamına gelen "مادماد" lafzının da onun en yüce ve en eşref evlâdı olan Hz. Peygamber'e (s.a.s.) işâret etmesinde şaşılacak bir şey olmasa gerektir.[883]

Kanaatimizce Semev'el bu açıklamasıyla, yaptığı sayısal tespitin başka karînelerle birlikte düşünülmesi gerektiğini ve onların bir tamamlayıcısı olarak anlam kazandığını vurgulamaktadır.[884] Kanaatimizce bu tür istihraçlarda sayısal karşılıkla

---

880 Hatîb eş-Şirbînî, *es-Sirâcü'l-Münîr*, IV, 56.

881 Günümüz Tevrat metinlerinde ifâde şöyledir: "İsmâil'e gelince, seni işittim. Onu kutsayacak, verimli kılacak, soyunu alabildiğine çoğaltacağım. On iki beyin babası olacak. Soyunu büyük bir ulus yapacağım." *Kutsal Kitap -Eski ve Yeni Antlaşma-*, Yaratılış 17/20.

882 Detaylı bilgi için bkz. Binyâmîn et-Tatîlî, *Rihletu Binyâmîn,* çev. Azrâ Haddâd (İbrânice'den), Abu Dabi: el-Mecma'u's-Sekâfî, 2002, s. 98; Tâcu'l-Kurrâ Mahmud b. Hamza b. Nasr el-Kirmânî, *Garâibü't-Tefsîr ve Acâibü't-Te'vîl,* Cidde - Beyrut: Dâru'l-Kıble - Müessesetü Ulûmi'l-Kur'ân, tsz., II, 1208; Takiyüddin el-Makrîzî, *İmtâ'u'l-Esmâ,* thk. Muhammed Abdülhamid en-Nemîsî, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1999, III, 257; Rahmetullah el-Hindî, *İzhârü'l-Hak,* thk. Muhammed Ahmed Muhammed Abdülkâdir Halîl Melkâvî, Riyad: İdaretü'l-Buhûsi'l-İlmiyye, 1989, IV, 1136; Mahmud Şükrî Âlûsî, *es-Süyûfü'l-Müşrika ve Muhtasaru's-Savâki'i'l-Muhrika,* thk. Mecid el-Halîfe, Kahire: Mektebetü'l-İmami'l-Buhârî, 2008, s. 152; Reşit Rıza, *Tefsîrü'l-Menâr (Tefsîrü'l-Kur'âni'l-Hakîm),* Mısır: el-Heyetü'l-Mısriyyetü'l-Âmme, 1990, IX, 225.

883 Bkz. Semev'el b. Yahya el-Mağribî, *Bezlü'l-Mechûd fî İfhâmi'l-Yehûd*, haz. Abdülvehhab Tavîle, Dımeşk - Beyrut: Dâru'l-Kalem - Dâru'ş-Şâmiyye, 1989, s. 87-90; a.mlf., *Gayetu'l-Maksûd fi'r-Reddi ala'n-Nasârâ ve'l-Yehûd*, thk. İmam Hanefi Seyyid Abdullah, Kahire: Dâru'l-Âfâki'l-Arabiyye, 2006, s. 55. Ayrıca bkz. Rahmetullah el-Hindî, *İzhârü'l-Hak,* IV, 1137-1138.

884 Hz. Peygamber'in (s.a.s.) Kütüb-i Sâbıkada geçen isimleriyle ilgili detaylı bilgi için bkz. Gördük, "Kitab-ı Mukaddes Metinlerinde Hz. Peygamber'in (s.a.s.) Müjdelenmesi Konusunda Bir İnceleme:

beraber farklı karînelerin de rol oynaması ve işâreti takviye etmesi metodik açıdan son derece önem arz etmektedir.

d) el-Mescidü'l-Harâm ve el-Mescidü'l-Aksâ

Çağdaş müelliflerden Bessâm Nihâd Cerrâr'ın tespit ederek eserlerinde belirttiği pek çok örnekten biri, Âl-i İmrân sûresi 96. ayette *el-Mescidü'l-Harâm*'ı ifâde eden "لَلَّذِي بِبَكَّةَ مُبَارَكًا" cümlesiyle, İsrâ sûresinin ilk ayetinde *el-Mescidü'l-Aksâ*'yı ifâde eden "الَّذِي بَارَكْنَا حَوْلَهُ" cümlesinin ebced hesabıyla 1063 sayısına tevâfuk etmesidir.[885]

2.1.8.2. Gelecek Zamana Dâir Yapılan İstihraç Örnekleri

Kur'ân-ı Kerîm'de bazen açık lafızlarla ve bazen dolaylı ifâdelerle geleceğe dâir haberlerin verilmesi ve bu ihbârâtın zamanı gelince gerçekleşmesi, onun i'câz vecihlerinden biri sayılmıştır.[886] Bunun yanı sıra bazı İslâm âlimlerinin ve mâneviyât ehli ârif zâtların kimi ayetlerden geleceğe dâir işâretler istihraç ettiği de bilinmektedir. Hiç şüphesiz ki yapılan bu tür tespitler de temelde Kur'ân'ın i'câzını ortaya koymaktadır. Bununla birlikte bahsi geçen istihraçlar, muhâtapların Kur'ân metniyle dinamik ve hayattar irtibatını göstermesi açısından da önemlidir. Aşağıda konuyla ilgili bazı örnekler sunulacaktır.

a) Şûra Sûresinin İlk Ayeti (حم عسق)

Şûrâ sûresinin başında yer alan hurûf-ı mukatta'adan "حم عسق" harfleri hakkında, bunların istikbâle dâir bazı hâdisattan haber verdiğiyle ilgili pek çok nakil bulunmaktadır.

Sa'lebî'nin merfû' hadîs olarak değerlendirdiği bir rivayette "حم عسق" ayeti nâzil olduğu zaman Hz. Peygamber'in (s.a.s.) kederi yüzünden okunur olmuştu. "Bu kederin sebebi nedir yâ Resûlallah?" diye sorulduğunda; "Bana hasf (خسف), mesh (مسخ)[887], kazf (قذف)[888], bir araya toplayıp onları ezici olan ateş ve yine onları ucu

Mu'cizât-ı Ahmediye Risalesi Perspektifinden-(II)", *Katre Uluslararası İnsan Araştırmaları Dergisi,* 10 (2020), s. 40-49

885 Fadl Abbâs Sâlih, *el-Hurûfu'l-Mukatta'a,* s. 40.

886 Detaylı bilgi için bkz. Abdurrahim Kaplan, "Kur'ân'ın İ'câz Yönlerinden Biri: Gelecek ile İlgili Haber Vermesi", *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 19 (2021), s. 61-91; Demirci, "Gaybî Bir Bilgi Kaynağı Olarak Vahiy", *Kur'an ve Tefsir Araştırmaları-V: İslam Düşüncesinde Gayb Problemi-I,* (Tartışmalı İlmî Toplantı), İstanbul: İSAV, 2003, 79-98; Atmaca, "Kur'an'ın Evrenselliği Çerçevesinde Gaybî Haberler", *Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 16 (2016), s. 306-326; Gördük, "'Mu'cizât-ı Kur'âniye' Risâlesi Çerçevesinde Kur'ân-ın 'İhbârat-ı Gaybiyye'si", *Katre: Uluslararası İnsan Araştırmaları Dergisi,* 2 (2016), s. 167-183.

887 (المسخ) Allah'ın bazı insanların şeklini veya ahlâkını çirkin hale dönüştürmesini ifâde eden bir Kur'ân terimidir. Detaylı bilgi için bkz. Ahmet Coşkun, "Mesh", *DİA*, XXIX, 303-304.

888 (القذف) Şiddetli ve soğuk rüzgardır, yeryüzünün defnedilmiş olan cesetleri taşlarla birlikte geri fırlatmasıdır yahut Lût kavminin maruz kaldığı gibi semâdan taş yağmasıdır. Bkz. Şihâbuddin Ebu'l-Abbâs Ahmed b. Hüseyin el-Makdisî er-Remlî, *Şerhu Sünen-i Ebî Dâvud,* Mısır: Dâru'l-Fellâh, 2016, XVII, 127.

bucağı olmayan denize savurucu rüzgar gibi belâların nüzûl ediyor olduğu haber verildi. Bunun peş peşe ve aralıksız cereyan eden alâmetleri İsa'nın nüzûlüne ve Deccâl'in ortaya çıkışına kadar sürecektir." buyurmuştur.[889]

Ferrâ (v. 207/822) Şûrâ sûresinin başındaki "حم عسق" harfleri münâsebetiyle İbn Abbâs'a isnâden, Hz. Ali'nin bu harflere dayanarak çıkacak olan fitneleri bildiğini aktarmıştır.[890] İbn Atıyye de aynı sûrenin tefsirinde Hz. Ali'nin sûre başlarındaki harflerden fiten ve harplere dâir ilmi elde ettiğinin rivayet edildiğini belirtmektedir.[891] İzz b. Abdüsselam'dan nakledilen daha açık bir ifâdede Hz. Ali'nin "حم عسق" harflerinden Muâviye vakasını istihraç ettiği belirtilmiştir. Bu bilginin, tafsilata girilmeksizin Âlûsî, Subhî es-Sâlih ve Said Havvâ gibi müelliflerin eserlerinde mevcut olduğu da görülmektedir.[892]

Sa'lebî'nin naklinde İbn Abbâs, Nâfi' b. el-Ezrak'a "ع" harfinde azâbın, "س" harfinde meshin, "ق" harfindeyse kazfin olduğunu söylemiştir.[893] Yine İbn Abbâs'tan "س" harfinin, ortaya çıkacak bütün fırkaların ömürlerine; "ق" harfininse ortaya çıkacak bütün topluluklara (جماعة) işâret ettiği aktarılmıştır.[894]

Taberî'nin aktarımında, Huzeyfe b. el-Yemân da yanındayken bir adam gelip İbn Abbâs'a "حم عسق" harflerinin tefsirini sormuştur. İbn Abbâs başını eğip susmuş ve adamdan yüz çevirmiştir. Adam sorusunu tekrarlayınca İbn Abbâs yine cevap vermemiş ve bundan rahatsız olmuştur. Üçüncü defa tekrar edince bu sefer Huzeyfe "Bundan niye hoşlanmadığını biliyorum. Onu sana ben haber vereyim." diyerek şöyle devam etmiştir: "Sorduğun ayet İbn Abbâs'ın neslinden Abdullah yahut Abdulilah denilen bir kimseden haber vermektedir. O, şark nehirlerinden bir nehrin kıyısına yerleşecektir ki o nehir, arasından geçtiği yeri iki şehre ayıracaktır. Allah onların mülkünün ve hâkimiyet müddetinin son bulmasına izin verdiği zaman, o iki şehirden biri üzerine geceleyin bir ateş gönderecek ve yanan bölge sabahleyin kopkoyu bir siyahlığa kalbolacaktır. Öyle ki orada daha önce kimse yaşamamış gibi olacaktır. Komşu şehirdekiler taaccüb içinde kurtuluşun nasıl olacağını düşünürken, günün henüz ilk ışıklarında o kavmin bütün inatçı müstebid zorbaları orada bir araya gelecek ve nihayet Allah orayı da içindekilerle birlikte yerin dibine gömecektir. İşte sorduğun ayetin verdiği haber budur. Yani 'حم' Allah'tan kesin karar, imtihan ve takdir; 'ع' O'nun adaleti, 'س' *seyekûnu*: 'Olacaktır', 'ق' ise 'Bu iki şehrin başına gelecek olan şey vukû bulacaktır.' demektir."[895]

889 Sa'lebî, *el-Keşf,* XXIII, 329; Kurtubî, *el-Câmi',* XVI, 3; Bursevî, *Rûhu'l-Beyân,* VIII, 285.
890 Ferrâ, *Me'âni'l-Kur'ân,* III, 21.
891 İbn Atıyye, *el-Muharrer,* V, 25.
892 Bkz. Âlûsî, *Rûhu'l-Me'ânî,* I, 105; Subhî es-Sâlih, *Mebâhis,* s. 237; Saîd Havvâ, *el-Esâs fi't-Tefsîr,* Kahire: Dâru's-Selâm, 2003, II, 700.
893 Sa'lebî, *el-Keşf,* XXIII, 329.
894 Taberî, *Câmi'u'l-Beyân,* XXI, 498.
895 Taberî, *Câmi'u'l-Beyân,* XXI, 497-498. (*İslâm Tarihi* müellifi Asım Köksal bu rivayeti aktardıktan sonra şöyle demektedir: "Filvaki zamanımızda [1958 yılında] Abdu'l-ilah tarafından Bağdat'ta tem-

Semerkandî'nin aktarımına göre tâbiûn âlimlerinden olan Dahhâk (v. 105/723) bu sûrenin başındaki harflerin birtakım belâlara işâret ettiğini anlamış ve "Vukû bulacak azâb takdir edilmiştir. Dilerim ki bu azâb Bedir gününde ve kıtlık yıllarında geçip mazide kalmış olsun." demiştir.[896]

Aynı şekilde tâbiî âlim Şehr b. Havşeb (v. 100/718) de "حم عسق" harfleri hakkında, "Kureyş'ten zelîl olanı azîz, azîz olanı zelîl kılacak bir harb çıkacak. Daha sonra bu harp dalgası sâir Araplara, sonra Arapların dışındaki kavimlere sıçrayacak ve Deccâl ortaya çıkana kadar aralıksız sürüp gidecek." demiştir.[897] Sa'lebî aynı rivayeti hem Şehr'den hem de 'Atâ'dan (v. 114/732) nakletmektedir.[898]

Yine 'Atâ'ya isnâden yapılan bir nakilde söz konusu hurûftan "ح" harfinin harp anlamına geldiği; onun da insanlar ve hayvanlar arasında neredeyse köklerini kazıyacak şekilde hızla yayılan öldürücü hâdiseler olduğu söylenmiştir. "م" harfi saltanatın/mülkün bir kavimden diğer kavme geçmesine işârettir. "ع" Kureyş'in düşmanına işârettir ki onlara hâkim olur ve daha sonra yönetim/hâkimiyet Kâbe'nin hürmetine tekrar kendilerine döner. "س" harfi mahvolmaya işârettir; Hz. Yûsuf'un (a.s.) kıtlık yılları gibi yıllardır. "ق" ise Allah'tan gelen takdirdir ki arzın bütün melekûtuna nâfizdir. Hiçbir şey onun takdir ve kudreti dışına çıkamaz.[899]

Bekr b. Abdullah el-Müzenî'nin izahında ise "ح" harfi Kureyş ve mevâlî arasında çıkacak bir harbie ve Kureyş'in galebesine işârettir. "م" Ümeyyeoğulları'nın hâkimiyeti, "ع" Abbâs'ın çocuklarının yüceliği, "س" Mehdî'nin senâsı (üstünlüğü, yüceliği), "ق" ise nüzûl ettiğinde Meryem oğlu Îsâ'nın kuvvetidir ki o, Hristiyanlarla savaşacak ve kiliseleri yıkacaktır.[900]

Yukarıda belirtildiği üzere merfû' hadîs olarak aktarılan rivayeti ve özellikle Hz. Ali'yle İbn Abbâs'tan gelen haberleri ve diğer bazılarını zikreden Bursevî; Deccâl'in ortaya çıkışına kadar muttasıl sûrette devam edeceği bildirilen fitnelerin bir kısmının mazide kaldığını, bir kısımının henüz yaşanmamış olduğunu ve bunların binden (1000) sonraki iki yüz yıl arasında ortaya çıkacağını söylemektedir. Ona göre sayısal karşılıkları "حم" 48, "ع" 70, "س" 60 ve "ق" 100 olan harfler (حم عسق) buna delâlet etmektedir.[901]

---

sil edilen bu hanedanın bir gece General Kasım'ın yaptığı darbe ile yaylım ateşine tutularak hayat ve saltanatlarına son verildiği görülmüştür. Bu vakıa da ashâb-ı kiramın müteşabih ayetlerin tefsirine ne kadar vâkıf olduklarını göstermeğe kâfidir." Bkz. Tüzün, "Ayetlerin Tefsirinde Ebced Hesabının Kullanımı", s. 27 (Asım Köksal, *İslâm Tarihi*, Şamil Yay., İstanbul: 1981, XI, 210'dan naklen).

896 Semerkandî, *Bahru'l-'Ulûm,* III, 235. Ayrıca bkz. Bursevî, *Rûhu'l-Beyân,* VIII, 285.
897 Semerkandî, *Bahru'l-'Ulûm,* III, 235.
898 Sa'lebî, *el-Keşf,* XXIII, 329.
899 Semerkandî, *Bahru'l-'Ulûm,* III, 235. Ayrıca bkz. Sa'lebî, *el-Keşf,* XXIII, 329.
900 Sa'lebî, *el-Keşf,* XXIII, 330.
901 Bursevî, *Rûhu'l-Beyân,* VIII, 285-286.

Yukarıda zikredilen rivayet ve yorumlarda açıkça ebced hesabından istifâde edildiği belirtilmemiş olsa da harfler vâsıtasıyla yapılan bu tür yorum ve istihraçların daha ziyâde onların farklı kombinasyonlarla bir araya getirildiklerinde elde edilen sayısal karşılıklarıyla kuvvetli ilişkisi bulunmaktadır. Bursevî'nin sonda yer verilen yorumu da buna işâret etmektedir. Elbette ki hadîs olarak geçen metni bu cümleden istisnâ etmek gerekir; zira ilahî vahye bizâtihi muhâtap olan Hz. Peygamber'in (s.a.s.) bilgiye erişmek için hesaplama yapmasına gerek yoktur. Bununla birlikte ulemânın bir kısmının, mutlak ilmi Yüce Allah'a havale ederek bu tür istihraç ve tahminlerde bulunduğu da bir gerçektir.

b) Kudüs'ün/Beytü'l-Makdis'in Fethi

Kimilerince "Endülüs'ün Gazzâli'si" diye tavsif edilen, zâhirî ilimlerdeki yetkinliğinin yanı sıra tasavvuf felsefesi ile de ilgilenen ve harflerin sırları konusundaki derin ilmi ile meşhûr olan[902] İbn Berrecân'ın (v. 536/1142) tefsirinde, Rûm sûresinin başında bulunan, "الم غُلِبَتِ الرُّومُ : *Elif-Lâm-Mîm, Rum (orduları) yenildi*"[903] ayetlerinden İslâm ordularının Beytü'l-Makdis'i fethedecekleri sonucunu çıkardığı, hatta senesini ve gününü de tayin etmiş olduğu bilinmektedir.[904] İbn Berrecân bahis mevzuu işârî tespiti yaptığı zaman tarihler hicrî 522 yılını gösteriyordu ve Kudüs Hristiyanların hâkimiyeti altındaydı. Onun haber verdiği hicrî 583/1187 tarihinde yani onun vefâtından 47 yıl sonra Müslümanlar orayı fethetmiştir. Bu ve benzeri istihraçlarından dolayı İbn Berrecân, Kur'ân'ın gaybî boyutuna muttali bir zât kabul edilmiş ve böylece meşhûr olmuştur.[905]

Süyûtî bu ayetlerden ulemânın yaptığı çıkarımı "Bazı İmamlar istihraç etmiştir." cümlesiyle zikretmektedir.[906] Âlûsî, İbn Berrecân'ın Kudüs'ün fethiyle ilgili istihrâcını aktardıktan sonra, cifrî birtakım istihraçlar hakkındaki görüşünü şöyle ifâde eder: "Muhyiddin İbnü'l-'Arabî, el-Irâkî ve diğer bazı âriflerin Kur'ân-ı Azîm'den hesap kâideleri ve harf işlemlerine dayanan birtakım yollarla gaybî haberleri istihraç ettikleri meşhûrdur. Bu konuda seleften bir şey vârid olmamıştır. Yüce Allah'ın fazl-u keremine ise sınır yoktur."[907]

---

902 Abdülmuttalip Arpa, "Rûm Sûresi Çerçevesinde Beytülmakdis'in Fethinin Müjdelenmesi - İbn Berrecân'ın İşârî Tefsir Yorumu", *Beytülmakdis Araştırmaları Dergisi*, 15/2 (2015), s. 36-37.

903 Rûm, 30/1-2.

904 Abdüsselâm b. Abdurrahman b. Muhammed İbn Berrecân, *Tefsîru İbn Berrecân: Tenbîhü'l-Efhâm İlâ Tedebbüri'l-Kitâbi'l-Hakîm ve Ta'arrufi'l-Âyâti ve'n-Nebei'l-'Azîm,* thk. Ahmed Ferîd el-Mizyedî, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2013, IV, 322-327.

905 Bkz. Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-Muhît*, VIII, 374-375; Bursevî, *Rûhu'l-Beyân,* VII, 6; Âlûsî, *Rûhu'l-Me'ânî,* I, 105-106, XI, 22; Bilmen, *Büyük Tefsîr Tarihi,* II, 502; Ateş, İşârî Tefsîr Okulu, s. 133; Arpa, "Beytülmakdis'in Fethinin Müjdelenmesi", s. 39-40; Mehmet Yıldız, "Gayb Meselesi ve İbn Berrecân'ın Keşfi Üzerine Bir Değerlendirme", *Kelâm Araştırmaları,* 12/2 (2014), s. 375-393.

906 Ayrıca bkz. Süyûtî, *el-İtkan,* III, 30.

907 Bkz. Âlûsî, *Rûhu'l-Me'ânî,* XI, 22.

İbn Berrecân'ın yaptığı istihraç ve tespitler, onun vefâtından sonra ehil olan bazı kimseler tarafından takip edilmiş ve zamanı geldiğinde tekrar hatırlatılmıştır. Salâhuddin el-Eyyûbî Haleb'i fethettiği zaman, Kâdî Muhyiddin İbnü'l-Berkî'nin (yahut "İbnü'z-Zekî") okuduğu şiirinde, "وفتحك القعلة الشهباء في صفر ... مبشر بفتوح القدس في رجب : *Halep*[908] *kalesini Safer ayında fethetmen, Recep'te de Kudüs'ün fethini müjdelemektedir.*" ifâdesi vardı ve takvimler hicrî 12 veya 18 Safer 579 tarihini gösteriyordu. Aynen İbnü'l-Berkî'nin dediği gibi 583 yılı zarfında Recep ayının bitimine üç veya on üç gün kala Kudüs fethedilmiştir. Kendisine "*Bunu nerden bildin?*" diye sorulduğunda ise o, "*İbn Berrecân'ın Rûm sûresinin ilk ayetlerine yaptığı tefsirden aldım.*" diyerek cevap vermiştir.[909]

İbn Kesîr *el-Bidâye ve'n-Nihâye* adlı eserinde bu hâdiseyi şöyle aktarmaktadır: Sultan Salâhuddin el-Eyyûbî, Halep şehrinin fethi esnâsında Beytü'l-Makdis'i fethetmekle müjdelenmiştir. Şâfii fakîh Mecduddin b. Cahbel, İbn Berrecân'ın Rûm sûresinin ilk ayetlerine yaptığı tefsirinde Beytü'l-Makdis'in hicrî 583 yılında fethedileceğine dâir müjdeyi görmüştü. Mecdüddin, onun birtakım delil ve işâretlerle yaptığı bu yorumlarını bir sayfaya kaydederek Sultan'a bu müjdeyi iletmek üzere Îsâ el-Hekkârî'ye teslim etmiş, Îsâ ise bu fethin gerçekleşeceği hususundaki tereddüdünden dolayı bu bilgiyi Sultan'a vermeye cesaret edememiştir. Durum Kâdî Muhyiddin İbnü'z-Zekî'ye bildirilince o, bu bilgileri "وفتحكم حلب الشهباء في صفر قضى لكم بافتتاح القدس في رجب" şeklinde bir kaside haline getirerek Sultan'a sunmuş ve bunun üzerine onun fetih inancı ve iştiyâkı hayli artmıştır. Sultan Salâhuddin Beytü'l-Makdis'i fethedince Muhyiddin'i oraya çağırarak ilk cuma hutbesini ona okutmuştur. Daha sonra Sultan, İbn Berrecân'ın tefsirinde bu müjdeyi ilk fark edenin İbn Cahbel olduğunu öğrendiğinde ona da Kubbetu's-Sahrâ'da bazı ilmî dersler verdirmiş ve taltifte bulunmuştur.[910]

---

908 Şiirde geçen "الشهباء" lafzı, Halep şehri için lakap olarak kullanılan bir kelimedir. Bkz. İbn Batuta, *Rihletu İbn-i Batuta (Tuhfetu'n-Nazzâr fî Garâibi'l-Emsâr ve Acâibi'l-Esfâr),* Rabat: Akademiyyetü'l-Memleketi'l-Mağribiyye, 1997, I, 274; Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsu'l-Muhît,* Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 2005, s. 638; Serdar Mutçalı, *Arapça-Türkçe Sözlük,* İstanbul: Dağarcık, 1995, s. 458.

909 Detaylı bilgi için bkz. İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Tarîh,* thk. Ömer Abdüsselam Tedmürî, Beyrut: Dâru'l-Kitabi'l-Arabî, 1997, IX, 473; Şemsüddin Ebû Abdillah Muhammed b. Ahmed b. Osman, ez-Zehebî, *Tarîhu'l-İslâm ve Vefâyâtu'l-Meşâhîr ve'l-A'lam*, thk. Ömer Abdüselam et-Tedmürî, Dâru'l-Kitabi'l-Arabî, Beyrut: 1993, XL, 53-54; İbn Şeddâd Yusuf b. Râfi' b. Temîm, *en-Nevâdiru's-Sultâniyye ve'l-Mehâsinü'l-Yûsufiyye (Sîretu Salâhuddin el-Eyyûbî),* thk. Cemalüddin Şeyyâl, Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 1994 (İbn Şeddâd'ın eserinde sayfa numarası bulunmamaktadır. İlgili kısım "Müntehabât" Bölümü'nün "Zikru Ma Melekehu es-Sultan Salâhuddin Mine'l-Bilâd" bahsi içindedir); İbn Hallikân, *Vefeyâtu'l-A'yân ve Enbâu Ebnâi'z-Zaman*, thk. İhsan Abbas, Beyrut: Dâru Sâdır, tsz., IV, 229-230; İbnü'l-İmâd Abdülhayy b. Ahmed b. Muhammed, *Şezerâtu'z-Zeheb fî Ahbâri Men Zeheb,* thk. Mahmud el-Arnavût, Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1986, VI, 549; Bursevî, *Rûhu'l-Beyân,* VII, 6; Bilmen, *Büyük Tefsîr Tarihi,* II, 502.

910 Arpa, "Beytülmakdis'in Fethinin Müjdelenmesi", s. 36 (*el-Bidâye ve'n-Nihâye*, thk. Riyâd Abdulhamid Murâd, Dâru İbn Kesir, Dımeşk:-Beyrut: 2010, XIV, 321-322'den naklen).

İbn Berrecân'ın istikbâlden verdiği şöyle bir haber daha kayıtlara girmiştir: Dostu olan İbnü'l-Arîf'le birlikte Muvahhidler'i destekleyerek Murâbıtlar'a karşı yürütülen harekete yardımcı olduğu[911] bilinen İbn Berrecân, Sultan Ali b. Yusuf b. Taşfin (v. 537/1143) tarafından sorgulanmak üzere Murâbıtlar'ın başkenti Merakeş'e getirilmiştir. Oraya getirildikten sonra "Vallahi ben fazla yaşamam fakat beni buraya getiren de benim ölümümden sonra fazla yaşamaz!" demiş ve bu sözü doğrulayacak şekilde kısa bir süre sonra hastalanarak hapishanede vefât etmiştir. Onun vefâtından bir sene sonra da Murâbıtlar'ın sultanı Ali b. Yusuf ölmüştür. İbn Berrecân'ın vefâtının akabinde sultanın da ölümü, onun mazhar olduğu keşf ve gösterdiği kerâmetlerden sayılmıştır.[912]

Son dönem müfessirlerinden Saîd Havvâ, Âlûsî'den yaptığı nakilde İbn Berrecân'ın bahsi geçen fethi tam zamanı ve günüyle tayin ederek haber verdiğinden taaccüb içinde bahsetmektedir. Nitekim onun bu haberi verdiği zaman Kudüs'e Hristiyanlar hâkimdir ve İbn Berrecân ihbâr ettiği fetih tarihinden önce vefât etmiştir. Bu durum onun, Allah'ın kitabından istihraç ettiği birtakım gaybî bilgilere muttali olduğu şeklinde anlaşılmıştır. Havvâ, İbn Berrecân'ın bu istihraçları cümmel hesabıyla yaptığı kanaatindedir.[913] Çağdaş müelliflerden Süleyman Ateş de İbn Berrecân'ın gerçekleşen bu gaybî haberi için "Cidden bu acaib bir şeydir." diyerek hayretini izhâr edenler arasındadır.[914]

c) Muvahhid Sultanı Yakub el-Mansûr'un İspanyollara Karşı Zaferi

Muhyiddin İbnü'l-'Arabî 591/1194 tarihinde Cebelitârık boğazını geçerek muhtemelen ilk defa Muvahhidler devletinin saltanat merkezi olan Fas'a gelmiştir. Burada ulemâ ve meşâyih ile görüşen, bunun yanı sıra ehli olan bilginlerden sihir, ebced hesabı ve tılsım ilimleriyle ilgili bilgiler alan İbnü'l-'Arabî ilginç bir hâdiseyi kaydetmiştir. Buna göre Muvahhid Sultanı Yakub el-Mansûr, Müslümanlar için tehlike oluşturan VIII. Alfonso'ya karşı İspanya'ya bir ordu göndermişti. Fas'ta bir bulunan bir velî kul İbnü'l-'Arabî'ye bu ordunun zafere erişip erişemeyeceğini sormuş, o da buna mukabil soruyu soran zâtın bildiği bir şeyin olup olmadığını öğrenmek istemiştir. Bu zât Fetih sûresinin birinci ayetini ebced hesabına göre yorumlayarak ordunun muzaffer olacağını haber vermiştir. Hakikaten VIII. Alfonso aynı yıl Alarcos'ta (el-'Ukâb) yenilgiye uğramıştır.[915]

911 Bkz. Osman Karadeniz, "İbn Berrecân", *DİA,* XIX, 371.
912 Yusuf b. İsmail en-Nebhânî, *Câmi'u Kerâmâti'l-Evliyâ*, thk. İbrahim 'Atve 'İvâd, Gucarât (Hindistan): Merkez-i Ehl-i Sünnet Berekât-ı Rıza, 2001, II, 167.
913 Havvâ, *el-Esâs fi't-Tefsîr,* VIII, 4251.
914 Ateş, *İşârî Tefsîr Okulu,* s. 133.
915 Uludağ, *İbn Arabî,* Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yay., 1995, s. 28-29.

d) Timur'un Galibiyeti

Rûhu'l-Beyân müellifi Bursevî, Şeyh Sa'duddin el-Hamevî'nin (v. 649/1252) Rûm sûresi üçüncü ayette[916] geçen "فِي أَدْنَى الأَرْضِ" cümlesinden Rum bölgesinde hicrî sekiz yüz tarihine denk gelen bir mağlubiyetin yaşanacağını istihraç ettiğini ve onun gösterdiği tarihte Timur'un galibiyetinin gerçekleştiğini nakletmektedir.[917]

e) Mısır'ın Fethi

Yavuz Sultan Selim (v. 926/1520) devrinde Anadolu Kazaskeri ve Kanunî Sultan Süleyman (v. 974/1566) devrinin ilk yıllarında Şeyhülislâm olan İbn Kemâl'in (v. 940/1534)[918] Enbiyâ sûresinde geçen, "وَلَقَدْ كَتَبْنَا فِي الزَّبُورِ مِنْ بَعْدِ الذِّكْرِ أَنَّ الأَرْضَ يَرِثُهَا عِبَادِيَ الصَّالِحُونَ"[919] ayetinden Yavuz'un Mısır'ı fethedeceği tarihi ayrıntılarıyla tespit ettiği bilinmektedir. Ayette "Tevrat" yerinde kullanılan "الذِّكْر" kelimesi ebced hesabı ile konunun düğümünü çözen anahtar kelimedir. "الذِّكْر" kelimesinin ebced hesabıyla değeri, telaffuzda okunmayan "ل" harfi hariç 921'dir. Ayette "مِنْ بَعْدِ الذِّكْر : *ez-Zikr'den sonra*" denilmiştir. Mısır'ın fethi ise "الذِّكْر" kelimesinin ebcedî değeri olan 921 tarihinden hemen sonra hicrî 922'de olmuştur. Yani ayet işârî mânâsıyla mezkûr tarihi göstermektedir. İbn Kemâl'in yaptığı bu tespitin aynen vukû bulduğu, konu ile ilgili en meşhûr hâdiselerdendir.[920]

Muhyiddin İbnü'l-'Arabî mektebinin pek bilinmeyen ancak önemli temsilcilerinden biri olduğu anlaşılan[921] Hüsameddin Ali el-Bitlisî'nin (v. 909/1504) *Câmi'u't-Tenzîl ve't-Te'vîl* adlı tefsirinde mezkûr ayetin te'vîl boyutu, "Burada söz verilen mehdînin geleceğine işâret vardır." diye açıklanmıştır. Bitlisî'ye göre "الذِّكْر" kelimesinin ebced hesabına göre karşılığı olan hicrî 920 tarihi geldiğinde doğu tarafından "Sâhibü'z-zaman" ortaya çıkacak ve yeryüzüne hâkim olacaktır.[922] Müellifin bu sayıyı istihraç ederken "الذِّكْر" lafzının başındaki harf-i ta'rifi nazara almadığı anlaşılmaktadır. Burada ilgi çekici nokta 920 tarihinde Mısır Seferi öncesi kilit bir role sahip Çaldıran zaferinin elde edilmiş olmasıdır. Bu zaferden sonra başta Diyarbekir olmak üzere birçok Doğu Anadolu şehri alınmış; Hüsameddin el-Bitlisî'nin oğlu olan İdris el-Bitlisî'nin gayreti ve rehberliğiyle Harput, Meyyâfârikîn (Silvan), Bitlis, Hısnıkeyfâ (Hasankeyf), Urfa, Mardin, Cezîre (Cizre) ve

916 Rûm 30/3: "فِي أَدْنَى الأَرْضِ وَهُمْ مِنْ بَعْدِ غَلَبِهِمْ سَيَغْلِبُونَ : *En yakın bir yerde. Onlar bu yenilgilerinden sonra yeneceklerdir.*"
917 Bursevî, *Rûhu'l-Beyân,* VII, 6.
918 Bkz. İlyas Çelebi, "Kemalpaşazâde", *DİA,* XXV, 238-247.
919 Enbiyâ 21/105: "*Andolsun Zikir'den (Tevrat'tan) sonra Zebûr'da da, 'Yeryüzüne iyi kullarım vâris olacaktır.' diye yazmıştık.*"
920 Bkz. Âlûsî, *Rûhu'l-Me'ânî,* IX, 98-99; Mustafa Kılıç, "İbn-i Kemal'in Mısır Fethine Dâir Bir Risale-i Acîbesi", *Diyanet Dergisi*, 26/1 (1990), s. 111-120; Beki, *Rum Suresi Işığında,* s. 25; Akgündüz, *Bilinmeyen Bir Dahi,* s. 181-182.
921 Bkz. Çetin, "Hüsâmeddîn-i Bitlisî", *DİA,* Ek-I, 568-569.
922 Bkz. Ayday, *İşârî Tefsir Geleneği Açısından Hüsâmeddîn Ali el-Bitlisî ve Câmi'u't-Tenzîl ve't-Te'vîl İsimli Tefsiri*, s. 286.

Rakka'ya kadar Güneydoğu Anadolu bölgesi ile Musul dolayları Osmanlı idaresine geçmiş, kezâ Tebriz-Halep ve Tebriz-Bursa İpek yolu Osmanlılar'ın kontrolüne girmiştir. Böylece Selçuklular'dan sonra bozulan Anadolu birliği tekrar ve kalıcı olarak sağlanmış, Şîî inancının yayılması büyük ölçüde durdurulmuş, geçici de olsa Safevî tehlikesi ortadan kaldırılmıştır.[923] Bütün bunlara muvaffak olup sonrasında Mısır seferiyle Mekke ve Medîne'yi de kapsayan Hicâz bölgesi dâhil olmak üzere büyük bir coğrafyayı hâkimiyeti altına almasıyla beraber hilâfeti de devralarak ilk Osmanlı halifesi olan[924] Yavuz Sultan Selim'in siyaset-i İslâmiye nokta-i nazarında mehdî misâl bir zât olduğu ise şüphesizdir. Kanaatimizce Bitlisî'nin yaptığı "Sâhibü'z-zaman" şeklindeki te'vîlin böyle anlaşılması da mümkündür ki Yavuz'un ibâdet ve mâneviyat açısından son derece ileri bir padişah olduğu da bilinmektedir.

f) Osmanlı Devleti ve Sultanları

Muhyiddin İbnü'l-'Arabî'nin, Osmanlı Devleti'nin tarih sahnesine çıkacağını vukûundan yetmiş sene evvel cifr ilmiyle keşfettiği belirtilmektedir. O buna dâir "*ed-Dâiretü'n-Nu'mâniyye fi'd-Devleti'l-Osmaniyye*" adlı bir eser yazarak Osmanoğulları'ndan ilk halife olan Yavuz Sultan Selim'den başlamak üzere Osmanlı Devleti'nde cereyan edecek en önemli olaylara işâretler etmiştir.[925] Son devrin önemli müfessirlerinden Âlûsî ise bazı ehl-i irfan zâtların Fâtiha sûresinden Osmanlı sultanlarının isimlerini ve saltanat sürelerini istihrâç ettiklerini söylemektedir.[926]

İbnü'l-'Arabî'nin özellikle Yavuz Sultan Selim'le daha farklı bir kalbî ve mânevî irtibâtının olduğu anlaşılmaktadır. Nitekim onun çöplük haline getirilmiş ve kaybolmuş kabri Mısır seferi esnâsında Şam bölgesinin fethedilmesiyle ortaya çıkarılmıştır. Sultan Selim onun kabrini buldurmuş, temizletmiş, seferden dönüşte tekrar uğrayarak bir müddet Şam'da (Dımeşk) kalmış ve onun kabrine türbe, yanına da cami ve tekke yaptırmıştır. İbnü'l-'Arabî'nin bu hâdiseyi birkaç asır önce haber vermiş olması ise onun istikbâle dâir kerâmetlerindendir.[927]

İbnü'l-'Arabî'nin yukarıda adı geçen eserini şerheden Sadruddin el-Konevî, Şeyh'in basîret gözüyle, keşf ve şuhûd yoluyla "إذا دَخَلَ السِينُ في الشِينِ يَظْهرُ قَبْرُ مُحْيِي الدّين : *Sîn Şîn'e girdiği zaman Muhyiddin'in kabri ortaya çıkar*" demesinin mümkün olduğunu belirtmektedir ("س" Selîm'in, "شِ" ise Şam'ın ilk harfidir). Nitekim o bu sözleriyle kabrinin Şam bölgesinin Dımeşk şehrinde olacağını, zaman içinde kaybolacağını ve nihayet Osman âilesi neslinden isminin ilk harfi "س" olan sahibü'l-Kur'ân ve'z-zaman (bir zât/

923 Bkz. Mustafa Çevik Varlık, "Çaldıran Savaşı", *DİA,* VIII, 193-195.

924 Bkz. Feridun Emecen, "Selim I", *DİA,* XXXVI, 407-414.

925 Ahmed Cevdet Paşa, *Kısâs-ı Enbiyâ ve Tevârih-i Hulefâ,* haz. Mahir İz, Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yay., 1985, VI, 165-166.

926 Bkz. Âlûsî, *Rûhu'l-Me'ânî,* X, 228.

927 Bkz. İbnü'l-İmâd, *Şezerâtu'z-Zeheb,* X, 161; Mahmûd b. Saîd Makdîş, *Nüzhetü'l-Enzâr fî Acâibi't-Tevârih ve'l-Ahbâr,* thk. Ali ez-Zevârî - Muhammed Mahfûz, Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmi, 1988, II, 46; Emecen, "Selim I", *DİA,* XXXVI, 412-413.

halîfe-pâdişah) eliyle ortaya çıkacağını remizli bir şekilde ifâde etmiştir. Bu aynı zamanda Sultan Selim'in zafer kazanacağının da müjdesidir. Dâire-i rûhiyyede ona "Ey Sîn (Selîm), sen temkîn sâhibisin. Zuhûr sana âittir ve sen müeyyed ve mansûrsun" diye hitap etmiştir. Nihayet bu zâtın Mısır'da saltanat kuracağını, daha sonra özellikle Hicaz (Mekke-Medîne) bölgesi olmak üzere bütün Cezîretü'l-Arab'ı; Şatt-u Furat (Irak), Yemen ve Mağrib'e (Batı Afrika) kadar uzanan bütün bölgeyi hükümranlığı altına alacağını haber vermiştir.[928] Bu tespit kanaatimizce İbnü'l-ʻArabî'nin sözünü bu şekilde şerheden Konevî'nin de kerâmeti cümlesindendir. Zira eserin sâhibi de şârihi de Osmanlı Devleti kurulmadan önce yaşamıştır.

g) Ümmet-i Muhammed'in Yeryüzündeki Müddeti

Süyûtî'nin *el-İtkan*'daki nakline göre Süheylî sûre başlarında geçen hurûf-ı mukattaʻa hakkında; mükerrer olanların bir sayılması kaydıyla Ümmet-i Muhammed'in yeryüzünde bâki kalacağı müddete işâret olabileceğini söylemiştir.[929] Buna göre toplam on dört mukattaʻât harfi sayısal karşılıkları itibârıyla "ا" bir, "ح" sekiz, "ر" iki yüz, "س" altmış, "ص" doksan, "ط" dokuz, "ع" yetmiş, "ق" yüz, "ك" yirmi, "ل" otuz, "م" kırk, "ن" elli, "ه" beş ve "ي" on şeklindedir. Eğer kastedilen bu şekilde yapılacak bir hesaplamaysa, çıkan toplam 693'e eşit olup bu tahminin isabetli olmadığı görülmektedir. Nitekim Ümmet'in ömrü hâlihazırda on dört yüz yılı geçmiş durumdadır. Eğer bu zât 581/1185 tarihinde vefât eden Abdurrahman b. Abdullah es-Süheylî ise kendi yaşadığı zamanda kıyametin yakınlaştığını zannetmiş ve söz konusu harflerden böyle bir çıkarımın yapılabileceğini düşünmüş olabilir. Şayet kastettiği şey teker teker harfler olmayıp on üç farklı kombinasyonunun mükerrerlerini bir saymak ise -ki bu daha kuvvetli ihtimâl görünmektedir-; o zaman bunların karşılığı "الم" 71; "حم" 48; "الر" 231; "طسم" 109, "المص" 161, "المر" 271, "كهيعص" 195, "طه" 14, "يس" 70, "ص" 90, "حم عسق" 278, "ق" 100 ve "ن" 50 olmak üzere toplam 1688'e tekabül etmektedir. Muhtemelen Süheylî'nin böyle bir tahmin yapmasının sebebi, daha önce ele alındığı üzere Hz. Peygamber (s.a.s.) ile Yahudi âlimleri arasında hurûf-ı mukattaʻa ve ümmetin ömrü ile ilgili geçen diyalogdur. Ne ki bu tür istihraçların sadece matematiksel işlemlerle ilgili olmayıp özel bir ilmin neticesi olarak tezâhür ettiği de gözden kaçırılmamalıdır.

2.1.8.3. Mazide Kalan Bazı Önemli Olaylara Dâir İşâret Örnekleri

Bazı âlimler ayetlerin mazide kalan birtakım önemli olaylara ebced tertibi ve cifr hesabıyla tevâfuk ettiğini söyleyerek kaydetmiştir. Bunlar istikbâlden haber vermek şeklinde değil, daha ziyâde vukûa gelmiş hâdiselere tevâfuk eden rakam-tarih

928 Bkz. Konevî, *Şeceretü'n-Nuʻmâniyye*, s. 29-31.
929 Süyûtî, *el-İtkan,* III, 30.

tespitine dayanan çalışmalardır. Tabii bu tarihlerin de bir zamanlar istikbâl olduğu ve zaman ilerledikçe varılan istikbâle nisbeten mazide kaldıkları unutulmamalıdır.

a) Hz. Peygamber'le (s.a.s.) İlgili Bazı Hususlar

***a.a*)** Mukatta'a harfleri içinde en çok kullanılan iki kombinasyondan biri olan "الم" deki "ا" harfinin ebced karşılığı bir, "ل" harfininki otuz, "م" harfininki kırktır. Bu sayılar "Allah birdir, otuz cüzden oluşan Kur'ân'ı Hz. Peygamber'e (s.a.s.) kırk yaşından sonra göndermeye başlamıştır." şeklinde yorumlanmıştır.[930]

a.b) Kur'ân'ın iki yerinde geçen "إِنَّكَ لَمِنَ ٱلْمُرسَلِينَ"[931] ayetinin sayısal karşılığı, okunmayan vasıl hemzesi hariç 611'dir ve Hz. Peygamber'in (s.a.s.) nübüvvetinin başlangıcına tevâfuk etmektedir.[932]

a.c) Kur'ân'ın üç yerinde geçen ve Hz. Peygamber'in (s.a.s.) Yüce Allah tarafından vefât ettirilmesinden bahseden "أَو نَتَوَفَّيَنَّكَ"[933] ifâdesinin ebced değeri 632'dir. Hatta ifâdenin geçtiği üç ayetin sûre sıra numaralarının toplamı da (10+13+40) 63'tür ki bu da hicrî takvime göre Hz. Peygamber'in yaşına denktir.[934]

a.d) A'mâ bir Müslüman olan Abdullah İbn Ümmi Mektûm'un gelip müşriklere yapılan tebliği bölmesi ve bunun üzerine Hz. Peygamber'in (s.a.s.) rahatsız olmasının anlatıldığı sûre, ismini "yüzünü ekşitti" anlamındaki "عَبَسَ" kelimesinden almaktadır. Bu lafzın ebcedî değeri 132 olup Hz. Peygamber'in (s.a.s.) ismi olan "محمد"-in tam karşılığıdır. Nitekim "عَبَسَ" lafzı, geçici de olsa onun bir hâlini vasfetmektedir. Kezâ ikinci ayette geçen "a'mâ olan kişi" anlamındaki "الْأَعْمى" lafzının ebcedi değeri 143'tür ki bu da "عبد الله" isminin sayısal karşılığıyla aynıdır.[935]

İlgili eserinden yukarıdaki üç örneği aktardığımız Niyazi Beki gerek ebced hesabını gerekse sûre ve ayetlerin sıra numaralarını, hatta harflerinin adetlerini esas alarak bazen tarihlere bazen isimlerin sayısal karşılıklarına tevâfuk eden pek çok tespit yapmıştır.[936]

b) Bedir Savaşı

Niyazi Beki'nin enteresan tespitler yaptığı bir diğer konu Bedir Savaşı'dır. İslâm tarihinin ilk ve en önemli savaşı olan bu hâdise hicretin ikinci yılı Ramazan ayının 17. günü vukûa gelmiştir. Rûm sûresinin başında, ehl-i kitap olan Rumların müşrik Sâsânîlere karşı gelecekteki galibiyetlerinden bahsedilirken, aynı zamanda müminlerin müşriklere karşı galibiyetine de 4. ayette bulunan "وَيَوْمَئِذٍ يَفْرَحُ الْمُؤْمِنُونَ :

930 Sıddık Han b. Hasan, *Fethu'l-Beyân*, I, 66.
931 Bakara 2/252; Yâsin 36/3: "*Şüphesiz ki sen gönderilmiş elçilerdensin*."
932 Bkz. Beki, *Rûm Sûresi Işığında,* s. 32.
933 Yûnus 10/46; Ra'd 13/40; Mü'min 40/77.
934 Bkz. Beki, *Rûm Sûresi Işığında,* s. 32-33.
935 Bkz. Beki, *Rûm Sûresi Işığında,* s. 33.
936 Bkz. Beki, *Rûm Sûresi Işığında,* s. 32-104.

O gün müminler sevinecektir." cümlesiyle işâret edilmiştir. Bu sevinç elbette ki sadece Rumların galibiyetiyle ilgili değildir. Nitekim hadîs ve tefsir kaynaklarında Rumların galibiyetinin Müslümanların Bedir günü aldıkları galibiyete denk geldiği bildirilmiştir.[937] (Her ne kadar Hudeybiye'ye denk geldiğini söyleyenler olmuşsa bile bu doğru değildir. Elmalılı'nın da tespitiyle Rûm sûresi Romalıların yenildiği 616 yılında inmiştir. Romalılar 622'de karşı harekete başlamış, Bedir zaferinin tarihi olan 624'te üstünlüğü almış, 625 ve 627'de ise kesin galibiyeti elde etmiştir.[938])

Beki yukarıda belirtilen noktalara ve ilgili daha başka hususlara değindikten sonra ayette geçen "*O gün*" ifâdesine bazı işâretleri şöyle zikreder: Bedir Savaşı Hz. Peygamber'in (s.a.s.) Medîne'ye teşrifinin ardından 17 ay ve 17 gün geçtikten sonra Ramazan'ın 17'si olan Cuma gününe denk gelmiştir. Rûm sûresi mukatta'ât sisteminde, yani başında mukatta'a harfi bulunan sûreler içinde mushaf tertibine göre, 16. sırada gelmektedir. 1'den 16'ya kadarki sayıların toplamı 136 olup 17'nin 8 katına eşittir. Sûrenin başında bulunan "الٓمٓ" harflerinin telaffuzdaki gibi açılımının (أَلِف - لَام - مِيم) ebced değeri 272 olup 17'nin 16 katına eşittir. Kezâ ayette geçen "*Emir daha önce de daha sonra da yalnızca Allah'a âittir*" cümlesindeki "ٱلأَمر" lafzının değeri, harfleri itibârıyla yine 272'dir. Başında mukatta'a harfi bulunan Mekkî sûrelerin mushaf tertibinde ilki olan A'râf'tan Rûm sûresinin bu ayetine kadarki kısımda "الْأَمْرُ" lafzının tekrar sayısı 16'dır. Rûm sûresi, sondan başa doğru 85. sûre olup 17'nin 5 katıdır. Bazı tarihçilere göre Bedir günü milâdî olarak 17 Mart 624'tür. Ramazan ayının 17. günü, kamerî yılın sondan 102. günü olup 17'nin 6 katıdır. Bedir Savaşı imanın küfre galebesidir ve "إِيمَان" lafzının ebced değeri de 102'dir. Cuma gününün "الجُمْعَة" ebced değeri ise 544 olup yine 17'nin 32 katına eşittir. Nitekim Enfâl sûresinde de Bedir gününe hem "الْفُرْقَان" hem de "Cuma" lafzıyla aynı kökten olan "الْجمعَان" günü denilmiştir.[939]

c) Bağdat'ın İstilâsı

İbn 'Arefe'nin nakline göre bazı âlimler İsrâ sûresinin 16. ayetinde[940] geçen "تَدْمِير" lafzından Bağdat için önem arz eden bir tarihi tespit etmiştir. Nitekim ebced tertibine göre sayısal değer itibârıyla "ت" dört yüz, "د" dört, "م" kırk, "ي" on, "ر" ise iki yüzdür.[941] Müellifin bahsettiği kelime "yıkmak, mahvetmek" anlamında olup, harflerinin sayısal karşılıklarının toplamı 654 sayısını vermektedir. Bu tarihin hemen öncesinde iç karışıklıkların baş gösterdiği Bağdat'ta, en büyük sel felaketinin 654/1256'da

937 Örnek olarak bkz. Tirmizî, "Tefsîru'l-Kur'ân", 31; Taberî, *Câmi'u'l-Beyân,* XX, 68-69.

938 Yazır, *Hak Dîni Kur'ân Dili*, VI, 3798-3800.

939 Detaylı tahlil ve bilgiler için bkz. Beki, *Rûm Sûresi Işığında* s. 40-55.

940 İsrâ 17/16: "وَإِذَا أَرَدْنَا أَنْ نُهْلِكَ قَرْيَةً أَمَرْنَا مُتْرَفِيهَا فَفَسَقُوا فِيهَا فَحَقَّ عَلَيْهَا الْقَوْلُ فَدَمَّرْنَاهَا تَدْمِيرًا" : *Ne zaman ki biz bir şehri helâk etmek istersek; onun nimet ve refahdan şımarmış ileri gelenlerine (itaati) emrederiz de onlar orada (bu emre rağmen) isyan ederler. Akabinde o beldeye gelecek olan azâb hükmü tahakkuk etmiş olur. Artık onu tamamen imha edip ortadan kaldırmışızdır.*"

941 İbn 'Arafe, *Tefsîrü'l-İmam İbn 'Arafe,* thk. Hasan el-Menâî, Tunus: Merkezü'l-Buhûsi bi'l-Külliyyeti'z-Zeytûniyye, 1986*,* III, 62.

meydana geldiği kaydedilmiştir. Bu olayda Batı Bağdat'taki Dârü'l-hilâfe ve Nizâmiye çarşıları sular altında kalmıştır. Çok daha büyük bir felalet olan Moğolların Bağdat'ı istila etmesi ise bundan iki yıl sonraya (1258) tekabül etmektedir.[942] Ayetin bütünü göz önüne alındığında bir beldeye musibet ve helâkin nasıl geldiği anlatılmaktadır ki bahsi geçen birkaç yıllık dönem içinde Bağdat kelimenin tam anlamıyla mahvolmuştur.

d) Hicrî 702 Yılında Vukû Bulan Deprem

Zerkeşî'nin verdiği ilginç bir bilgiye göre hicrî 702 yılında vukû bulan deprem insanlar tarafından "إِذَا زُلْزِلَتِ الْأَرْضُ" kavlinden istinbat edilmiştir. Buna göre iki elif harfinin ebcedî karşılığı 2, "ذ" harfininki ise 700'dür ve bunların toplamı 702 etmektedir.[943] Anlaşılan o ki bu yorum, arzın büyük kıyamet zelzelesinden bahseden ayetin başında yer alan "إِذَا" edatına binâen yapılmıştır.

e) İstanbul'un Fethi

Molla Câmî, Sebe sûresi 15. ayette geçen "بَلْدَةٌ طَيِّبَةٌ" cümlesinin ebced hesabıyla İstanbul'un mîlâdî 1453'e denk gelen hicrî fetih tarihi 857'ye işâret ettiğini söylemiştir. Câmî'ye âit bu tespit, konuyla ilgili örneklerin en meşhûru olup sâir ilim ehlince de makbûl addedilmiştir. Elmalılı Hamdi bu durumu şöyle ifâde eder: "İttifâkât-ı bedîadandır, بَلْدَةٌ طَيِّبَةٌ lâfzı ebced hisabiyle İstanbul'un fethine tarih düşmüştür. Molla Câmî merhumun bir hediyyesi olmak üzere maruftur"[944]

Konuya dikkat çeken Âlûsî, "بَلْدَةٌ طَيِّبَةٌ" lafızlarındaki tâ-i te'nîsin 400 (yani "ت") sayılması kaydıyla ortaya çıkan sayının Rum beldelerinin en korunaklısı olan İstanbul'un fethine işâret ettiğini belirtmekte ve bunun üdebânın çoğunluğu tarafından kabul gördüğünü vurgulamaktadır.[945] Bu meyânda daha farklı tevâfuklardan da söz eden Niyazi Beki'ye göre ilgili ayette âdeta İstanbul'un tarifi yapılmaktadır. Nitekim bu şehir boğazın sağında ve solunda uzanan yemyeşil iki bahçe gibidir.[946]

2.1.9. Kevnî ve Kelâmî Boyutlarda İbâre-İşâret İlişkisi

Kur'ân açısından işârî tefsirin meşrûiyeti konu başlığı altında, farklı bir bakış açısıyla aşağıda gelecek olan hususa da dikkat çekmemiz mümkündür:

Allah Kur'ân'da kendini, "هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ : *O Evvel'dir, Âhir'dir, Zâhir'dir, Bâtın'dır. O, her şeyi bilendir/Alîm'dir.*"[947] buyurarak tarif etmektedir.

942 Bkz. Abdülaziz ed-Dûrî, "Bağdat", *DİA,* IV, 431.
943 Zerkeşî, *el-Burhân,* II, 182.
944 Bkz. Yazır, *Hak Dîni Kur'ân Dili*; VI, 3956.
945 Âlûsî, *Rûhu'l-Me'ânî,* XI, 300.
946 Beki, *Rûm Sûresi Işığında,* s. 94.
947 Hadîd 57/3.

Allah'ın Zâhir ve Bâtın isimleri, O'nun kelâmının da zâhir ve bâtın yönlerinin olduğunu düşündürmektedir. Nitekim bütün mahlûkatta Allah'ın sıfat ve isimlerinin tecellîsi görünmekte ve hissedilmektedir. Örneğin görme duyusu O'nun *Basîr* isminin, işitme hissi *Semî'* isminin, konuşma yeteneği ise *Mütekellim* isminin insandaki cüz'î birer tecellîsidir. Dolayısıyla insan zâhiren ve sûreten sâir canlılar gibi bir organizmayken bâtınen ve hakikaten, yani taşıdığı derin anlam itibârıyla Allah'ın yeryüzündeki muhâtabı ve arzın halifesi makamındadır. Mesela elma zâhiren bir meyve, bâtınen Allah'ın kullarına in'âm ve ikrâmı olarak görülebilir. Hastalıkların zâhiri musibet, bâtını ise günahların affına vesile ve buna bağlı olarak kimi zaman bir nimet şeklinde telakkî edilebilir. Bu şekilde örnekleri çoğaltmak mümkündür.

Yüce Allah'ın Kudret sıfatından gelen kevnî ayetlerinde, yani mahlûkatta *Zâhir* ve *Bâtın* isimlerini bu şekilde görmek, hissetmek, algılamak mümkünse; *Kelâm* sıfatından gelen lafzî ayetlerde de bunun mümkün olduğu pekâlâ düşünülebilir. Ayrıca insan sadece bedenden ibâret olmadığı gibi yaşadığımız âlem de sadece maddeden ibâret değildir. İnsanın bedeni zâhiri, rûhu bâtını; âlemin de maddesi zâhiri onun derûnundaki mânevî boyutu, canlılığı ve rûhu bâtını temsil etmektedir. Bu açıdan, tarih boyunca yapılan işârî te'vîl ve yorumları, lafzın zâhiren ifâde ettiği literal karşılığın ötesine geçme ve derinliklerine inme, rûhuna nüfûz etme çabası olarak görmek mümkündür. Ne var ki işârî yorum sâhiplerinin derinleşmeye çalıştıkları alan kendi tecrübe ettikleri mânâ dünyasıyla irtibatlıdır. Bundan dolayı ortaya konulan yorumlar da son tahlilde enfüsîdir yani sübjektiftir.

Yukarıda belirttiğimiz ilişkiyi İbnü'l-'Arabî'nin ciddi bir şekilde tetkik ve teyit ettiği görülmektedir. Nasr Hâmid Ebû Zeyd'in yaptığı analiz çerçevesinde İbnü'l-'Arabî'ye göre Kur'ân açısından düşünüldüğünde ibâre ile işâret arasındaki ilişki zâhirle bâtın arasındaki ilişkidir. İbârenin zâhiri, dilin vaz'ı açısından delâlet edilendir. İşâret ise ilâhî dil açısından ibârenin bâtınıdır. Zâhir ehli ibârelere ve uylaşımsal dil gücünün kazandırdığı ibârelere takılıp kalmaktadır. Ârifler ise ibârenin işâret ettiği ontolojik ve teolojik anlamlara nüfûz etmektedirler. O hâlde ârifler, tıpkı duyusal varlık sûretlerinin zâhirinden aşıp bâtınî-rûhî anlamlarına intikal ettikleri gibi ibârenin derin rûhî bâtınına da nüfûz ederler.[948]

Kur'ân lafızlarının delâleti örf ve uylaşım sebebiyle zâhirine boyun eğse de, zira beşer lisânıyla inmiştir, bâtınî açıdan ontolojik ve teolojik hakikatlere delâlet etmektedir. İbârenin zâhiri ile ibârenin sembolik/işâret edilen (işârî) bâtını arasındaki fark, insan dili ile hem Kur'ân'da hem de varlıkta tecellî eden ilâhî dil arasındaki farktır. İnsan dilinin delâleti örfî delâlet iken, ilâhî dilin delâleti varlık seviyesinde zâtî delâlettir. Kur'ân insanların tümünü hidayete erdirmek için gönderilmiştir. Bundan dolayı örfün diliyle inmesi zarûrettir. Öte yandan vahiy sadece Ehlullah'ın anlayacağı

948 Nasr Hâmid Ebû Zeyd, *Sufi Hermenötik: İbn Arabî'nin Yorum Felsefesi,* çev. Semih Ceyhan, İstanbul: Mana Yay., 2018, s. 285.

işâretleri de içermektedir. İşte tam da bundan dolayı ilâhî metnin anlaşılması için zâhir ile bâtının bir araya getirilmesi zarurîdir. Nitekim zâhir semboldür ve bu sembol aracılığıyla sembolize edilen bâtına intikal edilmektedir.[949]

Bu durumda zâhir ile bâtın veya ibâre ile işâret arasındaki fark niceliksel değil niteliksel bir farktır. İşâret ibâreden daha açıktır çünkü ibâre kavramsal bilgiye muhtaçken işâretin buna ihtiyacı yoktur. Hâsılı, ilâhî dil ister varlık ister metin düzleminde olsun, işâret ve semboller içeren bir dildir. Sûfî de bilgisini ve hâllerini dile dökmede, işâret ve gizleme (setr) metodunu kullanır. Sıkıntı, sûfînin yaşadığı hâlleri uzlaşıma dayalı örf diliyle ifâdelendirmesi noktasında başlar. Yahut Nifferî'nin (v. 354/965'ten sonra) dediği gibi "Rü'yet genişledikçe ibâre daralır." Son olarak şunun söylenmesi gerekir ki Kur'ân'daki sembollerin işâret ettiği anlamlar, bu sembolleri karşılayan kimsenin hâliyle sınırlanır ve sembollerin anlaşılması söz konusu olduğunda zamansal ilerlemeye paralel bir şekilde gelişir. Burada zamandan kasıt tarihsel süreklilik değil kendisine tecellî edilenin hâllerine ve ilmine bağlı olarak ilâhî tecellîlerin saflığıdır.[950]

2.2. Hz. Peygamber'in Hadîsleri Açısından

Müslümanların Kur'ân-ı Kerîm'den sonraki ikinci başvuru kaynağı, şüphesiz ki onu doğrudan yahut dolaylı bir şekilde tefsir etme niteliğini hâiz olan hadîslerdir. Bu tefsir herhangi bir kimsenin değil vahye muhâtap ve vahiyle müeyyed olan Hz. Peygamber'in (s.a.s.) tefsiridir. Bu sebeptendir ki prensip olarak hadîslerin Kur'ân'a muvâfık olması ve ondan bir asla dayanması gerekmektedir. Örneğin Abdullah İbn Mes'ûd'un (v. 95/713) rivayet ettiği hadîslere Kur'ân'dan ayetlerle şahit getirmesinin misâlleri çok fazladır. Saîd b. Cübeyr ise "Bana Resûlullah'tan (s.a.s.) hiçbir hadîs ulaşmadı ki onun misdâkını Allah'ın kitabında bulmuş olmayayım" demiştir.[951] Bununla birlikte hadîslerde kastedilen şeyin doğru anlaşılmamasından kaynaklanan itirazların bahis harici olduğu unutulmamalıdır. Özellikle son zamanlarda artarak devam eden hadîs inkârcılığında, gerek hadîsleri gerekse onların kıyaslandığı ayetleri doğru düzgün anlamama; bunun yanı sıra ele alınan hadîs ve ayetleri bütün hadîs ve ayetler içinde bütüncül bir nazarla değerlendirememe arızası net bir şekilde öne çıkmaktadır. Oysaki bu ilmin köşe taşları olan kadîm muhaddislerin genel tavrı, senet ve metin açısından hadîs olduğu kanaatine varılan rivayetleri reddetmemek, bununla birlikte mümkün mertebe te'vîl ederek anlamaya çalışmak şeklinde olmuştur.[952]

949 Nasr Hâmid Ebû Zeyd, *Sufi Hermenötik,* s. 285-286.
950 Detaylı bilgi için bkz. Nasr Hâmid Ebû Zeyd, *Sufi Hermenötik,* s. 286-293.
951 Bkz. Suat Yıldırım, *Peygamberimiz'in Kur'ân'ı Tefsîri,* Kayıhan Yay., İstanbul 1998, s. 77-81.
952 Örnek bir tahlil için bkz. Gördük, "Hz. Mûsa ve Ölüm Meleği İle İlgili Rivayet Çerçevesinde İslâm Âlimlerinin Sahîh Hadîslere Yaklaşım Tarzına Dâir Bir İnceleme", *Katre Uluslararası İnsan Araştırmaları Dergisi,* 4 (2017), s. 193-212.

Bu minvalde Hz. Peygamber'in (s.a.s.) hadîsleri İslâm'a ait her konuda olduğu gibi işârî tefsir konusunda da delil niteliği taşımaktadır. Rivayetler arasında işârî tefsirin mümkün olabileceğine dâir gerek doğrudan gerekse dolaylı pek çok açıklamanın bulunduğu görülmektedir; hatta Hz. Peygamber'in (s.a.s.) bazı açıklamalarının bizzat işârî tefsir örneği sayılabileceğini söylemek bile mümkündür. Bahis mevzuu hadîslerin bazıları bu başlık altında yer alan üç altbaşlıklı tasnif içerisinde; çoğunlukla uzun uzadıya açıklamalara girilmeksizin arz edilecektir.

2.2.1. Hz. Peygamber'den Rivayet Olunan İşârî Tefsir Örnekleri

2.2.1.1. Müminin İki Kapısı

Enes b. Mâlik'in nakline göre Hz. Peygamber (s.a.s.) "Her Müminin iki kapısı vardır. Birine onun amelleri yükselir, diğerinden ise onun rızkı iner. Mümin öldüğü zaman ikisi de ona ağlar." buyurmuş ve daha sonra "فَمَا بَكَتْ عَلَيْهِمُ السَّمَاءُ وَالْأَرْضُ وَمَا كَانُوا مُنْظَرِينَ : *Onlar için ne semâ ne de arz ağladı! Onlara mühlet de verilmedi.*"[953] ayetini tilâvet etmiştir.[954] Hz. Peygamber (s.a.s.) daha sonra ayette helâk edildiği anlatılan Firavun ve kavminin yeryüzünde kendileri için ağlayacak bir sâlih amel işlemediklerini; aynı şekilde onlardan semâya da onları kaybettiği için ağlayacak bir amel-i sâlihin veya bir kelime-i tayyibenin yükselmediğini ifâde etmiştir.[955]

2.2.1.2. Kur'ân Kalplerde Çiçektir

Hz. Peygamber (s.a.s.) Abese sûresinde geçen "أَنَّا صَبَبْنَا الْمَاءَ صَبًّا ثُمَّ شَقَقْنَا الْأَرْضَ شَقًّا فَأَنْبَتْنَا فِيهَا حَبًّا"[956] ayetleriyle ilgili, "Dikkat edin! Muhakkak ki Kur'ân kalplerde çiçektir. Uyanık olun! Yağmurun çiçekleri büyüttüğü gibi iman da bir kalpte ğınayı büyütür. Cimrilik ve hırs ise rutûbetin otları büyüttüğü gibi kalpte nifakı büyütür." buyurmuştur.[957]

953 Duhân 44/29.
954 Tirmizî, "Tefsîru'l-Kur'ân", 45 (Tirmizî bu hadîsin garib olduğunu ifâde etmiştir); Ebû Ya'lâ, *Müsned,* thk. Hüseyin Selim Esed, Dımeşk: Dâru'l-Me'mûn, 1984, VII, 160 (Ebû Ya'lâ hadîsin zayıf olduğunu ifâde etmiştir).
955 Ebû Ya'lâ, *Müsned,* VII, 160; Nureddin Ali b. Ebû Bekir Heysemî, *Mecmâu'z-Zevâid,* Beyrut: 1982, VII, 105.
956 Abese 80/25-27: "*Şüphe yok ki, suyu bir dökmekle döküverdik. Sonra yeri bir yarmakla yarıverdik. Ardından onda daneler bitirdik.*"
957 Tüsterî, *Tefsîr*, s. 187.

2.2.1.3. Münzir ve Hâdî

Ra'd sûresindeki "وَيَقُولُ الَّذِينَ كَفَرُوا لَوْلَا أُنْزِلَ عَلَيْهِ آيَةٌ مِنْ رَبِّهِ إِنَّمَا أَنْتَ مُنْذِرٌ وَلِكُلِّ قَوْمٍ هَادٍ : *Kâfirler diyorlar ki: Ona Rabbinden bir mucize indirilseydi ya! (Hâlbuki) sen ancak bir uyarıcısın ve her toplumun bir rehberi vardır.*"[958] ayeti nâzil olduğu zaman; Hz. Peygamber'in (s.a.s.) Hz. Ali'ye, "*Ben Münzir'im sen ise Hâdî'sin Yâ Ali*" dediği nakledilmiştir.[959]

2.2.1.4. Göğsün İslâm'a Açılması

Hz. Peygamber (s.a.s.) "فَمَنْ يُرِدِ اللّٰهُ أَنْ يَهْدِيَهُ يَشْرَحْ صَدْرَهُ لِلإِسْلامِ"[960] ayeti ile ilgili, göğsün İslâm'a nasıl açıldığının sorulması üzerine şöyle buyurmuştur: "*Ona bir nur atılır, o nurla göğsü açılır genişler.*" Bu cevap üzerine "Bu durumun gerçekleştiğini anlayacağımız bir emâre var mıdır?" diye sorulmuş ve Hz. Peygamber'in (s.a.s.) verdiği karşılık şöyle olmuştur: "*Aldatıcı olan dünya'dan yüz çevirip ebedî âleme yönelmek ve ölümle karşılaşmadan ölüme hazırlanmak.*"[961] Kelâbâzî bu cevabı "*Aldanış diyarına (dünya) karşı nefret, ebediyet yurduna (âhiret) doğru yöneliş ve kabre girmeden önce ölüm için hazırlanmaktır. Kim dünyadan uzaklaşırsa sırrını çevreleyen hicaplar açılır ve gayb onun için şehâdet haline gelir.*"[962] şeklinde aktarmaktadır.

2.2.1.5. Tayyib ve Habîs Ağaç Misâli

Abdullah İbn Abbâs'ın rivayetine göre sahâbîler kendi aralarında, İbrahim sûresinde geçen, "أَلَمْ تَرَ كَيْفَ ضَرَبَ اللّٰهُ مَثَلًا كَلِمَةً طَيِّبَةً كَشَجَرَةٍ طَيِّبَةٍ أَصْلُهَا ثَابِتٌ وَفَرْعُهَا فِي السَّمَاءِ تُؤْتِي أُكُلَهَا كُلَّ حِينٍ بِإِذْنِ رَبِّهَا وَيَضْرِبُ اللّٰهُ الْأَمْثَالَ لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ وَمَثَلُ كَلِمَةٍ خَبِيثَةٍ كَشَجَرَةٍ خَبِيثَةٍ اجْتُثَّتْ مِنْ فَوْقِ الْأَرْضِ مَا لَهَا مِنْ قَرَارٍ"[963] ayetlerdeki "güzel ağaç" hakkında konuşuyorlardı. Hz. Peygamber (s.a.s.) çıkageldi ve şöyle buyurdu: "*O ağaç mümindir, aslı yerde dalı göktedir." buyurdu. Yani ameli göğe yükseltilmiş, Allah katında makbûl olmuştur. Bu, Allah'ın mümin ve kâfirlerin durumunu anlatmak için vermiş olduğu bir meseldir.*"[964]

---

958 Ra'd, 13/7.

959 Taberî, *Câmi'u'l-Beyân*, XVI, 357; Râzî, *Mefâtîh,* XIX, 15; İbn Kesîr, *Tefsîr*, IV, 434; Ebu'l-Kâsım Muhammed İbn Cüzey, *et-Teshîl li Ulûmi'l-Kur'ân,* thk. Abdullah el-Hâlidî, Beyrut: Şirketu Dâri'l-Erkam, 1995, I, 401; İbn Acîbe, *el-Bahru'l-Medîd,* III, 11.

960 En'âm 7/125: "*Allah kimi doğru yola iletmek isterse onun kalbini İslâm'a açar…*"

961 İbn Ebî Şeybe, *Musannef,* VII, 76; Ebû Bekir Ahmed b. el-Hüseyin b. Ali b. Mûsa el-Beyhakî, *Şuabu'l-İman,* thk. Abdülalî Abdülhamîd Hâmid, Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 2003; Süyûtî, *el-İtkan*, IV, 254; Ateş, *Sülemî ve Tasavvufî Tefsîri,* s. 21.

962 Kelâbâzî, *Bahru'l-Fevâid (Me'ânî'l-Ahbâr),* Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiye, 1999*,* s. 99.

963 İbrahim, 14/24-26: "*Allah'ın, hoş bir sözü; kökü sağlam, dalları göğe doğru uzanan, Rabbinin izniyle her zaman meyve veren hoş bir ağaca benzeterek nasıl misâl verdiğini görmüyor musun? İnsanlar ibret alsın diye Allah onlara misâl gösteriyor. Kötü (murdar) söz ise kötü bir ağaç gibidir. Onun kökü yerin üstünden koparılmış, kararı (yerinde durma, tutunma imkanı) kalmamıştır.*"

964 Tüsterî, *Tefsîr,* I, 86; Ateş, *İşârî Tefsîr Okulu,* s. 34.

Kezâ Hz. Peygamber (s.a.s.)’in, “şecere-i tayyibe” olarak vasfedilen ağacın müminin imanına ve ameline işâret ettiğini belirten bir açıklamasının daha olduğu görülmektedir. Buna göre: Ağacın sağlam kökü kalp ve lisân ile yapılan ikrâr, gökyüzüne uzanan dalları ise işlenen sâlih amellerdir.[965] Dolayısıyla ayette geçen “habîs ağaç” benzetmesinin de bunun aksi olarak kâfirlere ve münâfıklara işâret ettiğini söylemek mümkündür.

Hz. Peygamber’in (s.a.s.) yukarıda kaydedilen tefsirine benzer bir tarzda, müminle münâfık arasındaki farkı belirtmek için yapmış olduğu bir teşbih de şöyledir: “*Kur’ân okuyan mümin, kokusu da tadı da güzel olan turunç gibidir. Kur’ân okumayan fakat onunla amel eden mümin hurma gibidir; kokusu yoktur ama tatlıdır. Kur’ân okuyan münâfık reyhâne gibidir; kokusu güzel olsa da tadı acıdır. Kur’ân okumayan münâfık ise hem tadı acı hem kokusu kötü olan ebûcehil karpuzu gibidir*.”[966]

2.2.1.6. Asr Sûresi’nin Tefsîri

Übey b. Ka‘b şöyle nakletmiştir: Resûlullah’a (s.a.s.) Asr sûresini okudum ve “Ey Allah’ın Peygamberi bunun tefsiri nedir?” diye sordum. Buyurdu ki: “‘وَالْعَصْرِ’ *Allah’ın kasemidir. Rabbiniz gündüzün son vaktiyle kasem etmiştir*. ‘إِنَّ الْإِنْسَانَ لَفِي خُسْرٍ’ *Ebû Cehil*; ‘إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا’ *Ebû Bekir*; ‘وَعَمِلُوا الصَّالِحاتِ’ *Ömer*; ‘وَتَواصَوْا بِالْحَقِّ’ *Osman*; ‘وَتَواصَوْا بِالصَّبْرِ’ *ise Ali’dir* (Yani bu lafızlar sayılan isimlere işârettir).” İbn Abbâs da minberde hutbe okurken bu ayetlerin izahında yine aynen bunları söylemiştir.[967]

2.2.2. Hususi Bir İlim Türünün Varlığını Bildiren Hadîsler

Bu başlık altında hususi bir ilmin varlığından bahseden bazı hadîsler ele alınacaktır. Zikredilecek olan rivayetlerin bazıları için, bazı âlimler sıhhat derecesi açısından bir zâfiyetin mevcut olduğundan bahsetmiştir. Bununla birlikte ilgili hadîslerin hepsi nazara alındığında -ki burada zikredilenler örnek kabîlindendir-, bazı kimselerin Yüce Allah’ın ikram ve ihsânıyla hususi ve daha üstün bir ilme erişebileceklerini, daha keskin bir kavrayışa mâlik olabileceklerini söylemek mümkündür. Bu tür hadîslere, başta riyâzet ve zikir olmak üzere çeşitli pratiklerle nefis terbiyesini amaçlayan ehl-i tasavvufun özel bir önem verdiği anlaşılmaktadır. Nitekim mânevî terbiyeyle arınan kişinin rûhuna ve kalbine ihsân-ı ilâhî ile açılan keşfiyât pencereleri de onlara göre bu hususi ilim cümlesindendir.

---

965 İbn Mende, *el-İman,* Beyrut: Müessesetü’r-Risale, 1986, I, 350.

966 Buhârî, “Tevhid”*,* 57; “Et‘ıme”*,* 30; Ebû Dâvud, “Edeb”, 16; Tirmizî, “Edeb”, 79; İbn Mâce, “Mukaddime”, 16; Dârimî, “Fedâilü’l-Kur’ân”, 8.

967 Sa‘lebî, *el-Keşf,* XXX, 244; Vâhidî, *el-Vasît,* IV, 551; Kurtubî, *el-Câmi‘,* XX, 180; Ebû Hafs Siracüddin Ömer b. Ali İbn ‘Âdil ed-Dımeşkî, *el-Lübâb fî Ulûmi’l-Kitab,* thk. Adil Ahmed Abdülmevcud - Ali Muhammed Mu‘avvıd, Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1998, XX, 486-487.

2.2.2.1. Hz. Mûsa ve Hızır

Daha önce değindiğimiz Musa-Hızır kıssasıyla ilgili müttefekun aleyh bir hadîste, “قَامَ مُوسَى عَلَيْهِ السَّلَامُ خَطِيبًا فِي بَنِي إِسْرَائِيلَ فَسُئِلَ: أَيُّ النَّاسِ أَعْلَمُ؟ فَقَالَ: أَنَا أَعْلَمُ، قَالَ فَعَتَبَ اللهُ عَلَيْهِ إِذْ لَمْ يَرُدَّ الْعِلْمَ إِلَيْهِ، فَأَوْحَى اللهُ إِلَيْهِ: أَنَّ عَبْدًا مِنْ عِبَادِي بِمَجْمَعِ الْبَحْرَيْنِ هُوَ أَعْلَمُ مِنْكَ : *Mûsa İsrâiloğulları içinde, onlara hitap etmek üzere ayağa kalkmıştı. Kendisine, ‘İnsanların en âlimi kimdir?’ diye soruldu. O da, ‘En âlim benim’ diye cevap verdi. İlmi Allah’a havâle etmediğinden dolayı Allâh onu tekdîr etti ve ona ‘İki denizin bitiştiği yerde kullarımdan biri var, o senden daha âlimdir.’ diye vahyetti.*”[968] buyrulmaktadır. “مَجْمَعِ الْبَحْرَيْنِ : *iki denizin bitiştiği yer*” ifâdesi ile Hz. Mûsa’nın (a.s.) ilim sâhibi olan o zat ile yaptığı yolculuğa işâret edilmektedir.[969] Hadîsin devamında, Hızır olduğu tahmin edilen bu zatın Hz. Mûsa’ya hitâben, “*Ben Allah’ın ilminden, bana öğrettiği bir ilim üzereyim ki sen onu bilmezsin. Sen de Allah’ın sana öğrettiği bir ilim üzeresin ki ben de onu bilmem.*” dediği nakledilmiştir.[970]

2.2.2.2. Hz. Peygamber’in (s.a.s.) Bildikleri

Başta Buhârî ve Müslim’in *Sahîh*leri olmak üzere pek çok hadîs külliyâtında yer alan “لَوْ تَعْلَمُونَ مَا أَعْلَمُ لَضَحِكْتُمْ قَلِيلاً وَلَبَكَيْتُمْ كَثِيرًا : *Eğer siz benim bildiklerimi bilseydiniz az güler çok ağlardınız.*”[971] hadîsi yine özel bir ilmin varlığına yapılan vurgu açısından dikkat çekicidir. Nitekim Hz. Peygamber’in (s.a.s.) “*Benim bildiğimi bilseydiniz*” ifâdesi, herkesçe bilinmesi mümkün olmayan bir bilgi türünün varlığını îma eder tarzdadır.[972] Hz. Peygamber’in (s.a.s.) söz konusu ifâdesi, kendisinden bahsedilen ilmin ashâbın bildiği bir ilim olmadığını göstermektedir. Bu ilim şayet ashâbın bilmesi gereken ancak henüz bilmedikleri bir ilim olsaydı mutlaka onlara tebliğ edilirdi. Eğer bu ilim sorulması câiz olan ilimlerden olsaydı, onu da ashâb mutlaka sorardı. Şayet bilmedikleri bu ilme güç yetirebilecek olsalar, bu ilim mutlaka onlara öğretilirdi. Öte yandan bu ilim, insanlar tarafından bilinen bir ilim olsaydı, Hz. Peygamber (s.a.s.) *“Bildiğimi bilseydiniz”* dedikten sonra onlar kesinlikle *“Bildik/Biliyoruz”* derlerdi.[973]

2.2.2.3. Hz. Peygamber’in (s.a.s.) Görüp İşittikleri

Hz. Peygamber’in (s.a.s.) bir önceki başlık altında incelenen ifâdesine benzer diğer bir ifâdesi ise çevresindekilere, onların görmediklerini gördüğünü, işitmediklerini

968 Buhârî, “İlim”, 44; Müslim, “Fedâil”, 170; Tirmizi, “Tefsîrü’l-Kur’ân”, 19.
969 Bkz. Kehf, 18/61-65.
970 Bkz. Buhârî, “İlim”, 44; Müslim, “Fedâil”, 170; Tirmizi, “Tefsîrü’l-Kur’ân”, 19;
971 Mâlik b. Enes, *Muvattâ,* Salâtu’l-Küsûf, 639; Buhârî, “Küsûf”, 2; Müslim, “Fedâil”, 134; Nesâî, “Sünen”, Sehv, 102; Tirmizî, “Zühd”, 9; İbn Mâce, “Zühd”, 19.
972 Bkz. Demirci, *Tefsîr Tarihi*, s. 212.
973 Bkz. Okuyan, *Necmüddin ed-Dâye ve Tasavvûfî Tefsîri,* s. 21-22; Karapınar, *Muhaddis Sûfîlerin Hadîs Usulü*, s. 284.

işittiğini beyân etmesidir. Devamında da yukarıdaki hadîste geçen ifâdenin tekrar edildiği görülmektedir:

“إِنِّي أَرَى مَا لَا تَرَوْنَ، وَأَسْمَعُ مَا لَا تَسْمَعُونَ أَطَّتِ السَّمَاءُ، وَحُقَّ لَهَا أَنْ تَئِطَّ مَا فِيهَا مَوْضِعُ أَرْبَعِ أَصَابِعَ إِلَّا وَمَلَكٌ وَاضِعٌ جَبْهَتَهُ سَاجِدًا لِلَّهِ، وَاللَّهِ لَوْ تَعْلَمُونَ مَا أَعْلَمُ لَضَحِكْتُمْ قَلِيلًا وَلَبَكَيْتُمْ كَثِيرًا، وَمَا تَلَذَّذْتُمْ بِالنِّسَاءِ عَلَى الْفُرُشِ وَلَخَرَجْتُمْ إِلَى الصُّعُدَاتِ تَجْأَرُونَ إِلَى اللَّهِ، لَوَدِدْتُ أَنِّي كُنْتُ شَجَرَةً تُعْضَدُ : *Gerçek şu ki ben sizin görmediklerinizi görür, işitmediklerinizi işitirim. Zira semâ inledi/uğuldadı. Bu inleme, onun dört parmak kadar (küçük) bir yerinin bile muhakkak Allah'a secde eden bir meleğin alnı ile dolu olması sebebiyle vukû bulmuştur/ona hak olmuştur. Allah'a yemin olsun ki benim bildiklerimi bilseydiniz az güler çok ağlardınız. Döşeklerinizde kadınlarla telezzüz etmez, sahrâ ve çöllere çıkar 'Keşke ben kökünden kesilmiş bir ağaç olsaydım' (yani imtihana tabi tutulan, mükellef bir insan olmasaydım[974]) diye Allah'a yalvarırdınız.*”[975]

Bu hadîsten de Yüce Allah'ın Hz. Peygamber'e (s.a.s.) insanların bilmedikleri şeyleri öğrettiği anlaşılmaktadır. Ona diğer insanların bilmediği şeylerin öğretilmesi, Allah'ın kullarından istediği kimselere dilediği şeyleri öğretebileceğine delildir. Ayrıca bu hadîs, bilginin herkesin bildiği şeylerden ibâret olmadığını da teyit etmektedir.[976]

Bu hususta onun sâir insanlardan farklı olarak peygamberlik makamında bu ilme mazhar olduğu şeklinde bir itirazın gelmesi mümkündür. Buna karşılık Hz. Peygamber'in (s.a.s.) de insan olması, teorik olarak bir insanın diğer insanlardan farklı bilgilere mazhar olmasının mümkün olduğunu ispatlar niteliktedir. O hâlde sâlih ve velî kulların da kendi mânevî derecelerine göre birtakım bilgilere mazhar olması mümkündür. Bunun için onların peygamber olması da, peygamberlerin seviyesinde ilme mazhar olması da gerekmemektedir. Nitekim Allah'ın murad ettiği her fert, kendi seviyesine göre bu mazhariyeti yaşayabilecektir. Teorik boyutu bu çerçevede olan bilgiye mazhariyet durumunun kerâmet sûretinde sayısız örneği vukûa gelmiştir.

2.2.2.4. Kur'ân İle Birlikte Verilen Şey

Hz. Peygamber (s.a.s.), “أَلاَ إِنِّي أُوتِيتُ ٱلْقُرْأَنَ وَ مِثْلَهُ مَعَهُ : *İyi bilin ki bana Kur'ân verildi ve yanında bir misli daha.*”[977] buyurmuştur. *Kur'ân'ın misli* tâbiriyle kastedilenin sünnet olduğuna dâir yaygın bir kanaat hâkimdir.[978] Hadîste geçen ifâde, Hz. Peygamber'e (s.a.s.) metluv olan zâhirî vahyin yanı sıra gayr-ı metluv olan bâtınî vahyin de ihsân edildiği şeklinde anlaşılmıştır. Kimilerine göre ise ona, tilavet edilen vahiy olarak Kur'ân ve onun bir misli olarak da beyân (açıklama) verilmiştir. Bu

974 Muhammed Emin b. Abdullah el-Urmî el-Herevî el-Buveytî, *Mürşidü zevi'l-Hecâ ve'l-Hâce ilâ Sünen-i İbn Mâce,* Cidde: Dâru'l-Minhâc, 2018, XXV, 341.
975 Tirmizî, "Zühd", 9. Ayrıca bkz. İbn Mâce, "Zühd", 19.
976 Çelik, *Kur'ân'a İşârî Yaklaşımlar,* s72.
977 Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, IV, 131.
978 Bkz. İbn Kesîr, *Tefsîr*, I, 7; Zerkeşî, *el-Burhan*, II, 176; İbn Teymiyye, *Mecmû'u'l-Fetâvâ,* VIII, 53.

sâyede mahsûsu tâmim, umûmu tahsis etmiş; yeri gelince *Kitab*'da olmayan hükmü koyabilmiş ve *Kitab*'da olan hükmü şerh etmiştir.[979] Konuyla ilgili diğer hadîsler ve sahâbe sözleriyle birlikte bakıldığı zaman, bu ifâdeyle Kur'ân'ın zâhirinin ötesindeki bir anlam dünyasına remzedildiği; dolayısıyla bunun işârî anlam boyutunu da desteklediği düşünülebilir. Nitekim ümmetin âlimleri ve sâlihleri de Hz. Peygamber'in (s.a.s.) izinde yürümek münâsebetiyle Kur'ân bahrinin derinliklerinden hissedar olabilecektir.

2.2.2.5. Marifet Ehline Mahsus İlim/Bilgi

Ebu Hureyre'den naklen aktarılan bir hadîste Hz. Peygamber (s.a.s.), "إنّ مِنَ العِلْمِ كَهَيْئَةِ المَكْنُونِ لاَ يَعْلَمُهُ إلاَّ العلمَاءُ باللهِ فَإذَا نَطَقُوا بِهِ لاَ يُنْكِرُهُ إلاَّ أَهْلُ الغرّةِ باللهِ عَزَّ وَ جَلَّ : *İlimler arasında, sadef içerisindeki saklı inci gibi bir ilim vardır ki onu Allah'ı yakînen tanıyan bilginlerden başkası bilemez. Onlar bu ilimle konuştukları zaman; ancak dünyaya aldanarak Yüce Allah'a karşı âsi olan gaflet ehli onu reddeder.*"[980] buyurmuştur.

Bu rivayetin "إنَّ مِنَ الْعِلْمِ كَهَيْئَةِ الْمَكْنُونِ لَا يَصِلُهُ إلَّا أَهْلُ الْمَعْرِفَةِ : *İlimler arasında sadef içerisindeki saklı inci gibi bir ilim vardır ki ona ancak marifet ehli vâsıl olabilir.*" şeklinde; kezâ son kısmı "لَا يَعْلَمُهُ إلَّا أَهْلُ الْمَعْرِفَةِ: *onu ancak marifet ehli bilebilir.*" şeklinde kaydedilmiş olduğu da görülmektedir.[981]

Mevcut en eski kaynaklarının Sülemî (v. 412/1021) ve Deylemî (v. 509/1115) gibi muhaddisler olduğu anlaşılan[982]; Ebû Tâlib el-Mekkî ve İmam Gazzâlî gibi âlimlerin de zikrederek açıklamasını yaptıkları bu hadîs kimilerince sıhhatli bulunmamıştır. Örneğin Zeynüddin el-Irâkî ve Süyûtî gibi âlimler isnadının zayıf olduğunu belirtmiştir.[983] İbn Teymiyye'ye göre isnadı sâbit değildir, mûtemed hadîs kaynaklarında geçmemektedir ve reddini gerektiren başka sebepler de bulunmaktadır.[984] Bunu eserlerine alarak açıklamasını yapan âlimlerin ise durumu cerh-ta'dil esaslarından ziyâde ifâdeye atfettikleri mânevî önem ekseninde ve şahsî kanaatleri itibârıyla tasdik ederek değerlendirdikleri anlaşılmaktadır.

---

979 Bkz. Yıldırım, *Peygamberimiz'in Kur'ân'ı Tefsîri,* s. 32.

980 Kelâbâzî, *et-Taarruf,* s. 87; es-Sülemî, *el-Erbeûn fi't-Tasavvuf,* Haydarâbad: Matbaatu Meclis 1981, s. 13; Ebû Tâlib el-Mekkî, *Kûtu'l-Kulûb,* I, 296; Gazzâlî, *İhyâ,* I, 20, 100; a.mlf., *Mişkâtü'l-Envâr,* thk. Ebu'l-'Alâ Afîfî, Kahire: ed-Dâru'l-Kavmiyye, tsz., s. 40; Abdülazim b. Abdülkavî Ebû Muhammed Zekiyyüddin el-Münzirî, *et-Terğîbu ve't-Terhîbu mine'l-Hadîsi'ş-Şerîf,* Mısır: Mektebetü'l-Musafâ el-Bâbi'l-Halebî, 1968, I, 103; Müttakî el-Hindî, *Kenzü'l-Ummâl*, X, 181.

981 Bkz. Ebû Saîd el-Hâdimî, *el-Berîkatü'l-Mahmûdiyye,* I, 238, 275.

982 Bkz. Süyûtî, *Câmi'u'l-Ehâdîs,* y.y.: tsz., IX, 308.

983 Ebu'l-Fadl Zeynüddin Abdürrahim b. el-Hüseyin el-Irâkî, *el-Muğnî an Hamli'l-Esfâr,* Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2005, s. 29; Süyûtî, *Câmi'u'l-Kebîr*, II, 653.

984 İbn Teymiyye, *Mecmû'u'l-Fetâvâ,* XIII, 259 vd.

Hadîste geçen "أَهْلُ الْغِرَّةِ" ifâdesi, bazı kimselerce zâhir ulemâsı şeklinde açıklanmıştır.[985] Nitekim bunlara bâtın ilmi verilmemiştir.[986] Kezâ hadîste bahsedilen ilim Kelâbâzî'ye (v. 380/990) göre Allah'ın sırlarından bir sır olan bâtın ilmidir ki Allah onu istediği kulunun kalbine ilka eder.[987] Onun yaptığı bu yorumun kaynağı da yine hadîs olarak Hz. Ali'den rivayet edilmiş olan şu ifâdedir: "Bâtın ilmi Yüce Allah'ın sırrından bir sır ve hükmünden bir hükümdür ki Allah onu istediği kullarının kalplerine ilka eder."[988] Burada ilimden kastedil şeyin mükâşefe ilmi olması ihtimali üzerinde durulmuştur.[989] Kezâ ağyardan temizlenen kalplere ikram edilen mevhibe ve firâset de bu cümledendir.[990]

İmam Gazzâlî'ye göre bâtın ilmi Allah'ın sırlarından bir sırdır ki onu sevdiklerinin kalplerine ilka eder. Ona ne bir melek ne de beşer muttali olur.[991] Kezâ Gazzâlî'ye göre âhiret ilmi, mükâşefe ve muâmele ilimleri olmak üzere iki kısımdır. Mükâşefe ilmi, bâtın ilmidir ki ilimlerle varılacak son nokta budur. Bazı ârifler bu ilimden nasibi olmayanın sû-i hâtimesinden korkulacağını söylemiştir. Ondan en küçük nasip ise en azından inkâr etmeyerek tasdikte bulunmak ve onu ehline teslim etmektir. Bazıları da bid'a ve kibir hasletleri bulunan kimseye bu ilimden herhangi bir şeyin açılmayacağını belirtmiştir. Dünyaya muhabbeti çok olan yahut hevâya uyma konusunda ısrarcı olan kimseler de sâir ilimleri elde edebilecekleri hâlde mükâşefeyi elde edemezler. İnkâr edenin göreceği en hafif ceza ise ondan hiçbir şey tatmamış olmasıdır. Dolayısıyla bâtın/mükâşefe ilmi, mezmûm sıfatlardan temizlenen kalpte zuhûr eden bir nurdan ibârettir.[992] Münâvî, Gazzâlî'nin bu açıklamasını kaydettikten sonra bahis mevzuu hadîste Hz. Peygamber'in (s.a.s.) kastettiği ilmin tam da bu olduğunu söylemektedir.[993] Mevhibe ve firâset de bunun şümûlündedir.[994]

---

985 Ebû Saîd el-Hâdimî, *el-Berîkatü'l-Mahmûdiyye,* I, 149; Âlûsî, *Rûhu'l-Me'ânî,* VIII, 343.
986 Âlûsî, *Rûhu'l-Me'ânî,* VIII, 343.
987 Bkz. Kelâbâzî, *et-Taarruf,* s. 87.
988 Ebû Şüca' Şîrûye b. Şehredâr ed-Deylemî, *Kitâbü'l-Firdevs bi-Me'sûri'l-Hitâb*, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1986, III, 42; Suyutî, *el-Fethu'l-Kebîr,* II, 219; a.mlf., *Câmi'u'l-Ehâdîs,* XIII, 121; Müttakî el-Hindî, *Kenzü'l-Ummal,* X, 159.
989 eş-Şeyh Ali b. Şeyh Ahmed el-Azîzî, *es-Sirâcü'l-Münîr Şerhu'l-Câmi'i's-Sağîr fî Hadîsi'l-Beşîri ve'n-Nezîr,* y.y.: tsz., III, 318.
990 Ebû İbrâhim İzzüddin Muhammed b. el-İmâm Emîr es-San'ânî, *et-Tenvîr Şerhu'l-Câmi'i's-Sağîr,* Riyad: Mektebetü Dâri's-Selâm, 2011, VII, 262.
991 Gazzâlî, *İhyâ,* III, 24.
992 Bkz. Gazzâlî, *İhyâ,* I, 19-20; Münâvî, *Feyzu'l-Kadîr*, IV, 326.
993 Münâvî, *Feyzu'l-Kadîr*, IV, 326.
994 Bkz. Emîr es-San'ânî, *et-Tenvîr,* VII, 261.

2.2.2.6. Bildiğiyle Amel Edene Bilmediğinin Öğretilmesi

Pek çok kaynakta bize ulaşan bir hadîste: "مَنْ تَعَلَّمَ فَعَمِلَ عَلَّمَهُ الله مَا لَمْ يَعْلَمْ : *Kim bir şey öğrenir ve onunla amel ederse, Allah ona bilmediği şeyleri de öğretir."*[995] buyrulmuştur. Kelâbâzî hadîsi "مَنْ عَمِلَ بِمَا عَلِمَ وَرَّثَهُ اللّٰهُ تَعَالَى عِلْمَ مَا لَمْ يَعْلَمْ : *Kim bildiğiyle amel ederse, Yüce Allah onu bilmediği ilme vâris kılar.*" metniyle kaydetmiştir.[996] Ebû Nu'aym'ın rivayetinde ise metin "مَنْ عَمِلَ بِمَا عَلِمَ فَتَحَ الله لَهُ مَا لَا يَعْلَمُ : *Kim bildiğiyle amel ederse, Allah ona bilmediğini de açar.*" şeklindedir.[997]

Hadîste geçen, bilmediğini "öğretme" yahut "açma" ifâdesi; hem Allah ona bilmediklerini öğrenme yolunu açar, öğrenme işini ona kolay kılar; hem de bilmediği şeyleri o kimseye vehbî ilim olarak lütfeder şeklinde açıklanmıştır.[998] Ebu'l-Kâsım es-Sicillî (v. 380/990) bu hadîsin Kitab'a muvâfık hikmetin varlığına, sünnete uyumlu fıkhın isabetine ve evliyâya verilen vehbî ilimlere işâret ettiğini belirtmiştir.[999] Kelâbâzî'ye göre öğrenilen ilim iktisâb edilen ilimlerdir. Allah'ın vâris kıldığı ilim ise ilham, ifhâm ve firâsettir. Firâset Allah'ın nûruyla nazar etmektir ki kalbi Allah tarafından nurlandırılan kimseye pek çok gaybî ahvâl açılır. Bu kimse yakîn açısından taallümle kesbederek öğrenemeyeceği şeyleri de öğrenir. Zâhirî ilimleri bilmiyorsa dahi pek çok gaybî ahvâl ile arasındaki perdeler kalkar. Hak konusunda ona herhangi bir şüphe ve vesvese de gelmez.[1000]

İmam Mâturîdî'nin tefsirini tahkik eden Mecdî Basellûm, mevhibe ilmiyle rabbânî ledünnî ilmin[1001] kastedildiğini belirtmektedir. Allah, bildiği ile amel edeni bu ilme vâris kılmakta ve onun esrârını anlaması için kalbini fethedip açmaktadır. Bu ise takvâ ve ihlâsın meyvesidir. Nitekim ayette "وَاتَّقُوا اللّٰهَ وَيُعَلِّمُكُمُ اللّٰهُ"[1002] buyrulmaktadır. O hâlde bu ilme, kalbinde bid'a, kibir, dünya sevgisi ve masiyete meyil bulunanlar nâil olamayacaktır. "سَأَصْرِفُ عَنْ آيَاتِيَ الَّذِينَ يَتَكَبَّرُونَ فِي الْأَرْضِ بِغَيْرِ الْحَقِّ"[1003] ayeti de bunu teyit etmektedir.[1004]

---

995 Bkz. Ebû Tâlib el-Mekkî, *Kûtu'l-Kulûb,* I, 208; Serrâc, *el-Lüma'*, s. 147-148; Süyûtî, *el-Fethu'l-Kebîr,* II, 238; Müttakî el-Hindî, *Kenzü'l-Ummal,* X, 132; Münâvî, *Feyzü'l-Kadîr*, IV, 388; Aclûnî, *Keşfu'l-Hafâ*, II, 365.

996 Kelâbâzî, *Bahru'l-Fevâid,* s. 99-101. Ayrıca bkz. Gazzâlî, *İhyâ,* I, 71; III, 13, 23; Münzirî, *et-Terğîb,* I, 337; II, 12.

997 Ebû Nu'aym, *Hilyetü'l-Evliya,* VI, 163.

998 Bkz. Münâvî, *Feyzü'l-Kadîr*, IV, 388; Akpınar, "İşârî Tefsîr ve Kuşeyrî'nin Besmele Tefsîri", s. 56; Karapınar, *Muhaddis Sûfîlerin Hadîs Usulü*, s. 284.

999 Bkz. Karapınar, *Muhaddis Sûfîlerin Hadîs Usulü*, s. 284.

1000 Kelâbâzî, *Bahru'l-Fevâid,* s. 99-101.

1001 Bkz. Kehf 18/65.

1002 Bkz. Bakara 2/282. (Muhakkikin, Türkçeye genel olarak "*Allah'tan korkun. Allah size öğretiyor*." şeklinde çevrilen ifâdeyi "*Allah'tan korkun ki o size öğretsin.*" şeklinde anladığı anlaşılmaktadır.)

1003 Bkz. A'râf 7/146: "*Yeryüzünde haksız yere büyüklük taslayanları ayetlerimden yüz çevirtip uzaklaştıracağım…*"

1004 Mâturîdî, *Te'vîlât,* I, 275.

Tefsir literatüründe de bu hadîse yer verildiği ve genelde Ankebût 29/69. ayetin açıklamasında kullanıldığı görülmektedir.[1005] Beydâvî birkaç farklı yerde zikrettiği hadîsi Nisâ 4/68. ayetin tefsirinde mânevî sülûktan ve gayb kapılarının açılmasından bahsederken de hatırlatmaktadır.[1006] Bursevî'ye göre bahsi geçen ilk ilim muâmeledir; ikinci ilimse verâset yoluyla olan mükâşefedir ve havassa mahsustur. Daha yüce ve yüksek olan ikinci ilim lüb (öz) iken ilki kışır (kabuk) hükmündedir.[1007] Bursevî'nin İbnü'l-'Arabî'den yaptığı aktarımda; nasıl ki Hz. İbrâhim'in (a.s.) şeriatına göre, yani bildiğiyle amel eden Hz. Peygamber'e (s.a.s.) risâlet verilmiştir; kâmil bir velînin de aynı şekilde şeriata/amele sıkı sıkıya bağlanması gerektiği vurgulanmaktadır. Bunun neticesinde Allah onun kalbinde fehm (anlayış) gözünü açacaktır.[1008]

İbn Acîbe ise ledün ilmi ile söz konusu hadîs arasında ilgi kurmuştur. Kalp noksanlıklar ve rezâilden temizlenir; bunun yanında dünyevî alâka ve meşguliyetlerden de arınırsa, ona incizâb-ı ilâhî ile birlikte ledünnî bilgiler ve rabbânî sırlar dolup taşacaktır. Gaybî bilgiler, istikbâlde vukûa gelecek olaylar, şer'î ahkâmın sırları, harflerin esrârı, havass-ı eşyâ gibi pek çok ilim bu cümledendir.[1009] Âlûsî'nin de bu hadîsi Kelâbâzî'nin aktardığı şekliyle alıp mezkûr ilmin mevhîbe olduğunun altını çizdiği görülmektedir. Her ne kadar sâlih amel ve zühd ona erişmeye sebeb ise de mevhibenin tahsili, kesbî ilimler gibi insan kudreti dâhilinde değildir.[1010]

2.2.2.7. Velî Kullara Düşmanlık Edenler

Ebû Hureyre'den nakledilen bir kudsî hadîste Hz. Peygamber (s.a.s.) Yüce Allah'ın, "مَنْ عَادَى لِي وَلِيًّا فَقَدْ آذَنْتُهُ بِالْحَرْبِ، وَمَا تَقَرَّبَ إِلَيَّ عَبْدِي بِشَيْءٍ أَحَبَّ إِلَيَّ مِمَّا افْتَرَضْتُ عَلَيْهِ، وَمَا يَزَالُ عَبْدِي يَتَقَرَّبُ إِلَيَّ بِالنَّوَافِلِ حَتَّى أُحِبَّهُ، فَإِذَا أَحْبَبْتُهُ: كُنْتُ سَمْعَهُ الَّذِي يَسْمَعُ بِهِ، وَبَصَرَهُ الَّذِي يُبْصِرُ بِهِ، وَيَدَهُ الَّتِي يَبْطِشُ بِهَا، وَرِجْلَهُ الَّتِي يَمْشِي بِهَا، وَإِنْ سَأَلَنِي لَأُعْطِيَنَّهُ، وَلَئِنِ اسْتَعَاذَنِي لَأُعِيذَنَّهُ : *Kim velî bir kuluma düşmanlık ederse ben de ona harp ilan ederim. (Bunun sebebi şudur:) Hiçbir kulum bana, kendisine farz kıldığım şeylerden daha sevimli bir şeyle yaklaşamaz. Kulum bana, ben onu sevene kadar nâfile ibâdetlerle yakınlaşmaya devam eder. Onu sevdiğim zaman, ben onun işiten kulağı, gören gözü, tutan eli, yürüyen ayağı olurum. Benden isterse ona muhakkak isteğini veririm, bana sığınırsa onu korurum*…" buyurduğunu bildirmiştir.[1011]

1005 Bkz. Râğıb el-İsfahânî, *Tefsîru'r-Râğıb,* Tanta: Külliyyetü'l-Âdâb Câmi'atu Tanta 1999, s. 39; İbn Atıyye, *el-Muharrer,* IV, 326; Kurtubî, *el-Câmi',* XIII, 364; Beydâvî, *Envâru't-Tenzîl*, IV, 200; Nesefî, *Medârik,* II, 687; Âlûsî, *Rûhu'l-Me'ânî*, I, 94.

1006 Beydâvî, *Envâru't-Tenzîl*, II, 82. Ayrıca bkz. Hatîb eş-Şirbînî, *es-Sirâcü'l-Münîr,* I, 314; Muhammed b. Muhammed b. Mustafa Ebu's-Su'ûd el-'İmâdî, *İrşâdu'l- 'Akli's-Selîm İlâ Mezâye'l-Kitabi'l-Kerîm,* Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, tsz., II, 198; Bursevî, *Rûhu'l-Beyân,* II, 232.

1007 Bursevî, *Rûhu'l-Beyân,* IV, 19.

1008 Bursevî, *Rûhu'l-Beyân,* VI, 276.

1009 İbn Acîbe, *el-Bahru'l-Medîd,* III, 288.

1010 Âlûsî, *Rûhu'l-Me'ânî*, I, 7.

1011 Bkz. Buhârî, "Rikak", 38; İbn Mâce, "Fiten", 16. Ayrıca bkz. Ma'mer b. Râşid es-San'ânî, *el-Câmi',* Beyrut: el-Meclisü'l-İlmî, 1983, XI, 192.

Şârihler aynı zamanda velî kulların bulundukları makâma nasıl yükseldiklerini de beyân eden bu hadîste mecâz ve kinâye ile temsîlî bir anlatımın yapıldığı üzerinde durmuştur. Yüce Allah'ın sevdiği kulunun kulağı, gözü, eli, ayağı olması; bu organların Allah rızası dâiresinde kalması, haramlardan uzak durması, O'nun için amel etmesi ve nihayet Allah tarafından korunmasını ifâde etmektedir. Böyle bir kulun duâsı ise reddedilmeyip süratle icâbete mazhar olacaktır.[1012] Beydâvî farklı bir yorumla, kulun her türlü tâatine riyâzetler de eklendiğinde mânevî makamlarda yükselişinin devam edeceğini ve nihayet Yüce Allah'ın muhabbetine erişileceğini söyler. Bu mertebede kul O'nun cenab-ı kudsünü mülâhazada gark olmaya başlar. Neye bakarsa baksın, her yerde ve her şeyde Rabbini görür. Bu, sâliklerin son vâsılların ise ilk derecesidir.[1013]

Mazharî'ye (v. 1255/1810) göre hadîste bahsedilen yakınlık velayet-i hâssedir. Bu yakınlığa erenlerin dışında kalanların bunu tasavvur etmesi mümkün değildir. Allah'a yakınlığın en düşük derecesi mücerret imandır çünkü Allah iman edenlerin velîsidir (Bakara 2/257). En yüksek derecesi ise peygamberlere ve hususen Hz. Peygamber'e (s.a.s.) nasip olan kurbiyettir ki bunu herhangi bir kimse ebediyyen geçemeyecektir. Ayrıca sâlih kullara yakınlık da Allah'a yakınlığa sebeptir.[1014]

Neticede kulun farz ibâdetlerle Allah'a yaklaştığından, nâfilelerle de basîret ve firâsetinin daha da artacağından bahsedilmektedir. Şüphesiz ki bunu yapmadan velî bir kul olmak mümkün değildir. Allah'ın velî kulların gören gözü, işiten kulağı olacağını belirten ifâdelerden ise onlara, diğer kullara nasip olmayan birtakım ikramlarda bulunulacağı anlaşılmaktadır. Allah'ın bir kimsenin gören gözü olması, o kimsenin diğer insanların göremediği bazı şeyleri görebilmesi; duyan kulağı olması ise aynı şekilde herkesin duyamadığı bazı şeyleri duyabilmesi anlamında olmalıdır.[1015] Bu hadîs aynı zamanda özel bir bilgi türünün varlığının delilleri arasındadır. Rahmânî ledünnî ilim, İbn Kayyim'e (v. 751/1350) göre hadîste bahsedilen muvâfakatin bir meyvesidir.[1016] Bu mazhariyete erişen kulun kalp ve rûhunda eşyânın bilgisine dâir tebellür eden müktesebât da şüphesiz ki farklı olacaktır.

1012 Bkz. el-Hattâbî, Ebû Süleymân Hamd (Ahmed) b. Muhammed el-Büstî, *A'lâmu (İ'lâmu)'l-Hadîs fî şerhi Sahîhi'l-Buhârî,* Mekke: Câmiatu Ümmi'l-Kurâ, 1988, III, 2258; İbn Battâl, *Şerhu Sahîh-i Buhârî*, Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 2003, X, 212; Beydâvî, *Tuhfetü'l-Ebrâr Şerhu Mesâbîhi's-Sünne,* Kuveyt: Vizâretü'l-Evkâf ve'ş-Şuûni'l-İslâmiyye, 2012, II, 16-17; Ebu'r-Rebî' Necmüddin Süleymân b. Abdülkavî et-Tûfî, *et-Ta'yîn fî Şerhi'l-Erba'în,* Beyrut: Müessesetü'r-Reyyân, 1998, I, 320.

1013 Beydâvî, *Tuhfetü'l-Ebrâr,* II, 16

1014 Bkz. Muhammed Senâullah Pânîpetî el-Osmanî el-Mazharî, *Tefsîru'l-Mazharî,* Pakistan: Mektebetü'r-Rüşdiyye, 1992, I, 50; V, 38; VI, 536.

1015 Çelik, *Kur'ân'a İşârî Yaklaşımlar,* s. 61-62.

1016 İbn Kayyim el-Cevziyye, *Medâricü's-Sâlikîn,* thk. Muhammed el-Mu'tasım Billâh el-Bağdâdî, Beyrut: Dâru'l-Kitabi'l-Arabî, 1996, II, 447.

2.2.2.8. Peygamber Olmadıkları Hâlde Kendileriyle Konuşulanlar

Buhârî'nin Ebu Hureyre'den naklettiği bir hadîste, "لَقَدْ كَانَ فِيمَنْ قَبْلَكُمْ مِنْ بَنِي إِسْرَائِيلَ رِجالٌ يُكَلَّمُونَ مِنْ غَيْرِ أَنْ يَكُونُوا أَنْبِيَاء فَإِنْ يَكُ مِن أمّتِي أحَدٌ مِنْهُمْ فَعُمَر : *Andolsun ki sizden önce İsrailoğulları arasında peygamber olmadıkları hâlde kendileriyle konuşulan kimseler vardı. Eğer benim ümmetimde onlardan biri varsa Ömer'dir.*"[1017] buyrulmaktadır. Yine aynı minvalde "لَقَدْ كَانَ فِيمَا قَبْلَكُمْ مِنَ الأُمَمِ مُحَدَّثُون فَإِنْ يَكُ فِي أُمَّتِي أَحَدٌ، فَإِنَّهُ عُمَرُ : *Andolsun ki sizden önceki ümmetlerde kendilerine ilham olunan kimseler vardı. Eğer benim ümmetimde onlardan biri varsa Ömer'dir.*"[1018] ve "إِنَّهُ قَدْ كَانَ فِيمَا مَضَى قَبْلَكُمْ مِنَ الْأُمَمِ مُحَدَّثُونَ، وَإِنَّهُ إِنْ كَانَ فِي أُمَّتِي هَذِهِ مِنْهُمْ فَإِنَّهُ عُمَرُ بْنُ الخَطَّابِ : *Gerçek şu ki sizden önce geçen ümmetlerde muhaddes kimseler vardı. Eğer benim bu ümmetimde onlardan biri varsa, o Ömer b. el-Hattâb'dır.*"[1019] rivayetleri de bize ulaşan hadîsler arasındadır.

Hadîste geçen "*kendileriyle konuşulan kimseler*" ifâdesi, peygamber olmadıkları hâlde meleklerin kendileriyle konuştuğu kimseler şeklinde anlaşılmıştır.[1020] Kezâ "مُحَدَّثُون" tâbirinin *ilham olunanlar* (مُلْهَمُون), *anlayış verilenler*, *firâsetli olanlar* gibi anlamlar ifâde ettiği de belirtilmişir.[1021] Muhaddes/Mülhem, doğru olanın ilham edildiği, kalbine Mele-i a'lâ'dan hakikatin ilka edildiği kimselerdir. Bunlar bir görüş yahut zan bildirdiklerinde isabet edip doğruyu yakalarlar. Bahsi geçen hadîslerde tereddüt değil katiyet ve tekit mevcuttur. Örneğin "Benim bir arkadaşım varsa o da Zeyd'dir." denildiği zaman, onun arkadaşlığı konusunda kesinlik ve mübalağa ifâde edilmiş olur. Ayrıca geçmiş ümmetlerde böyle kimseler var olduğuna göre Hz. Peygamber'in (s.a.s.) ümmetinde de böyle kimselerin varlığı evleviyetle sâbittir.[1022] Muhaddesûn-ı ümmet arasında derecesi en yüksek zâtın ise Hz. Ömer olduğu anlaşılmaktadır.

Übey b. Ka'b[1023] ve İbn Abbâs'ın Hacc 22/52. ayetini (مُحَدَّث) kelimesinin ilavesiyle "وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رَسُولٍ وَلَا نَبِيّ وَلاَ مُحَدَّثٍ" şeklinde kıraat ettikleri aktarılmıştır.[1024] İbn Abbâs'ın, ayette geçen "رَسُول" kelimesine "mürsel", "نَبِي" kelimesine ise "mürsel olmayıp

1017 Buhârî, "Fedâilü's-Sahâbe", 6.
1018 Buhârî, "Fedâilü's-Sahâbe", 6.
1019 Buhârî, "Ehâdîsu'l-Enbiya", 54.
1020 Ebu'l-Abbas Ahmed b. Muhammed el-Kuteybî el-Mısrî el-Kastallânî, *İrşâdu's-Sarî li-Şerhi Sahîhi'l-Buhârî*, Mısır: Matbaatu'l-Kübra el-Emîriyye, 1906, VI, 103.
1021 Bkz. Bedrüddin el-Aynî, *Umdetü'l-Kârî Şerhu Sahîhi'l-Buhârî,* Beyrut: Dâru İhyai't-Türâsi'l-Arabî, tsz., XVI, 55; İbnü'l-Cevzî, *Keşfü'l-Müşkil min Hadîsi's-Sahîheyn*, thk. Ali Hüseyin el-Bevvâb, Riyad: Dâru'l-Vatan, tsz., III, 381.
1022 Bkz. Fadlullah b. Hasan et-Tûribiştî, *el-Müyesser fî Şerhi Mesâbîhi's-Sünne,* Mekke: Mektebetü Nizâr Mustafa el-Bâz, 2008, IV, 1315; Beydâvî, *Tuhfetü'l-Ebrâr,* III, 540; Muzhiruddin ez-Zeydânî, *el-Mefâtîh fî Şerhi'l-Mesâbîh,* Kuveyt: Dâru'n-Nevâdir, 2012, III, 84-85; İbnü'l-Melek, Muhammed b. İzzüddin Abdüllatif er-Rûmî, *Şerhu Mesâbîhi's-Sünne,* Kuveyt: İdâretü's-Sekâfeti'l-İslâmiyye, 2012, VI, 294.
1023 Beyhakî, *el-İ'tikâd ve'l-Hidayetu ilâ Sebîli'r-Reşâd,* thk. Ahmed 'Isam el-Kâtib, Beyrut: Dâru'l-Âfâki'l-Cedîde, 1981, s. 314.
1024 Bkz. Beyhakî, *el-İ'tikâd,* s. 314; İbn Hacer, *et-Ta'lîku't-Ta'lîk Alâ Sahîhi'l-Buharî,* thk. Said Abdurrahman Mûsa el-Kazkî, Beyrut: Dâru Ammar, 1985, IV, 65; Aynî, *Umde,* XVI, 199; Kastallânî, *İrşâdu's-Sarî,* VI, 103.

muhaddes olan" anlamını verdiği de rivayet edilmiştir.[1025] Bu noktada bahis mevzuu kıraatin tefsir sadedinde yapılmış bir açıklama mesâbesinde olduğu düşünülebilir; çünkü rüyasında vahiy alanların da muhaddes sayıldığı ve enbiyânın rüyalarının vahiy olduğu belirtilmiştir.[1026] Öte yandan bazı rivayetlerde ayetin "وَلَا مُحَدَّثٍ" lafzıyla nâzil olduğu, daha sonra bunun neshedildiği bilgisi de vardır.[1027] Bu ise bir bakıma ilham mertebesinin resûl ve nebîlerle beraber zikredilecek kadar önemli olduğuna yapılan vurguyu hatıra getirmektedir. Nitekim "مُحَدَّث" kelimesi, vahiy almaksızın rüyasında hakikati gören anlamına da gelmektedir.[1028] Muhaddes kimseler gaybî haberler ve âlî işler hakkında kelâm eden, bâtınî hikmetle konuşan; söylediklerinde isabet eden ve konuştukları şeylerde hata yapmaktan korunan kimselerdir.[1029] Abdurrahman b. Avf'a isnâden aktarılan bir haberde Hz. Lokman, Hz. Mûsa'nın arkadaşlık yaptığı (Hızır olduğu söylenen) zât, Yâsîn sûresinde anlatılan (Habîb-i Neccâr olduğu söylenen) zât ve Firavun ailesindeki mümin kişi olarak bahsi geçen[1030] zâtın muhaddes oldukları belirtilmiştir.[1031] İmam Gazzâlî ise "muhaddes" lafzını "mülhem" şeklinde açıklamaktadır. Mülhem (ilham olunan kişi), harici hisleri cihetinden değil kalbinin bâtınında ve iç dünyasında inkişâf ederek aydınlanan kimse demektir.[1032]

İbn Hacer, Hz. Peygamber (s.a.s.) zamanında serdettiği fikirlerin daha sonra inen ayetlere mutâbık olması itibârıyla hadîste Hz. Ömer'in özellikle zikredildiğini belirtmektedir. O'nun vefâtından sonra da Hz. Ömer'in sözlerindeki isabet devam etmiştir.[1033] Ayrıca söz konusu hadîslerin evliyânın kerâmeti konusunda temel oluşturduğu da söylenmiştir. Nitekim Hz. Ömer'in -daha önce bahsi geçtiği üzere- Sâriye isimli komutanına yüzlerce kilometre uzaklıktan seslenmesi kerâmet cümlesindendir. Bazı rivayetlerde Hz. Peygamber'den (s.a.s.) "muhaddes"in özelliği sorulmuş, o da "Melekler onun dili üzere konuşur." buyurmuştur. Bu rivayet diğer sahâbîlerin Hz. Ömer hakkındaki rivayetleriyle uyum arz etmektedir. Nitekim Hz. Ali "Sekînet Ömer'in lisânı üzere nutka gelirdi"; İbn Mes'ûd, "Ömer'i her ne zaman gördüysem, sanki iki gözünün arasında ona yol gösteren bir melek vardı!"; Abdullah İbn Ömer ise "Ömer bir şey söylerdi, biz ise onun ne zaman vukû bulacağını beklemeye koyulurduk." demiştir.[1034]

Hadîslerde Hz. Ömer'e tevcih edilen bu yüksek pâye, ondan sonra gelecek müminler arasında da bu mazhariyete kendi kabiliyetleri ölçüsünde erişmesi mümkün pek çok

1025 Fîrûzabâdî, *Tenvîrü'l-Mikbâs*, s. 209. Ayrıca bkz. Taberî, *Câmi'u'l-Beyân,* XVIII, 667; Mekkî b. Ebî Tâlib, *el-Hidâye,* VII, 4914.
1026 Bkz. Kurtubî, *el-Câmi',* XII, 80.
1027 İbn Ebî Hâtim, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'Azîm,* VIII, 2500; Süyûtî, *ed-Dürrü'l-Mensûr*, VI, 65.
1028 Semerkandî, *Bahru'l-'Ulûm,* II, 466.
1029 Kurtubî, *el-Câmi',* XII, 79.
1030 Bkz. Mü'min 40/85.
1031 İbn Ebî Hâtim, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'Azîm,* VIII, 2500; Süyûtî, *ed-Dürrü'l-Mensûr*, VI, 65.
1032 Gazzâlî, *İhyâ,* III, 24.
1033 İbn Hacer el-Askalânî, *Fethu'l-Bârî Alâ Sahîhi'l-Buhârî,* Beyrut: Dâru'l-Marife, 1959, VII, 51.
1034 Bkz. Beyhakî, *el-İ'tikâd,* s. 314.

kişiye işâret eder mâhiyettedir. Şüphesiz ki Yüce Allah dilediği kuluna dilediği kadar ilim ve ilham nasip etmiştir ve edecektir. Bundan olmalıdır ki İbn Teymiyye zevk, keşf, mükâşefe ve muhâtaba ehlinin ehl-i hak olanlarında, *Sahîheyn*'de (Buhârî ve Müslim) yer alan hadîse mutâbık olan sahîh ilhamlara mazhariyetin mümkün olacağını söyleyerek yukarıda geçen hadîsi "قَدْ كَانَ فِي الْأُمَمِ قَبْلَكُمْ مُحَدَّثُونَ فَإِنْ يَكُنْ فِي أُمَّتِي أَحَدٌ فَعُمَرُ" şeklinde zikretmekte; ardından Hz. Ömer'e isnâden "اقْتَرِبُوا مِنْ أَفْوَاهِ الْمُطِيعِينَ وَاسْمَعُوا مِنْهُمْ مَا يَقُولُونَ فَإِنَّهَا تُجْلَى لَهُمْ أُمُورٌ صَادِقَةٌ : Allah'a mutî olan kulların ağızlarına yaklaşın ve onların söyledikleri-ni dinleyin; çünkü o ağızlardan ortaya umûr-ı sâdıka çıkar." sözünü de aktarmaktadır.[1035]

2.2.2.9. Müminin Firâseti

Başta Tirmizî'nin *Sünen*'i olmak üzere çeşitli hadîs kaynaklarında ve diğer pek çok eserde kaydedilen "إِتَّقُوا فِرَاسَةَ الْمُؤمِنِ فَإِنَّ الْمُؤمِنَ يَنْظُرُ بِنُورِالله : *Müminin firâsetinden korkunuz, çünkü mümin Allah'ın nûruyla bakar.*" hadîsi de özel bir kavrayıştan, dolayısıyla da bilgi türünden/bilme keyfiyetinden bahsetmektedir.[1036] Hz. Peygamber (s.a.s.) bu sözü söyledikten sonra "إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِلْمُتَوَسِّمِينَ : *Elbette bunda derin kavrayış sâhipleri için ayetler (işâret ve alâmetler) vardır.*"[1037] ayetini okumuştur.[1038] Kezâ "*Allah'ın öyle kulları vardır ki insanları firâsetle tanırlar.*"[1039] hadîsi de aynı paralelde diğer bir ifâde sayılabilir. Bu hadîsler keskin bir kalp basîretine dikkat çektiği için keşf ve ilham açısından delil olarak görülmüştür. Nitekim Allah'ın nûruyla bakan kişiye eşyânın hakikati âşikâr olacak ve gayb perdeleri açılacaktır.

Firâsetin iki anlamı olduğu belirtilmiştir. İlki, hadîsin zâhirinin delâlet ettiği üzere; Allah'ın velî kullarının kalplerine koyduğu bir özelliktir ki onunla kerâmet, isabet-i zan ve hads sûretinde bazı insanların hâllerinin bilinmesidir. İkincisi ise bazı deliller, tecrübeler, fizikî yapı ve mizaç itibârıyla insanların ahvâlinin bilinmesidir.[1040] İlham ile firâset arasındaki farka da dikkat çekilmiştir. Buna göre firâset gaybî ahvâlin birtakım alâmetlerden yola çıkılarak keşfedilmesiyken ilham vâsıtasızdır.[1041] Meşhûr hadîs şârihlerinden Abdurraûf el-Münâvî (v. 1031/1622) bu hadîsin kâmil mümin için söylendiğini vurgulamaktadır. Ona göre kalbi aydınlatan envâr sayesinde hakikatler tecellî edecek ve gönüllerde gizlenen şeylere muttali olunabilecektir. Müminin nûr-ı ilâhî ile nazar etmesi ise Allah'ın nûruyla aydınlanan kalp gözüyle bakmasıdır. Firâsetin aslı, rûh ve kalp basiretinin gözde

1035 Bkz. İbn Teymiyye, *Mecmû'u'l-Fetâvâ,* XIII, 68 vd.
1036 Bkz. Buhârî, *et-Târîhu'l-Kebîr,* VII, 354; Tirmizî, "Tefsîru'l-Kur'ân", 16; Taberânî, *Mu'cemü'l Kebîr,* VIII, 102; Ebû Abdillah Muhammed b. Selâme b. Ca'fer el-Kudâ'î, *Müsnedü'ş-Şihâb*, Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1986, I, 387; Müttakî el-Hindî, *Kenzü'l-Ummâl,* XI, 88; XI, 97.
1037 Hicr 15/75.
1038 Bkz. Buhârî, *et-Târîhu'l-Kebîr,* VII, 354; Tirmizî, "Tefsîru'l-Kur'ân", 16; İbnü'l-Esîr, *Câmi'u'l-Usûl,* II, 205.
1039 Deylemî, *Kitâbü'l-Firdevs,* I, 226; Heysemî, *Mecmâu'z-Zevâid,* X, 268.
1040 Süyûtî, *Kûtu'l-Muğtezî Alâ Câmii't-Tirmizî,* Mekke: Câmiatu Ümmi'l-Kurâ, 2002, II, 775.
1041 Aliyyü'l-Kârî, *Mirkât*, I, 280.

birleşmesidir. Nefsî/şehevî meşguliyetlerden sıyrılan rûhun basireti açılır; akıl da rûhun gördüğünü idrâk eder. Aksi olur da şehevât ve ubûdiyyetten gaflet galebe çalarsa; böyle bir kimsenin eşyânın bâtınî boyutunu idrâk etmesi mümkün değildir.[1042]

Kelâbâzî firâsetin tarifini "Yüce Allah'ın nûruyla nazar etmek" şeklinde yaptıktan sonra bu hadîsi kaydetmiştir. Yukarıda değinilen hususları bir bakıma özetleyen açıklamasında "وَمَنْ وَرَّثَهُ اللّٰهُ تَعَالَى هَذَا الْعِلْمَ، فَهُوَ الَّذِي شَرَحَ اللّٰهُ صَدْرَهُ لِلْإِسْلَامِ : *Yüce Allah kimi bu ilme vâris kılarsa, o, Allah'ın göğsünü İslâm'a açtığı kimsedir*." hadîsini de zikreden müellif, bahsi geçen kişinin artık Rabbinden bir nur üzere olduğunu söyler. Nitekim yine Hz. Peygamber (s.a.s.) "النُّورُ إِذَا دَخَلَ الْقَلْبَ انْشَرَحَ وَانْفَتَحَ : *Nur kalbe girdiği zaman, kalp ferahlar ve açılır*." buyurmuştur. Bunun alâmetinin ne olduğu sorulduğunda ise şu cevabı vermiştir: "*Aldanış diyarına (dünya) karşı nefret, ebediyet yurduna (âhiret) doğru yöneliş ve kabre girmeden önce ölüm için hazırlanmaktır. Kim dünyadan uzaklaşırsa sırrını çevreleyen hicaplar açılır ve gayb onun için şehâdet haline gelir.*"[1043]

2.2.2.10. Kalbe Gelen/Açılan Bilgi

Abdullah İbn Ömer'in bir rivayeti şöyledir: "Resûlullah'ın (s.a.s.) yanındaydık, '*Söyleyin bana Müslümana benzeyen (veya 'Müslüman kimse gibi olan') falan falan özellikleri olan, yapraklarını dökmeyen, sürekli meyve veren ağaç nedir?*' buyurdu. Benim aklıma onun hurma olduğu geldi; fakat Ebû Bekir ve Ömer konuşmayınca ben de bir şey söylemeyi hoş görmedim. Kimse bir şey demeyince Resûlullah (s.a.s.) '*O hurmadır.*' dedi. Kalktığımız zaman Ömer'e 'Babacığım, vallahi benim aklıma onun hurma olduğu gelmişti' dedim. 'Bunu söylemenden seni ne alıkoydu?' diye sorunca da ona sebebini açıkladım. Ömer bana 'Eğer söylemiş olsan, benim için falan falan şeylerden daha sevimli olurdun.' dedi."[1044] Kimi rivayetlerde Hz. Ömer oğluna "Eğer söyleseydin benim için 'حُمْرُ النَعَم' (yani en değerli şey[1045]) olurdun." demiştir.[1046]

Ebû Nasr es-Serrâc bu hadîsi Kur'ân ve hadîslerden farklı anlamlar istinbat edilebileceğine delil kabul etmiştir. Nitekim büyük ve yaşlı sahâbenin aklına gelmeyen bir yorum yaşça en küçükleri olan Abdullah İbn Ömer'in aklına gelmiştir. Müellife göre bu da birtakım mânâları istinbat etmenin, ancak Allah'ın kalplere açtığı gayb

1042 Bkz. Münâvî, *et-Teysîr bi-Şerhi'l-Câmi'i's-Sağîr,* Riyad: Mektebetü'l-İmâmi'ş-Şâfi'î, 1988, I, 31-32. Detaylı açıklamalar için bkz. Ebû Tâlib el-Mekkî, *Kûtu'l-Kulûb,* I, 207-210; Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyrîyye,* Kahire: Dâru'l-Me'ârif, tsz., II, 382-392; Gazzâlî, *İhyâ,* II, 294-295.

1043 Kelâbâzî, *Bahru'l-Fevâid,* s. 99.

1044 Buhârî, "Tefsîru'l-Kur'ân", 176. Ayrıca bkz. Müslim, "Sıfatu'l-Kıyâme", 64; İbn Hibban, *Sahîh,* I, 479; Ahmed b. Hanbel, *Müsned,* VIII, 205; Ebû Bekir Abdullah İbn Zübeyr b. İsa el-Kureşî el-Humeydî, *Müsnedü'l-Humeydî,* thk. Hasan Selim Esed ed-Derânî, Dımeşk: Dâru's-Sekâ, 1996, I, 546; İbnü'l-Esîr, *Câmi'u'l-Usûl,* VI, 574.

1045 ("حُمْرُ النَعَم", kelime anlamı itibârıyla "devenin kızılı" veya "kızıl deve" demektir. Bu terkibin eski Arap kültüründe yüksek kıymet ve değer ifâde eden bir deyim olarak kullanıldığı anlaşılmaktadır.)

1046 Humeydî, *Müsned*, I, 546; Serrâc, *el-Lüma',* s. 165.

ölçüsünde mümkün olabileceğini göstermektedir.[1047] İlk bakışta bu hadîsin Kur'ân'dan mânâ istinbatıyla ilgisini kurmak zor görünmektedir ancak Zemahşerî'nin İbrâhim 14/24-25. ayetlerin tefsirini yaparken bu rivayeti de kullandığı izah konuyu biraz daha netleştirmektedir. Nitekim Hz. Peygamber (s.a.s.) "*Muhakkak ki Allah bir ağacı mümine örnek vermiştir. Söyleyin bakalım o hangi ağaçtır?*" diye sormuş; İbn Ömer ise bunun hurma olduğunu düşünmüş ancak utandığı için söyleyememiştir. Dolayısıyla müellife göre İbn Ömer'in kalbine doğan mânâ Kur'ânî bir ifâdeye âittir ve bu Hz. Peygamber'in (s.a.s.) tasdikine mazhar olmuştur.[1048]

2.2.3. Kur'ân'daki İlmî Genişliğe ve Derinliğe İşâret Eden Hadîsler

Hz. Peygamber'den (s.a.s.) rivayet edilmiş olan bazı hadîsler Kur'ân'daki ilmî genişlik ve derinliğe delil addedilmiştir. Bunların belki de en önemlisi ayetlerin zâhir ve bâtınından bahseden rivayetlerdir. Bu rivayetlerde bahsedilen "bâtın"ın doğrudan işârî te'vîllere yahut sûfîlerin anladığı şekilde bir zâhir ötesi bâtınî anlam dünyasına atıf yaptığının net bir şekilde tespiti kolay görünmemektedir. Bununla birlikte Kur'ânî hitap düzeylerinin çokluğu ile ilgili bu anlayış sûfî yorumlama metodunun en temel doktrinlerinden birisidir. Şimdiye kadar bahsedegeldiğimiz ve devâmen ele alacağımız pek çok rivayetin oluşturduğu genel tabloda, ilgili nakillerin her birinin hem sûfîlerce hem de Kur'ânî anlam tabakalarını benimseyenlerce ayrı ayrı önemli olduğu anlaşılmaktadır.

2.2.3.1. Zâhir, Bâtın, Had ve Matla' (Muttala')

İslâmî ilimler literatüründe, başta hadîs külliyatları olmak üzere çeşitli eserlerde ayetlerin "zâhir" ve "bâtın" anlam tabakalarına, Kur'ân'ın her bir harfinin bir haddi ve matla'ı (veya muttala'ı) olduğuna delâlet eden rivayetlerin aktarıldığı, bu konuda çeşitli izahların yapıldığı görülmektedir.

Örneğin Nu'aym b. Hammâd (v. 228/843) "مَا فِي كِتَابِ اللهِ آيَةٌ إِلَّا وَلَهَا ظَهْرٌ وَبَطْنٌ، وَلِكُلِّ حَدٍّ مَطْلَعٌ : *Allah'ın kitabında hiçbir ayet yoktur ki zâhir ve bâtını olmasın. Her haddin de bir matla'ı vardır.*" hadîsini nakletmiştir.[1049] Bezzâr (v. 292/905), Ebû Ya'lâ (v. 307/920), İbn Hibban (v. 354/965) gibi muhaddisler tarafından İbn Mes'ud'un (v. 32/653) Hz. Peygamber'den (s.a.s.) "أُنْزِلَ الْقُرْآنُ عَلَى سَبْعَةِ أَحْرُفٍ لِكُلِّ آيَةً منها ظَهْرٌ وَ بَطْنٌ : *Kur'ân yedi harf üzere indirilmiştir. Onun her bir ayetinin zâhiri ve bâtını vardır.*"

1047 Bkz. Serrâc, *el-Lüma',* s. 165; Ateş, *İşârî Tefsîr Okulu,* s. 34.
1048 Zemahşerî, *Keşşâf,* II, 553.
1049 İbnü'l-Mübârek, *ez-Zühd,* II, 23.

hadîsini rivayet ettiği kaydedilmiştir.[1050] Ebû Ya'lâ'nın naklinde devamen "وَلِكُلِّ حَدٍّ مَطْلَعٌ : *Her haddin matla'ı vardır.*" ifâdesi ve hadîsin isnadının sahîh olduğu kaydı mevcuttur. Münâvî hadîsin devamını, "*Her harfin (veya ayetin) haddi, her haddin de matla'ı vardır.*" ifâdesiyle aktarmıştır.[1051] Kezâ Taberânî (v. 360/971) İbn Mes'ûd'dan mevkûf olarak "إنَّ هَذَا القُرْآنَ لَيْسَ مِنْهُ حَرْف إلَّا لَهُ حَدّ وَ لِكُلِّ حَدٍّ مَطْلَعٌ : *Şüphesiz bu Kur'ân (öyle bir şeydir ki); onun her harfinin muhakkak sûrette bir haddi vardır. Her haddin de bir matla'ı bulunmaktadır.*" haberini nakletmiştir.[1052]

Bize ulaşan rivayetler arasında yukarıdakilerle aynı minvalde olmak üzere; "مَا أَنْزَلَ اللَّهُ آيَةً إِلَّا لَهَا ظَهْرٌ وَبَطْنٌ، وَلِكُلِّ حَرْفٍ حَدٌّ، وَلِكُلِّ حَدٍّ مَطْلَعٌ : *Allah hiçbir ayet indirmemiştir ki onun bir zâhiri bir de bâtını olmasın. Her harfin haddi, her haddin de matla'ı vardır.*"[1053]; "مَا نَزَلَ مِنَ الْقُرْآنِ آيَةٌ إِلا لَهَا ظَهْرٌ وَبَطْنٌ، وَلِكُلِّ حَرْفٍ حَدٌّ، وَلِكُلِّ حَدٍّ مَطْلَعٌ *Kur'ân'dan hiçbir ayet nâzil olmamıştır ki onun bir zâhiri bir de bâtını olmasın. Her harfin haddi, her haddin de matla'ı vardır*"[1054]; "أَلْقُرْآنُ تَحْتَ العَرْشِ لَهُ ظَهَرٌ وَ بَطْنٌ يُحَاجُّ العِبَاد: *Kur'ân arşın altındadır. Onun zâhiri ve bâtını vardır ki kullara (kıyamet günü onunla amel edip etmeme durumuna göre lehte yahut aleyhte) hüccet teşkil edecektir.*"[1055] gibi hadîsler de mevcuttur.

Hz. Ali'den naklen "Kur'ân'ın zâhiri kullara emredilmiş olan amel; bâtını ise örtülüp gizlenmiş olan ilimdir." şeklinde bir açıklama yapılmıştır.[1056] Taberî'ye göre Hz. Peygamber'in (s.a.s) dikkat çektiği zâhir tilâvetle ilgilidir. Her bir harfin batnı ise onun gizli yönünün te'vîlidir.[1057] Ebû Talib el-Mekkî (v. 386/996) zâhir, bâtın, had ve matla' ile ilgili hadîsin İbn Mes'ûd'dan ve başka râvîlerden merfû olarak geldiğini, kendilerine ise bir tarikten müsned olarak rivayet edildiğini ve hadîsin râvîlerinin sırlara vakıf, Allah dostu, ihlâslı ârifler olduğunu belirtmektedir. Müellif ayrıca Kur'ân'ın zâhirinin Arapça bilenlere, bâtınının yakîn ehline, haddinin zâhir ehline, matla'ının ise eşraftan olan ârif, muhibb ve hâiflere mahsus olduğunu söylemektedir.[1058] İmam Gazzâli de aynı şekilde hem zâhir, bâtın, hadd ve matla''dan bahseden hadîslerin hem de aynı minvaldeki hadîs ve haberlerin; anlayış/fehm erbâbı için Kur'ân'ın mânâlarının çok geniş olduğuna delâlet ettiklerini belirtmiştir.[1059]

1050 Bkz. Ebû Bekr Ahmed b. 'Amr b. Abdülhalık el-Bezzâr, *el-Bahrü'z-Zehhâr,* Medine: Mektebetü'l-Ulûm ve'l-Hikem, 1988-2009, V, 441; Ebû Ya'lâ, *Müsned,* IX, 80; İbn Hibban, *Sahîh*, I, 276. Ayrıca bkz. Ebû Cafer Ahmed b. Muhammed et-Tahâvî, *Şerhu Müşkili'l-Âsâr,* Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 1994, VIII, 109; Beğavî, *Şerhu's-Sünne,* Dımeşk - Beyrut: Mektebetü'l-İslâmî, 1983, I, 263.

1051 Münâvî, *Feyzu'l-Kadîr*, III, 54. (Ayrıca bkz. Dehlevî, *el-Fevzü'l-Kebîr*, I, 197)

1052 Taberânî, *Mu'cemü'l-Kebîr*, IX, 136; Süyûtî, *el-İtkan*, IV, 473; Zerkeşî, *el-Burhân,* II, 170.

1053 Kâsım b. Sellâm, *Fedâilü'l-Kur'ân*, Dımeşk - Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1995, s. 98; Aliyyü'l-Kârî, *Mirkât*, I, 315.

1054 Beğavî, *Şerhü's-Sünne,* I, 262; Aliyyü'l-Kârî, *Mirkât*, I, 315; Süyûtî, *el-İtkan,* IV, 225.

1055 Deylemî, *Kitâbü'l-Firdevs,* III, 228; Süyûtî, *el-İtkan,* IV, 225; Aliyyü'l-Kârî, *Mirkât*, I, 316.

1056 Ebu'l-Feth Muhammed b. Abdülkerim eş-Şehristânî, *Mefâtîhu'l-Esrâr ve Mesâbîhu'l-Ebrâr*, Thk. Muhammed Ali Âzerşeb, Tahran: Merkezü'l-Buhûs ve'd-Dırâsât li't-Türâsi'l-Mahtût, 2008, I, 66.

1057 Taberî, *Câmi'u'l-Beyân,* I, 72.

1058 Bkz. Ebû Tâlib el-Mekkî, *Kûtu'l-Kulûb,* I, 93-94, 103-104; Karapınar, "Rivayetlerde İşârî Yorum", s. 95.

1059 Gazzâlî, *İhyâ,* I, 289.

Beğavî hadîsi "إِنَّ الْقُرْآنَ أُنْزِلَ عَلَى سَبْعَةِ أَحْرُفٍ، لِكُلِّ آيَةٍ مِنْهَا ظَهْرٌ وَبَطْنٌ وَلِكُلِّ حَدٍّ مَطْلَعٌ وَيُرْوَى لِكُلِّ حَرْفٍ حَدٌّ وَلِكُلِّ حَدٍّ مَطْلَعٌ" şeklindeki metniyle ve senediyle birlikte merfû rivayet olarak kaydetmiştir. Bu hadîsin te'vîli konusunda ihtilâf edildiğini belirten müellif, çeşitli görüşleri aktardıktan sonra "مَطْلَعٌ" kelimesinin "مصْعَدٌ : *yüksek yer*" anlamında olduğunu söylemektedir. Yani ehil olan kimseyi her harfteki ilme muttali kılması mümkün olan, âdeta o ilme vâkıf olmayı sağlayan yüksek bir gözetleme mekânı vardır. Kezâ "مَطْلَعٌ" lafzı "الْفَهْم : *anlayış*" olarak da kabul edilmiştir. Muhakkak ki Allah müdebbir ve mütefekkir kimselere, onların dışındakilere açmadığı te'vîl ve meânî kapılarını açmıştır. Beğavî de sözlerini diğer pek çok âlimin bu konuda zikretme gereği duyduğu "وَفَوْقَ كُلِّ ذِي عِلْمٍ عَلِيمٌ : *Her ilim sâhibinin üzerinde bir alîm/bilen vardır.*"[1060] ayetiyle bitirmektedir.[1061]

Muhyiddin İbnü'l-'Arabî, Kur'ân'ın zâhir, bâtın, had ve matla'ının olduğunu bildiren hadîsinin sıhhati konusunda keşf ehli kimselerin icmâ ettiğini belirterek "Ricâlullah"ın dört mertebeye ayrıldığını söylmektedir. Kimileri zâhir, kimileri bâtın, kimileri had, kimileri ise matla' sâhibidir. Zâhir ricâli mülk ve şehâdet âleminde tasarrufa yetkilidir. Bâtın ricâlinin tasarrufu melekût ve gayb âlemindedir. Had ricâlinin ervâh-ı nâriyye, berzah ve ceberrût âleminde tasarrufu vardır. Matla' ashâbının tasarrufu ise ilâhî esmâdadır. Yüce Allah Hz. Peygamber'le (s.a.s.) birlikte nübüvvet kapısını kapatmış ancak nebîsine vahyettiği kitabı kendisinden alınacak ilimle anlama/fehm kapısını bâki kılmıştır. Bundan dolayıdır ki Hz. Ali "Vahiy Resûlullah'tan (s.a.s.) sonra kesildi ancak Allah'ın bu Kur'ân hakkında kuluna rızık olarak fehm/anlayış bahşetmesi elimizde bâki kaldı." demiştir.[1062]

İbnü'n-Nakîb el-Makdisî'ye (v. 698/1298) göre "Kur'ân'ın zâhiri, zâhirî ilim sâhiplerine görünen mânâlar; bâtını ise hakikat ehli olanların muttali olabildiği sırlı mânâlardır. '*Her harfin bir haddi vardır*' sözü, her harfin ifâde ettiği mânânın Allah'ın irâde ettiği bir sınırı vardır; '*her harfin matla'ı vardır*' ifâdesi ise kapalı olan mânâ ve hükümlerden her birinin, asıl kastedilen mânâya ulaştıracak bir ıttıla yeri vardır, demektir.[1063] Süyûtî (v. 911/1505) bu nokta ile ilgili olarak, "Ayetin bâtın mânâsını araştırıp bulduğun mânâyı zâhiri ile kıyaslayınca hakîki mânâsına vâkıf olursun." demektedir.[1064]

Münâvî yukarıda değinildiği üzere "أُنْزِلَ الْقُرْأَنُ عَلَى سَبْعَةِ أَحْرُفٍ" cümlesiyle başlayan hadîsin devamında yer alan "لِكُلِّ حرف" ifâdesinin "لِكُلِّ أيَةٍ" şeklinde de geldiğini kaydederek; "مِنْهَا ظَهْرٌ وَ بَطْنٌ" ifâdesindeki zâhirin te'vîlle ortaya çıkan ve mânâsı bilinen şey; bâtının ise tefsiri gizli ve anlamı müşkil şey olduğunu belirtmektedir. Yahut zâhir lafız, bâtın mânâ; zâhir tilâvet ve rivayet, bâtın ise fehm ve dirayettir. Hadîsin devamındaki

1060 Yûsuf 12/76.
1061 Beğavî, *Me'âlimu't-Tenzîl,* I, 47.
1062 İbnü'l-'Arabî, *Fütûhât,* Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, I, 284-286.
1063 Süyûtî, *el-İtkan,* IV, 225.
1064 Süyûtî, *el-İtkan,* IV, 225-226.

"her harfin haddi", Allah'ın o lafızla murad ettiği mânânın son sınırıdır; "matla'" ise gerek zâhir gerek bâtın olsun, terakkî ederek ayetin ifâde ettiği mânâya yükselip ıttıla kesbetme yeridir. Zâhirin matla'ı Arabî ilimlerde, esbâb-ı nüzûl, nâsih ve mensûh gibi ilimlerde alınan eğitim ve kazanılan yetkinlik iken bâtının matla'ı nefsin tasfiyesi, riyâzet ve Kur'ân'ın emri iktizâsınca amel etmektir. Müellif bu noktada İbnü'l-'Arabî'den nakille onun şu ifâdelerine de yer vermektedir:

Eğer nefesi geniş bir kimseysen Kur'ân denizine dal! Yoksa (buna ehil değilsen) zâhirî tefsir kitaplarını mütâlaa etmekle yetin. Dalma helâk olursun! Şüphesiz ki Kur'ân bahri çok derindir. Şayet ona giren kimsenin maksat ve hedefi sâhile yakın bölgeler değilse, bir daha ebediyyen o denizden çıkamaz! Sahilden uzak ve derin bölgeleri ancak âleme rahmet olsun diye enbiyâ ve onların vârisi olan kimseler hedefleyebilir. O denizin derinliklerini isteyip vâsıl olan, orada takılan ve geri dönemeyenler ise kimseden fayda göremedikleri gibi kimse de onlardan fayda göremez. Aksine onların maksadı sadece o denizi yarıp çıkabilmektir ancak ona daldıkça dalarlar ve ebediyyen çıkmazlar.

Yukarıda kaydedilen izahı yapan Münâvî söz konusu hadîsin Taberânî tarafından İbn Mes'ûd'dan nakille aktarıldığını; Beğavî'nin *Şerhu's-Sünne*'sinde ise Hasan el-Basrî ve İbn Mes'ûd'dan merfû olarak rivayet edildiğini de belirterek bizzat teyit etmektedir.[1065]

Dilaver Selvi yaptığı tahlilde Taberî, Ebû Ya'lâ, İbn Hibbân, Heysemî, Taberânî, Beğavî ve Süyûtî gibi müelliflerin hadîsi zikrettiklerini ve hiçbirinin buna "mevzû" demediğini, dolayısıyla da bunun Hz. Peygamber'e (s.a.s.) nisbetinde herhangi bir şüphenin bulunmadığını ve ilgili alanlarda delil olarak kullanılmasında bir sakınca olmadığını vurgulamaktadır. Selvi ayrıca Muhammed el-Gımârî (v. 1380/1961) tarafından hadîsin mürsel-merfû olarak nakleden çeşitli kaynaklarının zikredildiğini ve sonra İbn Hibbân'ın *Sahîh*'inde rivayet ettiği bu hadîsin sıhhatinde hiçbir şüphenin olmadığı sonucuna vardığını da aktarmaktadır.[1066]

Süyûtî'nin naklettiği, pek çok âlimin de önemle üzerinde durduğu benzer bir hadîste "إن القرآن ذو شجون وفنون وظهور وبطون، لا تنقضى عجائبه، ولا تبلغ غايته، فمن أو غل فيه برفق نجا، ومن أوغل فيه بعنف هوى أخبار وأمثال وحلال وحرام وناسخ ومنسوخ ومحكم ومتشابه وظهر وبطن، فظهره التلاوة، وبطنه التأويل، فجالسوا به العلماء، وجانبوا به السفهاء. : *Şüphesiz Kur'ân'da farklı ilim dalları, zâhirî ve bâtınî yönler vardır. O'nun harikaları bitmez ve sonuna ulaşılmaz. Ona rıfk ile (bilerek ve ihtiyatlı) dalanlar kurtulur. Kabaca ve sert (İhtiyatsız) dalanlar helâk olur. Onda haberler-meseller, helâl-haram, nâsih-mensuh, muhkem-müteşâbih, zâhir-bâtın vardır. Zâhiri tilâvet bâtını ise te'vîldir. Onu âlimlerin meclisine götürün, câhil ve akılsız kimselerden uzak tutun.*"[1067] buyrulmuştur.

1065 Bkz. Münâvî, *Feyzu'l-Kadîr*, III, 54.

1066 Selvi, "Her Ayetin Bir Zâhiri Bir Bâtını Vardır Hadisindeki Zâhir ve Bâtın Kavramları Üzerine Değerlendirmeler", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 11/2 (2011), s. 13-14.

1067 Süyûtî, *ed-Dürrü'l-Mensûr,* II, 150; *el-İtkan,* IV, 226. Ayrıca bkz. Kirmânî, *Garâibü't-Tefsîr,* I, 88; Ebû Saîd el-Hâdimî, *el-Berîkatü'l-Mahmûdiyye,* I, 44; Âlûsî, *Rûhu'l-Me'ânî*, I, 8; Zürkânî, *Menâhil,* II, 80;

"*Zâhir*" ve "*bâtın*" kavramlarının neyi ifâde ettiği konusunda farklı görüşler ileri sürülmüştür. Kimilerine göre "ظَهْر" ayetlerin zâhiri, "بَطْن" sırrı, "حَدّ" içinde hayır ve şer ilmi olan harf, "مَطْلَع" ise emir ve yasaklamadır.[1068] Kur'ân'ın zâhiri onun lafzı ve tilâveti, bâtını ise te'vîli ve tefehhümüdür.[1069] Aliyyü'l-Kârî konuyla ilgili detaylı bir açıklama yapıp bazı zâtların görüş ve düşüncelerini de aktarmıştır. Beğavî'nin nakline göreyse Kur'ân'ın zâhiri lafız, bâtını te'vîl, matla'ı ise fehmdir. "Allah tefekkür ve tedebbür edenler için, başkalarına açmadığı te'vîl ve mânâları açabilir; çünkü *her ilim sâhibinin üzerinde bir alîm/bilen vardır* (وَفَوْقَ كُلِّ ذِي عِلْمٍ عَلِيمٌ).[1070] Tefehhüm ise niyetin sıdkı, hürmetin büyüklüğü ve helâl lokmaya dikkat etme düzeyine göre değişen seviyelerde gerçekleşir. Zeynü'l-Arab'a (Zeynüddin el-Mısrî [v. 758/1356]) göre "zâhir", rivayet olmaksızın zâhir lafızdır, "bâtın" ise lafızları rivayetler ışığında anlamlandırmaktır. Bu yorumun Ebû Muhammed Şerefüddîn et-Tîbî'nin (v. 743/1343) yorumuna yakın olduğu belirtilmiştir. Ona göre "zâhir" naklin beyân ettiği şey, "bâtın" ise te'vîlle ortaya çıkarılan şeydir. Yahut "zâhir" ayetin lafzına iman ve gereğince amel etmektir, "bâtın" ise fazilet derecelerine göre onu fehmetmedeki farklılaşmayı ifâde etmektedir; yahut "zâhir" açık mânâ, "bâtın" gizli mânâdır ki bu Yüce Allah ile seçilmiş kulları arasında bir sırdır. "Had" men etmek anlamındadır. İşlenmesi men edilen fiiller ve aşılmaması gereken çizgiler bu nedenle "حُدُودُ اللَّهِ : *hudûdullah*" diye isimlendirilmiştir. "Matla'" ise dağın üzerinde etrafa hâkim olan mevki gibi yüksek bir yerdeki ıttıla' mekânıdır. O hâlde her haddin bir matla'ı vardır demek; Allah'ın koyduğu her hükmün Kur'ân'dan bir ıttıla' mekânı vardır demektir. Kim o yüksek yere çıkmaya muvaffak olursa, ona müteallik olan haddi keşfedip kavrayacaktır.[1071]

Şihâbüddin es-Sühreverdî hadîste geçen "matla'"ın ancak ilim ve marifet ehli olanların yükselebileceği bir nokta olduğunu söylemiştir. Zira matla' her kalpte Yüce Allah'ın verdiği nur ve destekle oluşan ilâhî bir anlayıştır; hatta anlayışın sâfileşmesi sebebiyle, ayetlerdeki ince mânâlara ve gizli sırlara vâkıf olma hâlinin ötesinde bir şeydir. Asıl matla' her ayeti okurken, nûru ile konuştuğu Yüce Allah'ı müşâhede etmek, sanki O'nunla karşı karşıya konuşuyor durumuna gelmektir. Zira ayetler Cenâb-ı Hakk'ın sıfat ve esmâsını yansıtan birer ayna mâhiyetindedir. O'na her nazarda yeni bir tecellî ve ayrı bir sıfatın tezahürü görülecektir.[1072]

Şeyhzâde (v. 951/1544) Beydâvî'nin zikrettiği şekliyle "Muhakkak ki Kur'ân'ın her ayetinin bir zâhiri ve bir bâtını; her haddin de bir matla'ı vardır."[1073] hadîsini *Beydâvî Haşiyesi*'nde açıklarken, ayetlerin zâhiri mânâsını öğrenmenin, ilgili ilimleri

---

Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-Müfessirûn*, II, 263; Rûmî, *İtticâhât,* I, 369; Beki, *Rum Suresi Işığında,* s. 15.

1068 Bkz. Kâsım b. Sellâm, *Fedâilü'l-Kur'ân,* s. 98-99;

1069 Bkz. Aliyyü'l-Kârî, *Mirkât*, I, 314-316; Beğavî, *Şerhü's-Sünne,* I, 263-264; Süyûtî, *el-İtkan,* IV, 225-226.

1070 Yûsuf, 12/76.

1071 Bkz. Aliyyü'l-Kârî, *Mirkât*, I, 315. Ayrıca bkz. Süyûtî, *el-İtkan,* IV, 225-226

1072 İbn Acîbe, *Bahru'l-Medîd,* trc. Dilaver Selvi, I, 31-32 (Mütercimin mukaddimesi).

1073 Beydâvî, *Envâru't-Tenzîl,* I, 56.

tâlim ve tedrîs etmeye bağlı olduğunu belirttikten sonra; onların bâtınî mânâlarına ulaşma yolunu ise şöyle özetlemektedir: Ayetlerin zâhirine ittiba ve gereğince amelle âzâları yorarak yapılacak riyâzet ve mücâhedeyle nefsi mânevî kirlerden arındırmak ve perdelerden kurtarmaktır. İşte o zaman Hz. Peygamber'in (s.a.s) "Kim bildiği ile amel ederse, Allah ona bilemediklerini öğretir."[1074] hadîsi de tahakkuk edecektir.[1075]

Kezâ Şihabü'l-Hafâcî (v. 1069/1650) *Beydâvî Haşiyesi*'nde hadîsin mânâsını "Ayetin zâhiri, kelâmın açıkça ifâde ettiğidir. Ayetin bâtını, te'vîle muhtaç kısımlarından âlimlere bırakılan kısmıdır. Ayetin haddi, zâhiren ifâde edilen mânâ için ulaşılan son noktadır. Ayetin matla'ı (hakikatini müşâhede noktası) ise onun haddine yani kullar için anlaşılması mümkün olan nihâi noktasına götüren yoldur." şeklinde özetlemiştir. Hafâcî, Beydâvî'nin muradının da bu olduğunu belirterek şu önemli notu eklemiştir: "Allah Teâlâ bizi ancak anlaşılması mümkün olan şeylerle muhâtap ve mükellef kılmıştır. Bu şeylerin anlaşılması ya herkes tarafından olur ya da kendilerine onu anlayacak ilmi verdiği seçilmiş kimseler tarafından olur."[1076]

İsmail Konevî (v. 1195/1781) ise yine *Beydâvî Haşiyesi*'nde "Ayetin zâhiri, mükelleflerin ona iman ve gereğince amel etmeleri noktasında ortak oldukları şeylerdir; bâtını ise kulların ayetleri anlama derecelerine göre ortaya çıkan farklı anlayışlardır." şeklindeki yorumu nazara vermektedir. Müellife göre "Ayetin zâhiri, ondan kullar için açılıp keşfolan mânâlardır; bâtını ise onun gizli mânâları olup bunlar Allah ile seçkin velîleri arasında bir sırdır." şeklindeki izah Selvi'ye göre Beydâvî'nin açıklamalarına ve söz zevkine uygundur. Hadîsin, "Kur'ân'ın zâhiri ve bâtınından her biri için hakikatine ulaşılacak bir yön vardır." kısmını açıklarken, Kur'ân'ın zâhirî mânâlarına ulaşmak için başta Arapça olmak üzere sebeb-i nüzûl, nâsih-mensûh, müteşâbih, mücmel, mutlak, mukayyed gibi fıkıh usûlünde açıklanan ilimleri bilmek gerektiğini belirten Konevî, Kur'ân'ın bâtınındaki sırlara ulaşmanın yolu olarak dinin zâhirî hükümlerine tam riayet ederek nefsi tasfiye ve terbiyeyi göstemiştir. Bu tezkiyenin sonucunda ulaşılacak güzel hâller müellifin ifâdesiyle şöyledir: "İşte o zaman, sonsuz feyiz ve ihsân sâhibinden gelen ilahî lütuf rüzgarının esmesiyle kalpten perdeler kalkar, kul için hikmet kaynakları ve ince marifetler keşfolur. Artık o, Kur'ân'ın bâtınından ve irfânî hakikatlerinden, başkalarının göremediği şeyleri görecektir."[1077]

İbn Acîbe'ye (v. 1224/1809) göre ayetin zâhiri dil, nahiv ve sarf gibi lafzın zâhiri üzerinde duran kimseler içindir. Ayetin bâtını ise lafzın mânâsı üzerinde duran kimseler içindir ki bunlar ilâhî kelâmın ifâde ve delâlet ettiği emir, nehiy, kıssalar, haberler,

1074 Bkz. Beydâvî, *Envâru't-Tenzîl,* IV, 200.
1075 Bkz. Selvi, "Her Ayetin Bir Zâhiri Bir Bâtını Vardır Hadisindeki Zâhir ve Bâtın Kavramları Üzerine Değerlendirmeler", s. 24.
1076 Selvi, "Her Ayetin Bir Zâhiri Bir Bâtını Vardır Hadisindeki Zâhir ve Bâtın Kavramları Üzerine Değerlendirmeler", s. 24.
1077 Selvi, "Her Ayetin Bir Zâhiri Bir Bâtını Vardır Hadisindeki Zâhir ve Bâtın Kavramları Üzerine Değerlendirmeler", s. 23-24.

tevhid ve bunların dışındaki Kur'ân ilimlerini tespitle meşgul olan müfessirlerin inceleme alanıdır. Ayetin haddi, ondan hüküm çıkarmak için uğraşan fakîhlerin alanıdır. Onlar, ayet lafzen neye delâlet ediyor ve hangi hüküm için beyân edilmiş bulunuyorsa onu tespit etmeye çalışır ve bu haddin/sınırın ötesine geçmezler. Ayetin matla'ı (hakikatini müahede) ise sûfîlerin büyüklerinden hakikat ehli olanlara hastır. Onlar, ayetin zâhirî mânâsndan sonra onun bâtınî yönüne nazar ederler; ayetler üzerinde derin düşünme esnâsında kendilerine birtakım gizli sırlar ve kapalı ilimler açılır. Hiç şüphesiz hakikat ehli kimseler, ayetin zâhirinden onun içindeki sırlara bakar ve ayetin mânâ denizinin coşkun dalgaları arasına dalar.[1078]

Diğer bir zaviyeden zâhir matla'ı Arapça'yı ve zâhire ilişkin nüzûl sebepleri, nâsih-mensûh ve bunlar gibi ilimleri öğrenmek; bâtın matla'ı ise nefsi tasfiye etmek, âzâların terbiyesiyle riyâzete ve zâhirin gerektirdiği her şeye muntazaman uymaktır. "Zâhir" ulemâ-i zâhir için, "bâtın"a dâir esrâr ise ulemâ-i bâtın içindir. Kimilerine göreyse "Zâhir" âsî kavimlerin helâk olacağının ihbârı, "bâtın" bununla dinleyenlere yapılan nasihattir.[1079] Geçmiş milletlerin anlatıldığı kıssalar Kur'ân'ın zâhiri, onlar vâsıtasıyla verilen öğütler de bâtınıdır şeklinde yapanlar açıklama da aynı paraleldedir.[1080] Yalnız kıssalar Kur'ân'ın tamamını teşkil etmemekteyken, "*Her ayetin zâhiri ve bâtını vardır.*" sözü genellik ifâde etmektedir. Bahsedilen özellik bütün Kur'ân'a şâmil olduğuna göre bu görüşün isabetli olmadığı anlaşılmaktadır.[1081]

Kadîm ulemâdan günümüze gelen çizgide; genel anlamda Kur'ân'ın hayattar, canlı, feyiz bereket menba'ı bir metin olduğunun kabul edilegeldiği anlaşılmaktadır. Onun ilmî derinlik ve genişliğiyle birlikte anlam evreninin nihayetsizliği ekseriyet itibârıyla benimsenmiştir. Bu kadîm geleneği takip eden son dönem âlimleri de aynı npktada ittifak etmiştir. Örneğin Elmalılı Hamdi Yazır (v. 1942), ilgili hadîslere dâir görüşünü ve yorumunu; vehbî ilim, ilham ve tulûatı da içine alacak şekilde şöyle dile getirmiştir:

> *Doğrusu bazı âsârda (hadîslerde) dahi vârid olduğu üzere Kur'ân'ın hem zâhiri vardır hem bâtını, hem haddi vardır hem matla'ı. Fakat Kur'ân,* "وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللّٰهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا"[1082] *buyrulduğu üzere hakikatte ihtilâf ve tenâkuzdan âzâde eblağ bir Kitâb-ı Mübîn olduğu için zâhiri ile bâtını arasında tehâlüf ve tebâyünden de münezzehtir. Bu esas Kur'ân'ın hadlerinden biridir.* "مَرَجَ الْبَحْرَيْنِ يَلْتَقِيَانِ بَيْنَهُمَا بَرْزَخٌ لَا يَبْغِيَانِ"[1083] *mazmûnu üzere zâhir ve bâtın deryâlarının iltikâsıyla beraber birbirine bağy-ü tecâvüzüne mâni' olan haddi aşılmamak şartiyle*

1078 İbn Acîbe, *Bahru'l-Medîd*, trc. Dilaver Selvi, I, 34 (Mütercimin mukaddimesi).
1079 Bkz. Aliyyü'l-Kârî, *Mirkât*, I, 315-316.
1080 Kâsım b. Sellâm, *Garîbu'l-Hadîs,* thk. Muhammed Abdülmuîd Han, Haydarâbad: Matbaatu Dâireti'l-Maârifi'l Osmaniyye, 1964, II, 13.
1081 Ateş, *İşârî Tefsîr Okulu,* s. 30.
1082 Nisâ, 4/82: "*Eğer o Allah'tan başkası tarafından gelmiş olsaydı onda birçok tutarsızlık bulurlardı.*"
1083 Rahmân, 55/19-20: "*(Allah) iki denizi birbirine kavuşmak üzere salıvermiştir, ancak aralarında bir perde (engel) vardır; onlar sınırı aşıp birbirine karışmaz.*"

> *ondan zeman zeman vehbî ve zevkî olarak alınan tulûât ve ilhamâta bir nihayet de tasavvur olunamaz.* “قُلْ لَوْ كَانَ الْبَحْرُ مِدَادًا لِكَلِمَاتِ رَبِّي لَنَفِدَ الْبَحْرُ قَبْلَ أَنْ تَنْفَدَ كَلِمَاتُ رَبِّي وَلَوْ جِئْنَا بِمِثْلِهِ مَدَدًا”[1084]*dır.*[1085]

Elmalılı’nın görüşü ondan sonraki araştırmacılarca şu satırlarda özetlenmiş gibidir: “Kur’ân-ı Kerim’in bâtın anlamları, zâhir anlamları üzerinde yükselir veya derinlik boyutunca sıralanır. Hiçbir anlam diğeriyle çelişmez, birisine varan diğerinden müstağni olmaz... İşte Kur’ân-ı Kerim’in bâtınî anlamları; ilimde ve imanda ilerledikçe elde edilecek ve zâhirini asla iptal etmeyecek anlamlardır.”[1086] “Bu ifâde (bahis mevzuu olan hadîs), her şeyden önce Kur’ân nazmına konulmuş ve ona hâkim kılınmış olan çok yönlülüğü, lâmütenâhî yorum vecihlerinin bulunduğunu anlatmaktadır.”[1087]

Bazı müfessirlerin konuya yaklaşımını görmek bakımından Sa‘lebî’nin aşağıda gelecek olan örnek izahı da önem arz etmektedir. Bilindiği gibi Yüce Allah, ölüleri nasıl dirilttiğini görmek arzusunda bulunan Hz. İbrâhim’e (a.s.) önce dört kuşu parçalamasını, daha sonra onları çağırmasını emrederek ihyâ-i emvât hakikatini aynelyakîn göstermiştir.[1088] Sa‘lebî bunu anlatan ayetin tefsiri sadedinde Ebu’l-Hasan el-Akta‘’ın şu yorumunu aktarmaktadır:

> “Nebî’den (s.a.s.) sahîh olarak nakledilmiştir ki ‘*Her ayetin zâhir ve bâtını, her harfin haddi ve matla‘ı vardır*.’ O hâlde bu ayetin zâhiri tefsir ehlinin zikrettiği gibidir, bâtını ise şöyledir: İbrâhim’e (a.s.) dört kuşu demir bıçakla kesmesi emredildiği gibi kendi nefsinde bulunan dört şeyi de ümit kesme bıçağıyla kesmesi emredilmiştir. Kartal tûl-i emelin, insanın kendini hiç ölmeyecek zannetmesinin misâlidir. Tavus dünyanın süsü ve şaşaasıdır. Karga hırs, horoz ise şehvettir.”[1089]

Konuya yukarıda arz edilmeye çalışılan perspektifle yaklaşmayanlar da vardır. Bunlardan biri olan Şâtıbî’ye (v. 790/1388) göre Hasan el-Basrî’den (v. 110/728) mürsel olarak aktarılan “مَا أَنْزَلَ اللّٰهُ آيَةً إِلَّا وَلَهَا ظَهْرٌ وَبَطْنٌ -بِمَعْنَى ظَاهِرٍ وَبَاطِنٍ- وَكُلُّ حرفٍ حَدٌّ، وَكُلُّ حَدٍّ مَطْلَعٌ” hadîsindeki “zahr/zâhir” lafzı “tilâvetin zâhiri”ni ifâde etmektedir; “bâtın” ise Allah’ın muradının fehmedilmesidir. Örneğin “فَمَالِ هَؤُلاءِ الْقَوْمِ لَا يَكَادُونَ يَفْقَهُونَ حَدِيثًا”[1090] ayetiyle kâfirlerin kelâmı anlamadıkları değil kelâmdan maksut olan murad-ı ilâhîyi anlamadıkları kastedilmektedir; zira kelâm zaten onların dilinde inmekteydi. O hâlde

---

1084 Kehf, 18/109: “*De ki: Eğer Rabbimin kelimeleri için deniz mürekkep olsa elbette Rabbimin kelimeleri tükenmeden deniz tükenir biter. Eğer yardımcı olarak denizin bir mislini daha getirsek te (fark etmez).*”

1085 Yazır, *Hak Dîni Kur’ân Dili*, VIII, 5612.

1086 Hüseyin Hatemi, *Temel Kaynaklardan Yararlanmada Yöntem,* İstanbul: İşaret Yay., 1988, s. 48.

1087 Kılıç, *İslâm’da sembolik Dil,* İstanbul: İnsan Yay., 1995, s. 34.

1088 Bakara 2/260. Konuyla ilgili detaylı bilgi ve analiz için bkz. Gördük, “Hz. İbrâhim’e Kuşlarla Verilen Mesaj (Bakara 2/260. ayet) Özelinde Bağlamın Tefsire Etkisi”, *Uluslararası Hz. İbrâhim (a.s.) ve Nübüvvet Sempozyumu Tebliğler Kitabı,* İstanbul: Nidâ Yay., 2019, II, 429-450.

1089 Sa‘lebî, *el-Keşf,* II, 257.

1090 Nisâ 4/78: “*Bu kavme ne oluyor ki hiçbir sözü anlamaya yanaşmıyorlar?*”

zâhirden maksat kelâmın Arapça mefhûmu; bâtından maksat ise Yüce Allah'ın kelâm ve hitapla ne murad ettiğidir. Kur'ân'ın zâhiri ve bâtını vardır diyen kimsenin maksadı eğer buysa doğrudur ve bu konuda tartışma yoktur. Şayet başka bir şey kastediyorsa, o zaman sahâbe ve onların ardından gelenlerce mâlum olmayan yeni bir şey ortaya koyuyor demektir. O hâlde bu iddiayı kat'î sûrette ispatlaması gerekir çünkü iddia edilen şey Kur'ân'ın tefsirinde bir esas hükmüne geçecektir. Bu da iddianın zan ile sâbit kılınmasına imkân tanımaz.[1091]

Kaynaklarda merfû rivayetler de bulunmaktayken Şâtıbî'nin mürsel bir habere dikkat çekmesi ilginçtir. Kaldı ki ifâde sahâbeye yahut tâbiûna âit olsa bile yine üzerinde i'mâl-i fikir etmeye değerdir. İbn 'Âşûr (v. 1973) bir adım daha ileri giderek hadîs olarak rivayet olunan, "إِنَّ لِلْقُرْآنِ ظَهْرًا وَبَطْنًا وَمَطْلَعًا" ifâdesinin sahîh olmadığını, İbn Abbâs'tan bize intikal eden "إِنَّ لِلْقُرْآنِ ظَهْرًا وَبَطْنًا" haberinin ise yine onun "فَظَهْرُهُ التِّلَاوَةُ وَبَطْنُهُ التَّأْوِيلُ : *Kur'ân'ın zâhiri tilâvet bâtını te'vîldir.*" sözüne ve bunlar gibi sâir sözlerine muhalif olduğunu belirtmiştir. Ona göre eğer bu rivayet İbn Abbâs'tan gelen sahîh bir rivayetse, bununla şüphesiz Kur'ân'ın zâhirinin lafız, bâtınının ise mânâ olduğu beyân edilmektedir.[1092]

Bütün bunlar ışığında belirtmek gerekir ki zâhir, bâtın, had ve matla' kavramları şüphesiz ki ayetlerin câmiiyyetini ifâde etmektedir. Nasıl ki maddi bir şey tarif edilirken boyutları ile tarif edilir; maddi olmayan bir şeyin tarifinde de meselenin görünen yüzü, arka planı, derinliği ve genişliğinin olduğu söylemek aynen onun gibidir. Buna göre hadîste geçen "*zâhir*" görünen anlamı, "*bâtın*" görünenin ötesindeki anlam dünyasını, "*had*" mânâ derinliğini ve "*matla'*" veya "*muttala'*" ise anlam/kapsam genişliğini ifâde ediyor olabilir. Dolayısıyla bu tasvir, ayetlerin bahsettiği her meselenin bu dört boyutuyla ele alınması gerektiğini ifâde ediyor olabilir. Bu nedenle ayete literal düzeyde odaklanan ve onun dışına çıkamayan bir bakış, ayetin iç yüzünde bulunan işârî mânâ tabakasının derinliğini ve genişliğini de göremeyecektir.

2.2.3.2. Kur'ân'ın Garâibi

Pek çok kaynakta yer alan, bazılarında Ebû Hureyre'den aktarılmış olan diğer bir hadîste, "أَعْرِبُوا الْقُرْآنَ، وَالْتَمِسُوا غَرَائِبَهُ : *Kur'ân'ı açıklayın/keşfedin ve onun garâibini (ilgi çekici/şaşırtıcı mânâlarını) talep edin/araştırın.*" buyrulmaktadır. Hadîsin metnindeki ilk kelime "إِقْرَؤُوا : *Okuyun*" şeklinde de kaydedilmiştir.[1093] Beyhakî (v. 458/1066) bazı

1091 Şâtıbî, *el-Muvâfakât,* IV, 208-210.
1092 Bkz. İbn 'Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr,* I, 34.
1093 Bkz. İbn Ebî Şeybe, *Musannef,* VI, 116; Ebû Ya'lâ, *Müsned*, XI, 436; Ebû Tâlib el-Mekkî, *Kûtu'l-Kulûb,* I, 90; el-Hâkim en-Nîsâbûrî, *el-Müstedrek alâ's-Sahîheyn*, thk. Mustafa Abdülkadir Atâ, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1990, II, 477; İbn Kesîr, *Fedâilü'l-Kur'ân,* y.y.: Mektebetü İbn Teymiyye, 1996, I, 299; Zerkeşî, *el-Burhân*, I, 454; Süyûtî, *el-İtkan,* II, 3; IV, 198; Müttakî el-Hindî, *Kenzu'l-Ummâl,* I, 529; I, 607.

sahâbîlere de izâfe edilen bu kelâmı Ebû Hureyre'ye isnâden merfû; Hz. Ömer, İbn Ömer ve İbn Mes'ûd'a isnâden mevkûf olarak kaydetmiştir.[1094]

Ebû Nasr es-Serrâc'ın zikrettiği ve göz önüne alınmasında fayda bulunan bir hadîste Hz. Peygamber'e (s.a.s.) gelen bir kişi "عَلِّمْنِي مِنْ غَرَائِبِ الْعِلْمِ : Ya Resûlallah bana ilmin garâibini öğret." demiştir. O ise bunu "مَا فَعَلْتَ فِي رَأْسِ الْعِلْمِ فَتَطْلُبَ الْغَرَائِبَ؟ : *İlmin başında ne yaptın ki garâibini talep ediyorsun?* (*Önce ilmin başını, temelini muhkem kılıp iyice öğren, sonra gel sana ilmin garâibini öğreteyim.*)" şeklinde cevaplamıştır.[1095] Abdullah İbn Misver'den yapılan rivayette, "*İlmin başında ne yaptın ki garâibini talep ediyorsun?*" karşılığını alan kişi bu sefer "İlmin başı nedir?" diye sormuştur. Hz. Peygamber'in (s.a.s.) "*Rabbini tanıdın mı?*" sorusunu "Evet"; "*Peki O'nun hakkı konusunda ne yaptın?*" sorusunu "Allah ne dilediyse onu." diye cevaplamıştır. Ardından "*Ölümü bildin mi (tanıyıp, idrâk ettin mi)?*" sorusuna yine "Evet" diyen şahıs; "*Peki onun için ne hazırladın?*" sorusuna da yine "Allah ne dilediyse onu." cevabını vermiştir. Nihayet Hz. Peygamber (s.a.s.) "*O zaman git ve bunları muhkem kıl! Sonra gel sana ilmin garâibini öğretelim.*" buyurmuştur.[1096]

Münâvî, önceki hadîsin metninde geçen "أَعْرِبُوا" emir fiilinin, şaşırtıcı dil özelliklerini ve harika anlamları açıklayın mânâsında olduğunu belirtmiştir. Dolayısıyla devamındaki "الْتَمِسُوا غَرَائِبَهُ" ifâdesiyle kastedilen şaşırtıcı dil özellikleri "غرائب اللغة" değildir; çünkü aynı şeyin ikinci defa tekrarlanmaması gerekir. Bu sebeple İbnü'l-Esîr "غَرَائِبَهُ" lafzını Kur'ân'ın ferâizi ve hudûdû şeklinde açıklamıştır. Bunun da muhtemel iki vechi vardır. İlki mirasların ferâizi ve ahkâmdaki hadlerdir. İkincisine göre ferâizle kastedilen şey mükellefin uyması gereken şeyler olup hudûd ise gizli mânâlar ve ince remizlerdir. Tîbî bu te'vîlin, her ayetin bir zâhiri bir de bâtını vardır rivayetiyle de yakınlık arz ettiğini belirtmiştir. Böylece "أَعْرِبُوا" emri, "Ayetlerin ferâiz ve hudûdundan bâtınına ve asıl maksadına intikal edin"; "الْتَمِسُوا" emri ise "Onu incelemeye dört elle sarılın ve esrârından aklınıza takılanları/sizi ilgilendirenleri bulup keşfedin, gevşek/mütereddid davranmayın." anlamını ifâde eder.[1097]

Bu çerçevede, ikinci rivayette zikredilen "ilmin başı" zâhirî ilimler, "garâibi" ise zâhirin ötesindeki ilimler olarak anlaşılmıştır. Ebû Tâlib el-Mekkî (v. 386/996) ilk hadîsteki garâibi araştırma faaliyetini, onun mânâlarını tedebbür etmek ve bâtınî anlamları istinbat etmek şeklinde izah eder. Buna işâreten bazı marifet ehli kimseler Nahl 16/90. ayetteki "العَدْل" lafzının Kur'ân'ı tedebbür etmek olduğunu söylemiştir.

1094 Cemâlüddin Ebû Abdillah İbn Akîle Muhammed b. Ahmed el-Mekkî, *ez-Ziyâde ve'l-İhsân fî Ulûmi'l-Kur'ân,* Şârıka: Câmi'atu Şârıka, 2006, IX, 92.

1095 Serrâc, *el-Lüma',* s. 148;

1096 Bkz. Ebû Nu'aym, *Hilyetü'l-Evliyâ,* I, 24; İbn Abdilberr b. Âsım el-Kurtubî, *Câmi'u Beyâni'l-İlmi ve Fadlihi,* Suûdî Arabistan: Dâru İbni'l-Cevzî, 1994, I, 691; Ebu'l-Kâsım Abdurrahman b. Abdullah el-Cevherî el-Gâfikî, *Müsnedü'l-Muvattâ,* Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1997, s. 76.

1097 Azîzî, *es-Sirâcü'l-Münîr,* I, 236.

Ayette geçen “الإِحْسَان” ise fehmedilen şeylerin müşâhedesidir.[1098] Bu te’vîle göre her ikisi de Yüce Allah tarafından emredilmiş olmaktadır. Bahsi geçen hadîse göreyse ayetlerden ahkâm istinbatı mendup kılınmıştır. Müellifin kendi istinbatları çerçevesinde pek çok kavramla ilgili izahlar yaptığı da görülmektedir.[1099] İmam Gazzâlî de Ebû Tâlib el-Mekkî ile aynı çizgidedir. Ona göre Kur’ân’da öyle remizler ve delâletler vardır ki ancak onları idrâk etmeye ehil olan kimselere mahsustur. Bunu zâhirî tercüme ve tefsirin temin etmesi ise mümkün değildir. İşte Hz. Peygamber (s.a.s.) tam da bunu ifâde etmek için “اقرؤوا الْقُرْآنَ، وَالْتَمِسُوا غَرَائِبَهُ” buyurmuştur.[1100]

2.2.3.3. Kur’ân’daki İlim/Bilgi

Dârimî (v. 255/869), Tirmizî (v. 279/892), Bezzâr (v. 292/905) gibi muhaddislerin aktardığı bir hadîste Hz. Ali, Hz. Peygamber’den (s.a.s.) naklen şöyle demektedir: “إِنِّي قَدْ سَمِعْتُ رَسُولَ اللهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُولُ: أَلاَ إِنَّهَا سَتَكُونُ فِتْنَةٌ. فَقُلْتُ: مَا الْمَخْرَجُ مِنْهَا يَا رَسُولَ اللهِ؟ قَالَ: كِتَابُ اللهِ فِيهِ نَبَأُ مَا قَبْلَكُمْ وَخَبَرُ مَا بَعْدَكُمْ، وَحُكْمُ مَا بَيْنَكُمْ، وَهُوَ الفَصْلُ لَيْسَ بِالهَزْلِ، مَنْ تَرَكَهُ مِنْ جَبَّارٍ قَصَمَهُ اللَّهُ، وَمَنْ ابْتَغَى الهُدَى فِي غَيْرِهِ أَضَلَّهُ اللَّهُ، وَهُوَ حَبْلُ اللهِ الْمَتِينُ، وَهُوَ الذِّكْرُ الحَكِيمُ، وَهُوَ الصِّرَاطُ الْمُسْتَقِيمُ، هُوَ الَّذِي لاَ تَزِيغُ بِهِ الأَهْوَاءُ، وَلاَ تَلْتَبِسُ بِهِ الأَلْسِنَةُ، وَلاَ يَشْبَعُ مِنْهُ العُلَمَاءُ، وَلاَ يَخْلَقُ عَلَى كَثْرَةِ الرَّدِّ، وَلاَ تَنْقَضِي عَجَائِبُهُ... : *Resûlullah’ın (s.a.s.) ‘Dikkat edin! Fitne muhakkak zuhûr edecek!’ dediğini işitmiştim: ‘Ondan kurtuluş yolu nedir Ya Resûlallah?’ diye sordum. Şöyle buyurdu: ‘Allah’ın kitabı(na sarılmaktır)! Çünkü onda sizden önceki olayların bilgisi, sizden sonrakilerin haberi ve aranızda tartışma meselesi olan hususlarla ilgili hüküm vardır. O ayırıcıdır şaka değildir. Kim tekebbüründen dolayı onu terk edip yüz çevirirse Allah onun belini kırar. Her kim hidayeti onun dışında ararsa Allah onu saptırır. O, Allah’ın sağlam ipidir, hikmetli bir zikirdir ve dosdoğru yoldur. Onun sâyesinde arzular sapıtmaz ve dil dolaşmaz. İlim sâhipleri ondan bıkmaz. O, tekrar etmekle eskiyip yıpranmaz ve onun mucizelerinin sonu gelmez…*”[1101]

Tirmizî’nin garîb ve isnadının meçhul olduğunu belirttiği hadîste bahsedilen fitnenin sahâbe arasında cereyan eden savaşlar, daha sonra vukû bulan Moğol istilası, kıyamet alâmetlerinden olan Deccâl fitnesi yahut Dâbbetü’l-arz gibi şeyler olabileceği söylenmiştir.[1102] Kezâ şârihlere göre öncekilerin haberleri, geçmiş peygamberler ve ümmetlerin kıssaları gibi şeyler; sonrakilerin haberleri ise kabir, haşir, cennet, cehennem gibi âhiret ahvâlidir.[1103] Bu ifâde, gelecek zamanda vukû bulacak olaylar

1098 Ebû Tâlib el-Mekkî, *Kûtu’l-Kulûb,* I, 210.
1099 Ebû Tâlib el-Mekkî, *Kûtu’l-Kulûb*, I, 340. (Sabır, şükür, recâ, havf ve zühd gibi kavramlarla ilgili izahatlar için bkz. a.mlf., a.e., I, 325-440.)
1100 Gazzâlî, *İhyâ,* I, 289.
1101 Dârimî, Fedâilü’l-Kur’ân*,* 1; Tirmizî, “Fedâilü’l-Kur’ân”, 14; Bezzâr, *el-Bahrü’z-Zehhâr,* III, 71. Ayrıca bkz. Ahmed b. Hanbel, *Müsned,* II, 111-112.
1102 İbnü’l-Melek, *Şerhu Mesâbîhi’s-Sünne*, III, 33-34.
1103 Muzhiruddin ez-Zeydânî, *el-Mefâtîh,* III, 34.

şeklinde de yorumlanmıştır.[1104] Kanaatimizce daha önce örnekleri geçtiği üzere, bazı ayetlerden hareketle henüz vukû bulmamış bazı önemli fetih tarihlerinin tespit edilebilmiş olması, kaydedilen son yorumu doğrulamaktadır. Hadîs metninde Kur'ân'ın "ayırıcı" oluşunun belirtilmesi, hak ile bâtılı birbirinden ayırmasına vurgudur. İlim sâhiplerinin ilmi Kur'ân'ı ihâta edemeyeceği için ondan asla bıkılmaz; onu tetebbu ile tüketip bitirmek de mümkün değildir. Metinde geçen "cebbâr" lafzı, tekebbür ve hamâkatle Kur'ân'dan yüz çevirenlerin sıfatı olarak kullanılmıştır. Bu sıfat kullara ancak zemmetme bağlamında kullanılmaktadır çünkü onların hakîki anlamda buna liyâkati yoktur.[1105]

2.3. Sahâbeden Nakledilen Haberler Açısından

İşârî te'vîl ve yorumların meşrûiyeti açısından hadîslerden sonra mikyâs ve mihenk teşkil eden üçüncü kaynak şüphesiz ki sahâbeden mervî haberlerdir. Nitekim Kur'ân'ın ilk muhâtapları onlardır. Kur'ân'ın nasıl anlaşılması gerektiğini en iyi bilen de yine onlardır. Sahâbeden nakledilen haberler ümmet için büyük önem taşımaktadır; çünkü onlar Hz. Peygamber'in (s.a.s.) öğrencileridir. Nitekim hadîs literatüründeki "mevkûf hadîs" de sahâbenin söz, fiil ve takrirlerine dâir muttasıl veya munkatı' haberleri ifâde etmektedir.[1106] Aşağıda, Hz. Peygamber'in (s.a.s.) bir açıdan arkadaşları, diğer açıdan talebeleri olan sahâbe-i kirâmdan aktarılan bazı haberler ve bunlarla ilgili bazı açıklama ve analizler yer alacaktır. Bu haberler mâhiyet açısından işârî tefsirin temelini teşkil eden hususi bir ilim türünün varlığına delâlet etmesi açısından son derece önemlidir. Konu iki ana başlığa ayrılacaktır. İlkinde sahâbenin mazhar olduğu hususi ilim ve onların Kur'ân'ı idrâk etme konusundaki derinlikleri ele alınacaktır. İkincisinde ise sahâbîlerden aktarılarak gelen işârî tefsir örneklerine değinilecektir.

2.3.1. Mazhar Olunan Hususi İlim ve Kur'ânî Derinlik

Bize ulaşan bilgiler arasında sahâbenin Kur'ân ilmindeki derinliğinden bahseden pek çok aktarım bulunmaktadır. Bir örnek olarak Abdullah İbn Mes'ûd'un öğrencilerinden ve tâbiûn âlimlerinin büyüklerinden Mesrûk b. el-Ecda''nın genel anlamda sahâbe hakkındaki kanaatini buraya kaydedelim. O, sahâbenin Kur'ân ilmini nitelerken, "Muhammed'in (s.a.s.) ashâbı, sorduğumuz bir şey hakkında ne söylerse, onun bilgisi muhakkak Kur'ân'da mevcuttur fakat bizim ilmimiz ona yetişmekten

---

1104 Abdülhak b. Seyfüddin Sa'dullah el-Buhârî, *Leme'âtu't-Tenkîh fî Şerhi Mişkâti'l-Mesâbîh,* Dımeşk: Dâru'n-Nevâdir, 2014, IV, 556.

1105 Bkz. Beydâvî, *Tuhfetü'l-Ebrâr,* I, 533-534.

1106 Bkz. İsmail Lütfi Çakan, *Hadîs Usûlü,* İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yay., 2011, s. 102-104.

aciz kalıyor." demiştir.[1107] Tefsirde "İmam" sayılan[1108] Mesrûk'un bu ilme ne denli hâkim olduğu izahtan vârestedir. O hâlde onun kastettiği şey, herkesin göremediği derin ve dakîk bağlantılarıyla yapılan açıklamalara yapılan bir vurgu olmalıdır. Nitekim pek çok sahâbîye nasip olan ilmî mazhariyetlerin ve özel bilgilerin olduğu bilinmektedir.

Mevzubahis mazhariyetin en önemli sebebi tabii ki onların Hz. Peygamber'le (s.a.s.) bizzat muhâtap olmalarıdır. Etkisi iman ile ortaya çıkan bu muhâtabiyetten dolayı, gerek rûh dünyalarındaki derin inkılap ve dönüşüm itibârıyla gerekse mazhar oldukları hususi sohbetlerden aldıkları feyiz ve bereket sebebiyle farklı düzeylerde mânevî dereceler ve bilgi seviyeleri edindikleri muhakkaktır. Somutlaştırmak gerekirse; sonraki nesiller iman esasları cümlesinden olarak "peygamberlere iman"dan bahsederken onlar son peygamberi gözleriyle görmüş, ona şahit ve arkadaş olmuş kimselerdir. Kezâ sonrakiler "kitaplara iman"dan bahsederken son kitap olan Kur'ân onları doğrudan muhâtap almış ve birçok ayet bizâtihi onların yaşadıkları günlük hayatın içine, kimi zaman onlardan bazıları hakkında nüzûl etmiştir. Aynı şekilde halefleri "meleklere iman" esasını konuşurken onlardan bazıları Cebrâil'i ve diğer bazı melekleri görmüş; hiç değilse Cebrâil'in vahiy getirmesi esnâsında Hz. Peygamber'in (s.a.s.) girdiği hâle şâhit olmuştur. Bunlara kıyasen onların en büyük ve en şerefli ilim olan iman ilmindeki dereceleri, bizim muttali olmadığımız gönül zenginlikleri ve bu zenginliğin ışığında akıldan öte kalben ve rûhen mazhar oldukları ve elde ettikleri mânevî-ilmî birikimleri düşünülebilir.

Bu başlık altında konuyla ilgili bütün verilerin tahlil edilmesi mümkün olmadığı için sahâbenin meşhûrlarından dokuz isimle oluşturulan alt başlıklarda bize ulaşan bazı bilgilere ve ilgili açıklamalara değinilecektir.

2.3.1.1. Hz. Ebû Bekir (r.a.)

Hz. Ebû Bekir (v. 13/634), Hz. Peygamber'den (s.a.s.) sonra ümmetin en efdali ve hayırlısı sayılmıştır.[1109] Hz. Peygamber'in (s.a.s.) ashâbı ile beraber kıldığı son namaz, onun arkasında, rahatsızlığından dolayı oturarak kıldığı namazdır.[1110] Hz. Ebû Bekir'in Arapça'ya, Arap tarihine ve ensâb bilgisine herkesten ziyâde vâkıf olduğu belirtilmiştir. Muâsırlarınca "Kureyş'in âlimi" diye tanınan Hz. Ebû Bekir'in son derece hatîp, belîğ ve fasîh bir zât olduğu aktarılmıştır. Dolayısıyla onun, ayetlerden

1107 Bkz. İbn Teymiyye, *el-Fetâva'l-Hameviyyetü'l-Kübrâ,* Riyad: Dâru's-Sumay'î, 2004, s. 295; a.mlf., *Der'u Teârudi'l-Akli ve'n-Nakl,* thk. Muhammed Reşad Salim, Suûdî Arabistan: Cami'atü'l-İmam Muhammed b. Suûd el-İslâmiyye, 1991, I, 208.

1108 Âdil Nüveyhıd, *Mu'cemü'l-Müfessirîn,* Beyrut: Müessesetü Nüveyhıd es-Sekâfiyye, 1988, II, 670.

1109 Bkz. Nu'aym b. Hammâd, *Kitâbü'l-Fiten,* Kahire: Mektebetü't-Tevhîd, 1412/1991, I, 96, 117; İbn Teymiyye, *Minhâcü's-Sünneti'n-Nebeviyye,* Riyad: Câmi'atu'l-İmam Muhammed b. Suûd el-İslâmiyye, 1986, VIII, 493-504; 556-574.

1110 Kurtubî, *el-Câmi',* III, 221.

dinî hükümleri istinbat, incelikleri ve nükteleri istihraç etmek noktasında son derece kudretli olduğu bilinmektedir.[1111]

Böyle bir zâtın sâhip olduğu ilmin ve istinbat kudretinin de kendi seviyesine göre olacağı muhakkaktır. Bununla birlikte Hz. Ebû Bekir'in kerâmet sûretinde tecellî eden bazı hâllerinin olduğu da nakledilmiştir. İmam Gazzâlî'nin aktardığına göre o ölüm döşeğindeyken kendinden sonra bir kız evlâdının dünyaya geleceğini Hz. Âişe'ye haber vermiştir. Hâmile olan eşi daha sonra onun haber verdiği üzere dünyaya bir kız çocuk getirmiştir.[1112]

Gazzâlî'nin *İhyâ*'da yer verdiği diğer bir rivayette Hz. Peygamber (s.a.s.) "*Ebû Bekir'in size karşı olan fazileti çok namaz kılmasından yahut çok oruç tutmasından değil göğsünün içindeki (kalbindeki) ağır sırdan dolayıdır*." buyurmuştur. Müellife göre şüphesiz ki bu sır şer'î ahkâma tam temessük ederek kazanılan bir şeydir. Yani söz konusu temessük olmaksızın bunu kazanmak mümkün değildir. Sehl et-Tüsterî de âlim için üç ilmin gerekli olduğunu belirtmiştir. İlki zâhir ehlinin bolca neşrettiği zâhir ilmi; ikincisi, ancak ehline izhâr edilebilecek olan bâtın ilmidir. Sonuncusu ise kişiyle Allah arasındaki ilimdir ki hiç kimseye açıklanmaz. Bazı ârifler buna binâen rubûbiyyet sırrının ifşâsının küfür olduğunu söylemiştir.[1113]

İbnü'l-'Arabî'den nakille Hz. Peygamber'in (s.a.s.) bazı kapalı sözlerini Hz. Ebû Bekir'in apaçık idrâk ettiği belirtilmiş ve bu durum onun ilimde Hz. Peygamber'e (s.a.s.) vâris olmasıyla ilişkilendirilmiştir. Bir defasında Hz. Peygamber (s.a.s.) Hz. Ebû Bekir'e "أَتَدْرِي يَوْمَ لَا يَوْمَ" diye sormuş ve ondan "Evet yâ Resûlallah. Andolsun ki benden takdîrat gününü (يَوْمُ الْمَقَادِيرِ : yani varlık âlemi yaratılmadan önce her şeyin belli ölçülere göre takdir edildiği gün[1114]) sordunuz!" cevabını almıştır. Başka bir rivayete göre ona "Ey Ebû Bekir, sözlerimle ne kastettiğimi anlıyor musun?" diye sormuş ve ondan "Evet, bu sözünüz falan şeye delâlet eder; şu sözünüz şu anlamdadır." şeklinde bir cevap almıştır.[1115] Farklı bir anlatımda ise Hz. Peygamber (s.a.s.) bir defasında Hz. Ebû Bekir'in yüzüne bakıp "أتذكر يَوْمَ لَا يَوْمَ" diye sormuş; o da bu soruyu "*Evet*" diyerek cevaplamış, fakat orada bulunan diğer sahâbîler bu diyalogdan hiçbir şey anlamamıştır. Daha sonra Hz. Ebû Bekir'den bu durumla ilgili açıklama istenince, Hz. Peygamber'in (s.a.s.) mezkûr cümleyle misâk gününü (elest bezmi) kastettiğini ifâde etmiştir.[1116]

Yine aynı sadette Şeyh Ebu'l-Abbâs el-Mursî'den yapılan nakilde Hz. Peygamber (s.a.s.) bir gün Hz. Ebû Bekir'e "أَتَعْرِفُ يَوْم يَوْم" diye sormuş; o ise buna şöyle cevap vermiştir: "Seni hak ile gönderen Allah'a kasem olsun ki evet yâ Resûlallah. Sen

1111 Bilmen, *Büyük Tefsîr Tarihi,* I, 204.
1112 Gazzâlî, *İhyâ*, III, 24-25.
1113 Gazzâlî, *İhyâ,* I, 100.
1114 Kurtubî, *el-Câmi',* IX, 52.
1115 Şa'rânî, *el-Yevâkît,* s. 28. Ayrıca bkz. Ebu'l-Abbâs Şihâbüddin Ahmed b. İdrîs b. Abdirrahmân el-el-Karâfî, *Envâru'l-Burûk fî Envâi'l-Furûk,* Beyrut: Âlemu'l-Kütüb, tsz., II, 223.
1116 Bkz. İbn Acîbe, *el-Bahru'l-Medîd*, I, 11. (Eserin mukaddimesi)

benden 'أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ' gününü soruyorsun. Ben o anda senin 'Şehâdet ederim ki Allah'tan başka ilah yoktur ve yine şehâdet ederim ki Muhammed Allah'ın resûlüdür.' dediğini duydum." Bu rivayete eserinde yer veren Halebî, bunun ardından "Niçin peygamberler de sûfîlerin konuştuğu bâtın diliyle konuşmamışlardır?" şeklinde Şeyh Ali el-Havass'a sorulan bir soruya onun verdiği cevabı da şöyle aktarmaktadır: "Peygamberler umûm ümmeti muhâtap alarak herkesin anlayacağı tarzda konuşurlar. Bundan dolayı bazı telvîhât (işâretler, göndermeler, îmâlar) haricinde havassın fehmini değil umûmun anlayışını dikkate alırlar. İşte Hz. Peygamber'le (s.a.s.) Hz. Ebû Bekir arasında geçen diyalog, telvîhât içeren bir konuşma örneğidir."[1117]

Hz. Peygamber'in (s.a.s.) Hz. Ebû Bekir ile konuşurken Hz. Ömer'in de onların yanına geldiği ve konuşulanlardan hiçbir şey anlamadığı rivayeti de[1118] yukarıdaki nakillerle aynı paraleldedir. Hz. Ömer'in şöyle dediği de nakledilmiştir: "Hz. Peygamber ile Hz. Ebû Bekir'in konuştuklarını bazen hem duyar hem de anlardım. Bazen duyardım ancak neden bahsettiklerini anlayamazdım. Bazen de onlar konuştukları hâlde ne duyardım ne de bir şey anlardım."[1119]

Hz. Ömer'den bir sonraki başlık altında bahsedilecektir. Bütünleyici bir perspektifin oluşması için aşağıda İbn Teymiyye'nin aynı zamanda Hz. Ebû Bekir ile Hz. Ömer'in kıyasını da yaptığı bir izahına yer verilmesi uygun olacaktır.

Müellife göre Allah'ın velî kullarının muhâtabiyetleri ve mükâşefeleri vardır. Bu ümmetin velîlerinin en efdali Hz. Ebû Bekir'den sonra Hz. Ömer'dir. Nitekim ümmetin Hz. Peygamber'den (s.a.s.) sonra hayırlıları; önce Hz. Ebû Bekir sonra Hz. Ömer'dir. Sahîh hadîslerde Hz. Ömer'in ümmetin muhaddeslerinden (ilhama mazharlarından) olduğu beyân edilmiştir. Dolayısıyla ümmet içinde muhaddes olduğu varsayılan her kim varsa Hz. Ömer ondan daha efdaldir. O hâlde Hz. Ömer'in yaptığı şeyler onlar için de gereklidir. Onun yaptığı itirazlar ve öne sürdüğü görüşlerse bazen muvâfık düşmüş bazen düşmemiştir. Örneğin bazı ayetler onun düşüncesini doğrular bir şekilde nâzil olurken (Muvâfakat-ı Ömer), Hudeybiye gününde müşriklerle savaşmanın doğru olacağını savunmuş, daha sonra bunun isabetli olmadığını anlamıştır. O hâdisede Hz. Ebû Bekir, Hz. Ömer'in itirazına karşı Hz. Peygamber'in (s.a.s.) verdiği cevabı duymamış olmasına rağmen aynı cevabı vermiş; böylece onun bu hâli Allah'ın emrine ve Hz. Peygamber'in (s.a.s.) uygulamasına muvâfık olmuştur. Aynı şekilde Hz. Peygamber (s.a.s.) vefât ettiği zaman Hz. Ömer bunu kabullenememiş, Hz. Ebû Bekir'in uyarısıyla kendine gelmiştir. Kezâ zekât ödemeyi reddedenlerle savaşma konusunda Hz. Ömer, Hz. Ebû Bekir'e "Resûlullah

1117 Ali b. İbrahim el-Halebî, *es-Sîretü'l-Halebiyye,* Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2006, I, 213.
1118 Yılmaz, *Ana Hatlarıyla Tasavvuf,* s. 51.
1119 Aynü'l-Kudât el-Hemedânî, *Temhîdât,* tsh. Afîf Useyrân, Tahran: İntişârât-ı Menuçehr-i Hayaban, 2011, s. 7.

(s.a.s.) '*Allah'tan başka ilah olmadığına ve benim Allah'ın elçisi olduğuma şehâdet edene kadar insanlarla savaşmak/mücâdele etmek üzere emrolundum. Bunu yaptıkları zaman kanlarını ve mallarını koruma altına almış olurlar ancak onun hakkı (o maldaki hak) müstesnâ*.' demedi mi?" diyerek itiraz etmiştir; zira zekât vermeyi reddedenler İslâm'ı kabul etmiş ve şehâdet getirmiş olan kimselerdir. Hz. Ebû Bekir ona "*'Ancak onun hakkı müstesnâ' demiyor mu? İşte zekât o maldaki hakkın ta kendisidir.*" diye cevap vermiştir. Hz. Ömer bunun üzerine hayretle şöyle demiştir: "*Vallahi o zaman anladım ki Allah Ebû Bekir'in göğsünü savaş için şerhetmiş ve o bunun hak olduğunu bilmiştir (buna emindir)*."

İşte bu gibi noktalar münâsebetiyle her ne kadar Hz. Ömer muhaddes sayılmış ise de Hz. Ebû Bekir ona takaddüm etmektedir; "sıddîk" mertebesi "muhaddes" mertebesinin üzerindedir. Nitekim sıddîk olan, ismet sıfatına sâhip bir peygamberin her söylediğini aynen alır ve uygular. Muhaddes ise ismet sıfatı bulunmayan kalbiyle aldığı bazı ilhamâtı/bilgileri Hz. Peygamber'in (s.a.s.) getirdiğine (Kur'ân ve Sünnet) arz etmek zorundadır. Bundan dolayıdır ki Hz. Ömer muhaddes, mülhem ve muhâtap olmak hasebiyle kimseye muhtaç olmadığını ve kendisinin görüşünü herkesin kabul etmesi gerektiğini düşünmemiş ve sahâbeyle müşâvere, münâzara hatta bazen münâzaa etmiş; taraflar karşılıklı olarak Kur'ân ve Sünnet'ten deliller getirerek meseleleri karara bağlamıştır.[1120]

Bu meyânda son olarak daha önce değinilen bir rivayeti de hatırlamakta fayda bulunmaktadır. Hz. Peygamber'in (s.a.s.) Meryem sûresi başındaki "كهيعص" harflerinin ne anlam ifâde ettiğini anlıyor olması, Hz. Cebrâil'in ise "*Sana bu harfleri gönderen zâtı tesbîh ederim. Ben bunların mânâsını anlamıyorum!*" demesi ile ilgili rivayete "Hurûf-ı Mukatta'a" başlığı altında yer verilmişti. Hz. Peygamber - Hz. Ebû Bekir diyaloğuyla ilgili yukarıdaki geçen rivayetle bunun bağlantısını kuran Hasan Abbâs Zeki, Hz. Ebû Bekir'in de anlayış noktasında tek kaldığına ve aynı sözleri duyan diğer ashâbın neden bahsedildiğini anlamadığına dikkat çekmektedir. Ona göre madem anlayışlar böyle derece derecedir, o hâlde işâret erbâbına Kur'ân'ın ve hadîsin füyuzâtından açılıp inkişâf eden mânâlara da şaşırmamak gerekir. Nitekim kelâmullahı inceleyen nice müfessirin her gün bir önceki güne göre anlayışı değişip yenilenmekte, insanlar da buna itiraz etmeyip tam aksine sevinmektedir. Madem ki durum budur, o zaman mânevî menzil ve makamlara sâhip olan, bu menzil ve makamlarda gördükleri şeyleri konuşup anlatan işâret erbâbı da inkâr edilmemelidir.[1121]

1120 Bkz. İbn Teymiyye, *Mecmû'u'l-Fetâvâ*, XI, 205-207.
1121 İbn Acîbe, *el-Bahru'l-Medîd,* I, 11. (Eserin mukaddimesi)

2.3.1.2. Hz. Ömer (r.a.)

Hz. Ömer'in (v. 23/644) müstesnâ bir ilim ve dirayetle meşhûr olduğu bilinmektedir. O, Kureyş'in en beliğlerinden ve en mütefekkirlerinden olduğu cihetle fıtrî selîkasıyla Kur'ân'ın inceliklerine son derece vâkıf bir kimseydi.[1122] Abdullah İbn Mes'ûd onun hakkında "Arap bölgelerinde yaşayan herkesin ilmi terazinin bir kefesine, Ömer'inki diğer kefesine konulsa; onun ilmi hepsine baskın çıkardı." demiştir.[1123] Taberânî'nin naklinde ifâde "Bütün arz ehlinin ilmi…" şeklindedir.[1124] Hz. Ömer vefât ettiği zaman yine İbn Mes'ûd'un "Kanaatimiz o ki (Kanaatim o ki[1125]) ilmin onda dokuzunu Ömer götürdü." dediği nakledilmiştir.[1126] Bunun üzerine "Aramızda sahâbenin büyükleri/sahâbeden pek çok kimse varken böyle mi söylüyorsun?" diyenlere, "لَيْسَ أَعْنِي العِلْمَ الّذِي تُرِيدُونَ إِنَّمَا أَعْنِي العِلْمَ بِاللهِ تَعَالَى : *Ben sizin bahsettiğiniz/anladığınız ilmi kastetmiyorum; ilâhî ilmi (Allah vergisi ilim yahut Allah'ı bilme ilmi) kastediyorum.*" demiştir.[1127] İbn Mes'ûd Hz. Ömer'in ilmiyle ilgili diğer bir sözünde ise "كَانَ عِلْمُ النَاسِ كُلُّهُمْ قَدْ دُرِسَ فِي عِلْمِ عُمَر : Bütün insanların ilmi Ömer'in ilmi karşısında silinip gitmişti." demektedir.[1128]

Abdullah İbn Ömer babası hakkında, "Ömer bir şey hakkında ne söylediyse, ben o şeyin aynen onun dediği gibi olduğunu gördüm." demiştir. Kezâ Kays b. Târık onun tam isabetle tahakkuk eden sözlerini, "Biz Ömer'in lisânıyla bir meleğin konuştuğu kanaatindeydik." şeklinde tarif etmiştir.[1129] Hz. Ömer'in bizzat kendisi, "Mutîlerin ağızlarına yakınlaşın ve onların ne dediklerini dinleyin; çünkü onlardan doğru sözler/işler tecellî eder." demiştir. Hz. Ömer'in ağzından tecellî edip ortaya çıkan bütün bu sâdık sözler/işler de mutîlerde tecellî eden kelâm türündendir ki bunlar Yüce Allah'ın onlar için keşfedip açtığı şeylerdir.[1130]

Hz. Ömer'in ilhama mazhar olduğunu bildiren rivayetlere daha önce değinilmişti. Çeşitli zamanlarda gönderilen vahiylerin Hz. Ömer'in belirttiği görüşlere uygun bir biçimde inmesi, yani onun sözlerinin vahiyle tasdik edilmesi olgusuna "Muvâfakât-ı Ömer" denilmiştir. Şüphesiz ki bu keskin nazar ve harikulâde ilmî derinlik ve firâset, değil herhangi bir mümine, Hz. Peygamber'le (s.a.s.) muhâtap olan diğer ashâba dahi nasip olmayan müstesnâ bir mazhariyettir.

1122 Bilmen, *Büyük Tefsîr Tarihi,* I, 209.
1123 Bkz. İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1990, II, 256; İbn Abdilberr, *el-İstî'âb fî Marifeti'l-Ashâb,* Beyrut: Dâru'l-Cîl, 1992, III, 1149-1150.
1124 Taberânî, *Mu'cemü'l-Kebîr,* IX, 162. Ayrıca bkz. Beyhakî, *el-Medhal ilâ es-Süneni'l-Kübrâ,* Kuveyt: Dâru'l-Hulefâ, tsz., s. 142.
1125 Bkz. Taberânî, *Mu'cemü'l-Kebîr,* IX, 162; Ebû Tâlib el-Mekkî, *Kûtu'l-Kulûb,* I, 241; Beyhakî, *el-Medhal,* s. 126.
1126 Bkz. İbn Sa'd, *Tabakât,* II, 256; Ebû Tâlib el-Mekkî, *Kûtu'l-Kulûb,* I, 241.
1127 Bkz. Ebû Tâlib el-Mekkî, *Kûtu'l-Kulûb,* I, 241, 263.
1128 İbn Abdilberr, *el-İstî'âb,* III, 1149-1150. Ayrıca bkz. İbn Sa'd, *Tabakât*, II, 256.
1129 İbn Teymiyye, *Mecmû'u'l-Fetâvâ*, XI, 204.
1130 İbn Teymiyye, *Mecmû'u'l-Fetâvâ*, XI, 204-205.

Bu sebeple olmalıdır ki bir hadîste Hz. Ömer hakkında "لَوْ كَانَ نَبِيٌّ بَعْدِي لَكَانَ عُمَرَ بْنَ الخَطَّابِ : *Eğer benden sonra bir peygamber olsaydı, o Ömer b. el-Hattâb olurdu.*" [1131]; bir diğerinde "لَوْ لَمْ أُبْعَثْ فِيكُمْ لَبُعِثَ عُمَرُ بْنُ الْخَطَّابِ : *Eğer ben (peygamber olarak) gönderilmeseydim, size Ömer b. el-Hattâb gönderilirdi.*"[1132] buyrulmuştur. Deylemî'nin naklinde ikinci rivayetin lafzında "إن الله عز وَجل أيد عمر بملكين يوفقانه ويسددانه فَإِذا أَخطأ صرفاه حَتَّى يكون صَوَابا : *Şanı yüce olan Allah Ömer'i iki melekle teyit etmiştir ki onlar onu muvaffak kılmakta, düzeltmekte ve hata ettiği zaman doğruya iletmektedir.*"[1133] ziyâdesi vardır. Bunlara "إِنَّ اللهَ جَعَلَ الْحَقَّ عَلَى لِسَانِ عُمَرَ وَقَلْبِهِ : *Allah hakkı Ömer'in diline ve kalbine koymuştur.*"[1134] rivayetini de eklememiz gerekir. Hz. Ali de onun hakkında aynı minvalde, "مَا كُنَّا نُبْعِدُ أَنَّ السَّكِينَةَ تَنْطِقُ عَلَى لِسَانِ عُمَرَ : *Biz sekînetin Ömer'in dili üzere konuştuğundan şüphe etmezdik.*"[1135] demiştir. Aynı haberin başka bir aktarımında Hz. Ali bu sözünü "Biz Resûlullah'ın (s.a.s.) ashâbı, sayıca pek çok olduğumuz hâlde…" ziyâdesiyle teyit etmektedir.[1136]

Hz. Ömer hakkında örneklerini zikrettiğimiz bu hadîsler, Yüce Allah'ın hakkı onun kalbine ilka ettiği, bu hakkın onun dilinden âdeta konuştuğu, Allah'ın izniyle bir meleğin onun lisânına ve kalbine mahsus kılınan hakkı ilka ettiği, sonuç itibârıyla onun hususi bir kavrayış ve bilgiye sâhip olduğu şeklinde telakkî edilmiştir. Ayrıca mezkûr rivayetlerin birbirlerini doğruladığı belirtilmiştir.[1137]

Öte yandan Hz. Ömer'in birtakım kerâmetlerine de şâhit olunduğu anlaşılmaktadır. Yine daha önce değindiğimiz meşhûr hâdisede, cuma hutbesi okuduğu esnâda, daha önce savaşa gönderdiği ordu komutanı Sâriye'ye yüzlerce kilometrelik mesâfeden seslenerek taktik vermiş ve o bunu işiterek zaferi elde etmiştir.[1138] Hz. Ali bu seslenişin tarih ve zamanını kaydetmiş; bir müddet sonra ordunun savaştan dönmekte olduğu haberini getiren elçi, Hz. Ali'nin kaydettiği tarihte ve öğlen saatlerinde sesin işitildiğini ve hezimete uğramak üzere olan ordunun, dağları arkasına alarak zafer elde ettiğini doğrulamıştır.[1139]

Ömer Nasûhî Bilmen Hz. Ömer'in "اللَّهُمَّ ارْزُقْنِي شَهَادَةً فِي سَبِيلِكَ، وَاجْعَلْ مَوْتِي فِي بَلَدِ رَسُولِكَ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ : *Allah'ım beni senin yolunda şehâdetle rızıklandır ve resûlünün*

1131 Bkz. Tirmizî, *Menâkıb,* 51; Taberânî, *Mu'cemü'l-Kebîr*, XVII, 180.
1132 Ahmed b. Hanbel, *Fedâilü's-Sahâbe,* Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1983, I, 428; İbn Asâkir, *Târîhu Dımeşk,* XLIV, 114, 116.
1133 Deylemî, *Kitâbü'l-Firdevs*, III, 372.
1134 İbn Ebî Şeybe, *Musannef,* VI, 355; Ahmed b. Hanbel, *Müsned,* XIV, 177; XV, 117;. Ayrıca bkz. el-Hakîm et-Tirmizî, Muhammed b. Ali b. Hasan, *Nevâdiru'l-Usûl fî Ehâdîsi'r-Resûl,* Beyrut: Dâru'l-Cîl, tsz., II, 31; İbn Teymiyye, *Mecmû'u'l-Fetâvâ*, XI, 204; İbn Asâkir, *Târîhu Dımeşk,* XLIV, 99, 105.
1135 Ma'mer b. Râşid, *el-Câmi',* XI, 222; İbnü'l-Ca'd, *Müsnedü İbni'l-Ca'd*, Beyrut: Müessesetü Nâdir, 1990*,* s. 348; İbn Ebî Şeybe, *Musannef,* VI, 354; Ahmed b. Hanbel, *Fedâilü's-Sahâbe,* I, 249, 358.
1136 Ebû Nu'aym, *Hilyetü'l-Evliya,* I, 42.
1137 Ebû Bekir Muhammed b. el-Hüseyin b. Abdullah el-Âcurrî, *eş-Şerîa*, Riyad: Dâru'l-Vatan, 1999, IV, 1891.
1138 Gazzâlî, *İhyâ*, III, 25. Ayrıca bkz. Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsıd,* II, 203-206.
1139 Bkz. Râzî, *Mefâtîh,* XII, 433.

(s.a.s.) beldesinde ölmemi nasip eyle."[1140] şeklindeki duâsına da ayrıca dikkat çekmiştir. Kızı Hz. Hafsa "Bu nasıl olabilir?" diye sorunca, Hz. Ömer "Allah Teâlâ dilerse bunu vücûda getirir." diye cevap vermiştir.[1141] Kanaatimizce bu durum Hz. Ömer'in duâsının makbûliyetiyle ilgili olduğu gibi kalbî ve rûhî bir idrâk ile şehâdete hazırlanmasıyla, yani bunu vukû bulmadan evvel bilmesiyle de ilgili olabilir. Nitekim sefer yahut savaş/cihat gibi bir durum olmaksızın, normal şartlar altında müminlerin güven ve emniyet içinde olduğu Medîne'de şehit olarak vefât etme arzusunun, kızı Hz. Hafsa'ya da pek mümkün görünmediği anlaşılmaktadır. Öte yandan Enes b. Mâlik'in rivayetiyle Hz. Peygamber'in (s.a.s.) Hz. Ömer ve Hz. Osman'ın şehit olacaklarını öncesinde şöyle haber verdiği de hatırlanmalıdır: "صَعِدَ النَّبِيُّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أُحُدًا وَمَعَهُ أَبُو بَكْرٍ، وَعُمَرُ، وَعُثْمَانُ، فَرَجَفَ، وَقَالَ: اسْكُنْ أُحُدُ – أَظُنُّهُ ضَرَبَهُ بِرِجْلِهِ –، فَلَيْسَ عَلَيْكَ إِلَّا نَبِيٌّ، وَصِدِّيقٌ، وَشَهِيدَانِ : Peygamber (s.a.s.) yanında Ebû Bekir, Ömer ve Osman olduğu hâlde Uhud'a çıktı. Uhud dağı titreyip sarsılınca -sanırım Peygamber (s.a.s.) ona ayağıyla vurup- '*Sâkin ol ey Uhud! Üzerinde bir peygamber, bir sıddîk ve iki şehitten başkası yok!*' buyurdu."[1142]

Hz. Ömer'in vefâtının âdeta bir dönüm noktası olduğu ve onun vefâtından sonra fitne hâdiselerinin ardının arkasının kesilmeyeceği de Hz. Peygamber (s.a.s.) tarafından üstü kapalı bir biçimde bildirilmiştir. Huzeyfe b. el-Yemân'ın Hz. Ömer'le ilgili verdiği şu haber oldukça önemlidir:

> "Ömer'in yanındaydık. 'Fitne hakkında Resûlullah'ın (s.a.s.) söylediği bir şeyi ezberleyeniniz var mı?' diye sordu. Ben, 'O'nun söylediği bir şeyi ezberimde aynen muhafaza ediyorum.' dedim. (Hz. Ömer) 'Sen önce davrandın, hadi söyle bakalım.' deyince; 'Kişinin ailesiyle, malıyla, çoluk çocuğuyla ve komşusuyla fitnesi vardır (bunlarla ilgili imtihana tabi tutulur). Namaz, oruç, sadaka, iyiliği emredip kötülükten alıkoyma gibi hasenât onlara kefâret olur.' dedim. (Hz. Ömer) 'Sana bunu sormadım, deniz dalgası gibi (her şeyi karıştıracak) hâdiseleri sordum!' karşılığını verdi. 'Ey Müminlerin Emîri korkma! Seninle o fitne hâdiseleri arasında kapalı bir kapı var!' dedim. 'O kapı kırılacak mı? Yoksa açılacak mı?' diye sordu. 'Hayır kırılacak!' dedim. (Hz. Ömer), 'O zaman ebediyyen bir daha kapanmaz!' karşılığını verdi. 'Evet' dedim."
>
> Şakîk der ki "Biz (bunu nakleden Huzeyfe'ye) 'Ömer o kapının kim olduğunu biliyor muydu?' diye sorduk. 'Evet, hem de geceden sonra gündüzün geleceğini bildiği kadar kesin bir şekilde! Ancak ben bunu size bir hadîs olarak söyledim, yoksa ortaya kafanızı karıştırıcı sorular çıksın diye değil!' dedi (yani kim olduğunu sormayın!). Bunun üzerine biz de kapının kim olduğunu ona sormaktan kaçındık. Daha sonra Mesrûk'u, bunu ona sorması için görevlendirdik. (Mesrûk) Ona sorunca, (Huzeyfe) 'O kapı Ömer'dir.' demişti."[1143]

1140 Buhârî, "Fedâilü'l-Medîne", 11.
1141 Bilmen, *Büyük Tefsîr Tarihi,* I, 207.
1142 Buhârî, "Ashabu'n-Nebî", 7.
1143 Bkz. Nu'aym b. Hammâd, *Kitâbü'l-Fiten,* I, 44; Bezzâr, *el-Bahrü'z-Zehhâr,* VII, 284. Ayrıca bkz. Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, XXXVIII, 414; Buhârî, "Zekât", 23; Müslim, "Fiten", 26; İbn Mâce,

Hz. Ömer'e gösterilen sevgi ve hürmet Hz. Peygamber'in (s.a.s.) vefâtından sonra artarak devam etmiştir. Mâlik ed-Dâr'ın yaptığı rivayete göre kıtlık olduğu zaman bir adam Hz. Peygamber'in (s.a.s.) kabrine giderek "Yâ Resûlallah ümmetin için yağmur iste yoksa helâk olacaklar." demişti. Hz. Peygamber (s.a.s.) bu kişinin rüyasına girerek ona "Ömer'e git ve ona insanlar için yağmur istemesini emret; onlara yağmur verilecektir." buyurdu. Bu durum Ömer'e anlatılınca gözyaşları içinde "يَا رَبِّ مَا آلُو إِلاَّ مَا عَجَزْتُ عَنْهُ: Yâ Rabbi, ben ancak âciz kaldığım şeyler hususunda ihmâlkâr davranırım." sözünü tekrarlamıştır.[1144]

Yukarıda değinilen muvâfakât konusuna dönersek, oğlu İbn Ömer'in "Diğer insanların da Ömer'in de hakkında konuştuğu hiçbir konu yoktur ki gelen Kur'ân vahyi Ömer'in söylediğini destekler şekilde inmiş olmasın."[1145] ifâdesi konuyu özetler niteliktedir. Hz. Ömer'in "Rabbime üç şeyde muvâfakat ettim; yahut üç şeyde Rabbim bana muvâfakat etti." dediği nakledilmiştir. Bu üç şey yine onun dilinden şu şekilde mervîdir: "'*Yâ Resûlallah keşke Makam-ı İbrâhim'i musallâ edinseydin*.' dedim ve bunun üzerine Allah 'وَاتَّخِذُوا مِنْ مَقَامِ إِبْرَاهِيمَ مُصَلًّى'[1146] ayetini indirdi. '*Senin yanına/huzuruna iyi olan da fâcir olan da giriyor; keşke müminlerin annelerini (ezvâc-ı tâhirât) perdelesen*.' dedim, bunun üzerine hicâb ayeti olan "وَقَرْنَ فِي بُيُوتِكُنَّ وَلَا تَبَرَّجْنَ تَبَرُّجَ الْجَاهِلِيَّةِ الْأُولَى وَأَقِمْنَ الصَّلَاةَ وَآتِينَ الزَّكَاةَ وَأَطِعْنَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيرًا"[1147] geldi. Yine bana müminlerin annelerinin (Resûlullah'ı üzen bir) muâmelesiyle ilgili bilgi geldi. '*Resûlullah'tan kesinlikle sakının (Resûlullah hakkında Allah'tan sakının) yoksa Allah onun için sizden daha hayırlı eşlerle sizi tebdil eder.*' dedim. Nihayet onlardan biri, '*Ey Ömer! Resûlullah eşlerine nasihatta bulunmuyor da sen mi nasihat ediyorsun!*' diye çıkıştı. Bunun üzerine ben konuşmaktan imtinâ ettim ancak Yüce Allah 'عَسَى رَبُّهُ إِنْ طَلَّقَكُنَّ أَنْ يُبْدِلَهُ أَزْوَاجاً خَيْراً مِنْكُنَّ'[1148] ayetini indirdi." [1149]Bazı rivayetlerde, baştaki lafız "Rabbim bana dört şeyde muvâfakat etti." şeklindedir ve dördüncüsü Mü'minûn sûresi 14. ayette yer alan "فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ" cümlesidir. Bunun mâkablini duyan Hz. Ömer'in ağzından ayette yer alan cümle dökülmüş ve ayet de aynı ifâdeyle sona ermiştir.[1150]

Hz. Ömer'den aktarılan bu minvaldeki rivayetler muhtemelen diğer muvâfakat örnekleri henüz yaşanmadan önce söylenmiş olmalıdır yahut kendisi hepsini değil bazı örnekleri zikretmiştir. Nitekim inen vahyin onun öngörüsüne muvâfakat ettiğiyle ilgili yirmi kadar durumun olduğu belirtilmiştir.[1151] Böyle bir ilahî ve mânevî mazhariyete sâhip Hz. Ömer'in hiçbir fazilet ve kemâlâtı nefsine mal etmemesi de

"Fiten", 9; Tirmizî, "Fiten", 71.
1144 İbn Abdilberr, *el-İstî'âb*, III, 1149.
1145 İbn Hibbân, *Sahîh,* XV, 318.
1146 Bakara 2/125.
1147 Ahzâb 33/33.
1148 Tahrîm 66/5.
1149 Bkz. Ahmed b. Hanbel, *Müsned,* I, 299; Buhârî, "Tefsîru'l-Kur'ân"*,* 11; İbn Hibbân, *Sahîh,* XV, 319.
1150 Bkz. Râzî, *Mefâtîh,* XXIII, 266; Kurtubî, *el-Câmi',* II, 112; İbn 'Âdil, *el-Lübâb*, XIV, 183.
1151 Detaylı bilgi için bkz. Atmaca, *Hz. Ömer'in Kur'ân Anlayışı,* s. 71-95.

ayrı bir fazilettir. Bir kâtibi, onun göndereceği mektuba, "Bu Allah'ın, Müminlerin Emîri olan Ömer'e gösterdiğidir." şeklindeki ifâdeyi yazdığında onu azarlayarak, "Hayır! Tam aksine, '*Bu Ömer'in görmüş olduğu şeydir.*' diye yaz! Zira doğruysa zaten Allah'tan, eğer hataysa Ömer'dendir."[1152] demesi bunun küçük bir örneğidir.

Neticede bir başkasına -en azından bu seviyede- nasip olmayan böyle bir mazhariyet, şüphesiz ki onun ilmî derinliğine, istinbat ve anlayış kudretine açıkça delâlet etmektedir. Bu durum şahsî bir yetenek olmayıp Yüce Allah'ın vergisi olan bir idrâk seviyesidir. Elbette ki İslâm'ın esaslarına ve Kur'ân'a son derece sadâkat ve takvâ ile müteveccih olması, kendisine bu seviyenin ihsân edilmesinde en büyük etken olarak görülebilir. Ümmetin her ferdi için, kendi seviyesine göre bu mânevî mazhariyete erişme imkânı bulunmaktadır. İşte aynen bunun gibi işâret erbâbı denilen zevâtın da kendi iç dünyalarında müşâhede ettikleri şeyler farklı bir boyutta erişilen bir ilim ve ikrâm-ı ilâhî sayılmıştır.

2.3.1.3. Hz. Osman (r.a.)

Hz. Osman'ın (v. 35/656) Hz. Ebû Bekir zamanında oluşturulan Mushaf'ı esas alarak nüsha çoğaltma ve Kureyş lehçesini hâkim kılarak kıraat farklarından doğan münakaşaları önleyip müminler arasında birliği sağlama yönündeki hizmetleri paha biçilmez ölçüde önemlidir. Hz. Peygamber (s.a.s.) onun hakkında "أَلَا أَسْتَحِي مِنْ رَجُل تَسْتَحِي مِنْهُ الْمَلَائِكَةُ : *Kendisinden meleklerin hayâ ettiği bir kimseden ben hayâ etmeyeyim mi?*"[1153]; "لِكُلِّ نَبِيّ رَفِيقٌ وَرَفِيقِي، يَعْنِي فِي الجَنَّةِ – عُثْمَانُ : *(Cennetteki refakati kastederek) Her peygamberin bir refîki vardır. Benim refîkim ise Osman'dır.*"[1154] buyurmuştur. Cennetle müjdelenen on sahâbîden biri olan Hz. Osman'ın, ayrıca Müslümanların kullanımı için Rûme kuyusunu satın alıp daha sonra tabanını genişleterek suyunu çoğalttığı ve Tebük ordusunu teçhiz edip donattığı için de cennetle müjdelendiği nakledilmektedir. Zira Hz. Peygamber (s.a.s.) "مَنْ يَحْفِرْ بِئْرَ رُومَةَ فَلَهُ الجَنَّةُ" buyurmuş ve bu işi Hz. Osman üstlenmiş; "مَنْ جَهَّزَ جَيْشَ العُسْرَةِ فَلَهُ الجَنَّةُ" buyurduğunda da orduyu teçhiz vazifesini yine o deruhte etmiştir.[1155]

Hz. Âişe'den nakledilen bir hadîste Hz. Peygamber (s.a.s.) "*Ey Osman! Eğer bir gün Allah seni bu işle (müminlerin önderliğini/hilâfeti) sorumlu kılarsa ve münâfıklar Allah'ın sana giydirdiği bu gömleği çıkarmak isterse, sen onu çıkarma!*" buyurmuş ve bunu üç defa tekrar etmiştir. Hadîsi nakleden Nu'mân b. Beşîr Hz. Âişe'ye "Bunu insanlara bildirmeni engelleyen şey neydi?" diye sorunca "O bana unutturulmuştu." cevabını almıştır.[1156] Tirmizî'nin zikrettiği metin ise "Ey Osman umulur ki Allah sana bir gömlek giydirir; eğer onu çıkarmak isterlerse, bunu isteyenler

1152 Beyhakî, *es-Sünenü'l-Kübrâ,* thk. Muhammed Abdülkadir Atâ, Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003*,* X, 197.
1153 Müslim, "Fedâilü's-Sahâbe", 26.
1154 Tirmizî, "Ebvâbu'l-Menâkıb", 19.
1155 Buhârî, "Ashabu'n-Nebî", 7.
1156 İbn Mâce, "İftitâhu'l-Kitâb fi'l-İman", 11.

için onu çıkarma!"[1157] şeklindedir. Hadîste geçen "الْقَمِيصَ : *gömlek*" hilâfetten istiâredir. Dolayısıyla Hz. Osman'a, onu hilâfetten azletmek isteyenler olduğu zaman, onların baskısından dolayı kendi kendini azletmemesi emredilmiştir; çünkü bunu isteyenler bâtıl, Hz. Osman ise hak üzerindedir. Onun, isyancılar tarafından evi kuşatıldığı zaman hilâfetten kendini azletmemesinin sebebi işte budur.[1158] Söz konusu hadîs ve ona dâir yapılan yorum, Hz. Osman'ın Hz. Peygamber'in (s.a.s.) verdiği birtakım sırları ve gaybî haberleri ömrü boyunca taşıdığını göstermektedir.

Hz. Osman ilmî bakımdan müstesnâ bir derecede olup, hac ve umre sırasında yerine getirilmesi gereken şeyleri (menâsik) en iyi bilen sahâbî olduğu söylenmiştir. O, Kur'ân'ı ezberleyen ve Hz. Peygamber'in (s.a.s.) sağlığında fetvâ veren birkaç sahâbî arasında yer almıştır. Ondan rivayet ettiği hadîsleri tastamam ve son derece güzel şekilde rivayet ettiği, bu hususta çok titiz davrandığı söylenmiştir. Bununla birlikte genel anlamda hadîs rivayet etmekten çekinen bir zât olduğu ve çok az nakilde bulunduğu da bilinmektedir. Toplam 146 hadîs rivayet ettiği[1159] belirtilen Hz. Osman'a müsteniden günümüze intikal eden tefsir mâlumatı da pek fazla değildir.[1160] Bu durum elbette ki onun esrâr-ı Kur'âniyye'ye vâris ve âşina olmadığını göstermez. Hz. Peygamber'in (s.a.s.) terbiyesinden geçen, onun çeşitli müjde ve medihlerine mazhar olan, Kur'ân'a bütün zamanların en büyük hizmetlerinden birini yapmış olan böyle bir zâtın, ayetlere dâir idrâk ve anlayış açısından bulunduğu seviye de müstesnâ bir düzeyde olmalıdır.

Hz. Osman'ın "مَقَالِيدُ السَّمَاوَاتِ : *semâvâtın anahtarlari*"[1161] tâbirinin ne anlama geldiğini Hz. Peygamber'e (s.a.s.) sorduğu ve ondan şu cevabı aldığı nakledilmektedir: "*Daha önce hiç kimse bunu bana sormamıştı. Onun tefsiri* 'لا إله إلا الله، والله أكبر، وسبحان الله وبحمده، أستغفر الله لا حول ولا قوة إلا بالله، الأول والآخر، الظاهر الباطن، بيده الخير، يحيي ويُميت وهو على كل شيءٍ قديرٌ' *cümleleridir. Ey Osman kim bunu sabaha çıktığı vakit on defa okursa, Allah ona altı haslet verir. Birincisi, İblis'ten ve askerlerinden korunmasıdır. İkincisi, ona cennette bir kıntâr* (قِنْطَار)[1162] *(büyüklüğünde özel alan) verilmesidir. Üçüncüsü, cennette derecesinin yükseltilmesidir. Dördüncüsü, iri gözlü hûrilerle evlendirilmesidir. Beşincisi, bu okuyuşuna karşılık Kur'ân'ı, Tevrat'ı ve İncil'i okuyan kişinin ecri kadar sevap verilmesidir. Altıncısı Ey Osman, Allah'ın hac ve umresini kabul ettiği kimseye verilen sevabın verilmesidir. Eğer bunu okuduğu sabahın gününde ölürse, ömrü şehitlerin mührüyle kapanmış (bir nevi şehâdetle ölmüş) olur.*"[1163]

1157 Tirmizî, "Menâkıb", 61.
1158 Ebu'l-Ulâ Muhammed Abdurrahman b. Abdurrahim el-Mübârekpûrî, *Tuhfetü'l-Ahvezî bi-Şerhi Câmi'i't-Tirmizî,* Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, tsz., X, 137-138.
1159 Bkz. İsmail Yiğit, "Osman", *DİA,* XXXIII, 442.
1160 Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi,* I, 215.
1161 Zümer 39/63; Şûrâ 42/12.
1162 "Kıntâr"ın 1200 "vukiyye"ye karşılık olduğu, vukiyyenin ise gök ile yer arasındaki mesafe kadar olduğu söylenmiştir. Bkz. Ebû Muhammed Abdullah İbn Vehb, *Tefsîru'l-Kur'ân,* Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 2003, I, 35.
1163 Münzirî, *et-Terğîb,* I, 459.

Hârice b. Mus'ab'ın naklinde, bir rekâtta Kur'ân'ı hatmeden dört imam/önder şahsiyetin olduğu söylenmiştir. Bunlar Hz. Osman, Temîm ed-Dârî, Saîd b. Cübeyr ve Ebû Hanîfe'dir.[1164] İmam Gazzâlî, Hz. Osman ve Huzeyfe'nin "Eğer kalpler temiz/tâhir olsaydı Kur'ân kıraatine doyamazdı." dediklerini nakleder. Ona göre, bu iki güzîde sahâbînin böyle demelerinin sebebi; Kur'ân okunurken, kalplerin tâhir olması nisbetinde Mütekellim'i müşâhede makâmına terakkî edileceği hakikatidir.[1165] Kezâ Gazzâlî'ye göre Kur'ân hidayet ve keşfin anahtarının takvâ olduğunu açıkça ifâde etmektedir. Bu, "هَذَا بَيَانٌ لِّلنَّاسِ وَهُدًى وَمَوْعِظَةٌ لِّلْمُتَّقِينَ"[1166] gibi ayetlerle varlığı ilan edilen bir ilimdir ki taallüm edilmeksizin öğrenilmektedir. Hz. Osman'ın, yanına gelen Enes b. Mâlik'in yolda önüne çıkan bir kadına göz ucuyla baktığını anlaması ve onu uyarması gibi hâdiseler de kalbe açılan ilmin/bilginin örneklerindendir. Nitekim Enes taaccüb ederek ona "Hz. Peygamber'den (s.a.s.) sonra vahiy mi indirildi?" diye sorunca Hz. Osman'dan "Hayır ve lâkin basiret, burhan ve sadık firâset vardır." cevabını almıştır.[1167]

2.3.1.4. Hz. Ali (r.a.)

Hz. Ali'nin (v. 40/661) son derece muazzam bir ilme mazhar olduğu bilinmektedir. Arap dilinin kaidelerini ilk vaz'eden kişinin Hz. Ali olduğu kabul edilmiştir. Bu bakımdan Kur'ân'ın lisânına herkesten daha ziyâde âşina olduğu gibi, onun belağat, i'câz ve hakâikına da herkesten ziyâde muttali olduğu söylenmiştir. Aynı zamanda son derece beliğ ve fasîh bir zât olan Hz. Ali'nin, Hz. Peygamber'den (s.a.s.) sonra en etkili hutbeleri irad ettiği nakledilmiştir.[1168]

Bu çerçevede, her ne kadar Abdullah İbn Abbâs tefsir sahasında en meşhûr sahâbî olarak anılsa da Hz. Ali'nin Kur'ân tefsiri konusunda sahâbenin en önde geleni olduğu, söylenebilir. Bu hükmü teyit edici pek çok rivayet aktarılmıştır. Örneğin Hz. Ali'nin bizzat kendisi "Allah hiçbir ayet indirmemiştir ki ben onun nerede ve ne hakkında indirildiğini bilmiyor olayım! Muhakkak ki Rabbim bana akleden bir kalp ve suâl soran bir dil vermiştir."[1169] dediği menkuldür. İbn Abbâs, bir gece Hz. Ali'nin yanında kaldığını ve onun sabaha kadar sadece besmelenin "ب" harfinin şerhini yaptığını anlatmıştır. *Tercümânü'l-Kur'ân* lakabıyla meşhûr olan bu zat, bahsi geçen durumu, "فَرَأَيْتُ نَفْسِي كَالجَرَّةِ عِنْدَ البَحْرِ العَظِيمِ : *Kendimi muazzam bir denizin yanında su dolu bir testi gibi gördüm.*" sözleriyle ifâde etmiştir.[1170] İbn Mes'ûd ise "Kur'ân yedi harf üzere inzâl buyrulmuştur. Bu harflerden hiçbiri yoktur ki zâhiri ve bâtını olmasın.

1164 Zehebî, *Menâkıbu'l-İmâm Ebî Hanîfe ve Sâhibeyhi,* Haydarâbâd: Lecnetu İhyâi'l-Meârifi'n-Nu'mâniyye, 1987, s. 22.
1165 Gazzâlî, *İhyâ,* I, 288.
1166 Âl-i İmrân 3/138.
1167 Bkz. Gazzâlî, *İhyâ*, III, 25.
1168 Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi,* I, 220.
1169 Şehristânî, *Mefâtîhu'l-Esrâr,* I, 65.
1170 Aynü'l-Kudât, *Temhîdât*, s. 8.

İşte Ali'nin nezdinde zâhir ilmi de bâtın ilmi de mevcuttur." demiştir.[1171] Bilmen'in ifâdesiyle, "Eğer onun zamanında tefsire dâir kitap yazılması mûtad olsaydı, kim bilir o büyük zâttan tefsire dâir bizlere ne kıymetli mâlumat intikal ederdi."[1172]

Hz. Ali'nin ilmî kudret ve yetkinliğini ifâde etmek üzere Mesrûk b. el-Ecda''dan gelen bir haberde "İlim Şam, Medîne ve Irak âlimi olan üç kişide zirveye ulaşmıştır. Kûfe'nin (Irak) âlimi Abdullah İbn Mes'ûd, Şam'ın âlimi Ebu'd-Derdâ, Medîne'nin âlimi ise Ali b. Ebî Tâlib'dir. Bir araya geldiklerinde (bilmedikleri yahut tereddütte kaldıkları şeyler hususunda) Şam'ın âlimi Irak'ın âlimine; Irak'ın âlimi ise Medîne'nin âlimine sorardı. Medîne'ninki (Hz. Ali) ise onlara bir şey sormazdı.[1173]

Ebû Cuhayfe, Hz. Ali'ye "*Kur'ân'dan başka, Resûlullah'ın size bildirdiği bir vahiy var mı?*" diye sormuş; o ise: "*Hayır, ancak Allah bir kula, kitabı hakkında üstün bir anlayış verirse o başka.*" diyerek cevap vermiştir.[1174] Onun, sadece *"Fâtiha"* hakkında bildiklerini yazsa, yetmiş deve yükü kitap tutacağını söylediği nakledilmiştir. Kur'ân'ı fehmetme noktasında eriştiği bu müstesnâ mertebenin, Allah'ın ona verdiği bir tür üstün anlayış sâyesinde olduğu anlaşılmaktadır.[1175] Kezâ onun, sâhip olduğu ilmî makamı çevresindekilere "سَلُونِي قَبْلَ أَنْ تَفْقِدُونِي وَلَنْ تَسْأَلُوا بَعْدِي مِثْلِي : *Beni Kaybetmeden önce benden sorunuz. Benden sonra asla benim gibi birinden soramazsınız.*" diyerek ilan ettiği nakledilmektedir.[1176] Hz. Ali'nin, "Hiçbir şey yoktur ki bilgisi Kur'ân'da olmasın. Lâkin kişiler bunu görmekten aciz kalmaktadır."[1177] dediği de menkuldür. Yani Kur'ân'ın muhtevasındaki her şeyi herkes görememektedir. Bahis mevzuu nazar ve görme konusunda noksanlık varsa, bu kusurun sebebi muhâtap olan kimselerin ilmî-mânevî seviyesinde aranmalıdır.

Hz. Ali'ye atfedilen diğer bir söz şöyledir: "Yakîn dörde ayrılır: Zekâ/kavrayış basîreti, hikmet te'vîli, ibret öğüdü ve öncekilerin sünneti. Fıtnatı (idrâk, basiret, kavrayış) derinlemesine özümseyen hikmeti yorumlar/te'vîl eder; hikmeti anlayan ibreti bilir; ibreti bilen öncekilerin sünneti üzerindedir." Yakîn ehli ise Allah'ın bâtınî hükümlerini bilen âriflerdir.[1178] Yine o, "Bir kimse dünyadan yüz çevirirse; Allah ona, öğrenme olmadan öğretir, rehber olmadan hidayet eder, gözünü açar ve

1171 Şehristânî, *Mefâtîhu'l-Esrâr,* I, 65.

1172 Bkz. Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi,* I, 220.

1173 Ebû Tâhir el-Muhallis, *el-Muhallisiyyât,* thk. Nebîl Sa'düddin Cerrâr, Katar: Vizâretü'l-Evkaf ve'ş-Şuûni'l-İslâmiyye, 2008, III, 107.

1174 Bkz. Tahâvî, *Şerhu Müşkili'l-Âsar,* XIV, 470; Ebû Tâlib el-Mekkî, *Kûtu'l-Kulûb,* I, 207; İbnü'l-'Arabî, *Fütûhât,* Daru'l-Fikr, I, 631; Herevî, *Zemmü'l-Kelâm*, III, 254.

1175 Bkz. İbnü'l-'Arabî, *Fütûhât,* Daru'l-Fikr, I, 632; Aliyyü'l-Kârî, *Mirkât*, I, 314; Şa'rânî, *el-Yevâkît,* s. 29.

1176 Bkz. el-Hâkim, *Müstedrek*, II, 383; Ebû Amr ed-Dânî, *es-Sünenü'l-Vâride,* thk. Rıdâullah b. Muhammed İdris el-Mübârekfûrî, Riyad: Dâru'l-Âsıme, 1994, IV, 838, VI, 1196; Müttakî el-Hindî, *Kenzü'l-Ummâl,* XIII, 165, XIV, 612; İbn Asâkir, *Târîhu'd-Dımeşk,* thk. Amr b. Garâme el-Umrevî, Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1995, XVII, 335; Süyûtî, *el-İtkan,* IV, 233. (Aynı sözü Hz. Ali'nin torunu olan İmam Cafer es-Sâdık'ın da söylediği rivayet edilmiştir. Bkz. Zehebî, *Tezkiretü'l-Huffâz*, Haydarâbad: b.y., 1956, I, 166; a.mlf., *Tarih*, III, 831; Kâdî Ebû Hanîfe en-Nu'man b. Muhammed el-Mağribî, *Şerhü'l-Ahbar fî Fedâili'l-Eimmeti'l-Athar*, Beyrut: Dâru's-Sekaleyn, 1993, I, 293.)

1177 İbn Atıyye, *el-Muharrer,* I, 40.

1178 Ebû Tâlib el-Mekkî, *Kûtu'l-Kulûb,* I, 207.

onu körlükten kurtarır."[1179] demiştir. "يُؤْتِي الْحِكْمَةَ مَنْ يَشَاءُ وَمَنْ يُؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ"[1180] ayetindeki "*hikmet*" Hz. Ali'ye göre Allah'ın kitabını fehmetmektir.[1181] İbn Abbâs ve diğer bazı sahâbîlere göre de aynı minvalde *mârifet, anlayış, ilim ve fıkıh* gibi şeyler olarak kabul edilmiştir.[1182]

Hz. Ali'nin Uhud Savaşı'nda on altı kılıç darbesi almasına rağmen şehâdete nâil olamadığı için mahzun olduğu; bunun üzerine Hz. Peygamber'in (s.a.s.) "*Ey Ali, şehâdet senin arkandadır; bunlar kan ile boyandığı zaman nasıl sabredeceksin?*" buyurarak onun başını ve sakalını okşadığı; Hz. Ali'nin de "Yâ Resûlallah, şu buyurduğun hâl benim hakkımda tahakkuk edince sabredilecek şeylerden; delil, beşâret ve kerâmet sayılacak şeylerden olmuş olur." diye cevap vermiştir. Kezâ Hz. Ali Irak'a gitmeden önce Abdullah b. Selâm ona "Ey Ali, Irak'a gitme! Korkarım ki orada vücûduna bir kılıç ağzı isabet eder." demiş; Hz. Ali ise "Evet, kasem ederim ki bunu bana Resûlullah haber vermişti." diye karşılık vermiştir. Ebu'l-Esved bu manzarayı, "Ben o güne kadar bu şekilde nefsinin musâb olacağını (yara alıp şehit olacağını) haber veren bir muhârib görmemiştim." diyerek tarif etmiştir.[1183]

Hâkka sûresinde Hz. Nûh'un tufan hâdisesi; müminlerin kurtuluşu ve kâfirlerin helâkiyle ilgili "لِنَجْعَلَهَا لَكُمْ تَذْكِرَةً وَتَعِيَهَا أُذُنٌ وَاعِيَةٌ"[1184] buyrulmaktadır. Hz. Ali bu ayetle ilgili olarak Hz. Peygamber'in (s.a.s.) kendisine "*Allah'tan senin kulağını da böyle (ayette geçtiği kulaklar gibi) kılmasını diledim ey Ali.*" buyurduğunu; bu duânın bereketiyle ondan duyduğu hiçbir şeyi unutmadığını belirtmiştir.[1185] "الْأُذُنُ الوَاعِيَةُ" tâbiri, duyduğu şeyi unutmayıp muhafaza eden, onu uygulayıp faydalanan, bir daha unutmayan ve ondan gaflete düşmeyen kişi anlamındadır ki Hz. Ali'nin hâlinin de tıpkı bu şekilde olduğu söylenmiştir. Hâkim'in ve diğer muhaddislerin aktarımında Câbir'den ve İbn Abbâs'tan gelen bir rivayete göreyse Hz. Peygamber (s.a.s.) "أَنَا مَدِينَةُ العِلْمِ وعَلِيٌّ بَابُهَا؛ فَمَنْ أَرَادَ العِلْمَ فَليَأْتِ البَابَ : *Ben ilmin şehriyim Ali ise onun kapısıdır. Kim ilim isterse kapıya gelsin.*"[1186] buyurmuştur. Dolayısıyla bazı sûfîler bunu ledün ilmi olarak yorumlamış, ayrıca çoğu tarîkatların silsileleri de Hz. Ali'de nihayete erdirilmiştir.[1187]

Hz. Ali'nin ilmî kudreti ve mazhar olduğu özel bilgi ve kavrayışla ilgili sayısız rivayet aktarılmıştır. Burada damlanın denize delâleti kabîlinden yukarıda yer

1179 Ebû Nu'aym, *Hilyetü'l-Evliya,* I, 72; Münâvî, *Feyzü'l-Kadîr,* VI, 143.
1180 Bakara 2/269: "*(Allah) Hikmeti dilediğine verir. Hikmet verilmiş olan kimseye, birçok hayır verilmiştir.*"
1181 Bkz. Ebû Tâlib el-Mekkî, *Kûtu'l-Kulûb,* I, 207; Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-Müfessirûn,* II, 276.
1182 Bkz. Taberî, *Câmi'u'l-Beyân,* V, 576-580.
1183 Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi,* I, 218.
1184 Hâkka 69/12: "*Bunu sizin için ibret vesilesi olsun ve duyduğunu muhafaza eden kulaklar onu iyice bellesin diye yaptık.*"
1185 Bkz. Necmüddin el-Gazzî, *Hüsnü't-Tenebbüh limâ verade fi't-Teşebbüh,* Suriye: Dâru'n-Nevâdir, 2011, III, 362. Ayrıca bkz. Süyûtî, *Câmi'u'l-Kebîr,* XVII, 501.
1186 Bkz. el-Hâkim, *Müstedrek,* III, 137-138; Necmüddin el-Gazzî, *Hüsnü't-Tenebbüh,* III, 362.
1187 Necmüddin el-Gazzî, *Hüsnü't-Tenebbüh,* III, 362.

verilenlerle yetiniyoruz. Sonuç itibârıyla bunlar bazı müstesnâ fertlerin diğerlerinden farklı bir ilme ve kavrayışa sahip olabileceğini teyit eden delillerdir. Şüphesiz ki bu imkân kıyamete kadar bütün müminler için kendi mânevî seviyelerine uygun bir şekilde câri ve geçerlidir.

2.3.1.5. Muâz b. Cebel (r.a.)

Muâz b. Cebel, Hz. Peygamber'in (s.a.s.) haklarında, "Kur'ân'ı dört kişiden alınız, öğreniniz." buyurduğu zevât arasındadır. Diğer üçü ise İbn Mes'ûd, Sâlim Mevlâ Ebî Huzeyfe ve Übey b. Ka'b'dır.[1188] Hicretin 9. yılında Ebû Mûsa el-Eş'arî ile birlikte Yemen'e elçi, zekât memuru ve kadı sıfatıyla gönderilen Muâz; önce Allah'ın kitabına göre hükmedeceğini, aradığı delili Kur'ân'da bulamazsa sünneti dikkate alacağını, aradığını orada da bulamazsa kendi kanaatine göre hüküm vereceğini söyleyince Hz. Peygamber (s.a.s.) memnun olmuş ve "الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي وَفَّقَ رَسُولَ رَسُولِ اللَّهِ لِمَا يُرْضِي رَسُولَ اللَّهِ : *Resûlullah'ın elçisini, Resûlullah'ı hoşnut edecek şeye muvaffak kılan Allah'a hamd olsun*." diyerek hamdetmiştir.[1189] Yemen heyetini uğurlarken bir süre Muâz'ın yanında yürüyen Hz. Peygamber (s.a.s.) ona belki bir daha görüşemeyeceklerini, Medîne'ye döndüğünde sadece mescidini ve kabrini bulacağını söyleyince Muâz ağlamış, Hz. Peygamber de (s.a.s.) onu teselli etmiştir.[1190] 632 yılında vazifesini tamamlayarak Medîne'ye döndüğünde, kendisine haber verilen bu hüzünlü durum aynen tahakkuk etmiştir.[1191]

Mekke'nin fethinden sonra Hz. Peygamber (s.a.s.) tarafından önce emîr, ardından Kur'ân ve dinî bilgiler muallimi olarak tayin edilen Muâz, Hz. Ebû Bekir devrinde Suriye fetihlerine katılmak için halîfeden izin talep etmiş; Hz. Ömer onun bilgisine ihtiyaç duyulacağı gerekçesiyle bu iznin verilmemesini telkin ettiyse de şehâdet arzulayan bir kimsenin engellenmemesi gerektiği düşüncesiyle kendisine izin verilmiştir. Muâz önemli görevler üstlendiği Yermük ve Ecnâdeyn savaşlarıyla Dımeşk'ın fethinde bulunmuş; Ecnâdeyn Savaşı'nda ordunun sağ kanadına kumanda etmiştir. Hz. Ömer halîfelik görevini üstlendiğinde Suriye ordusunun kumandanı Ebû Ubeyde b. Cerrâh ile ona bir mektup yazmış; Ebû Ubeyde vebâ salgınında vefât edince ordunun başına Muâz b. Cebel geçmiş, daha sonra bazı sahâbîlerle birlikte Suriye'ye muallim olarak gönderilmiştir. Hz. Ömer hilâfeti zamanında fıkhî meseleler için Muâz b. Cebel'e başvurulmasını tavsiye etmiştir. Geceleyin bir süre uyuduktan sonra kalkıp Kur'ân okumayı ve namaz kılmayı âdet edinen Muâz'ın; daha dinç ibâdet edebilmek niyetiyle uyuduğunu, bu sebeple uykusundan da sevap beklediğini söylemesi meşhûrdur.[1192] Zamanında, fetvâ veren altı sahâbîden biri olan Muâz'ı Hz. Peygamber (s.a.s.) helâl

1188 Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, XI, 379, 395, 397, 402; Nesâî, *Fedâilü's-Sahâbe*, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1985, s. 47.
1189 Bkz. Ebû Dâvud, "Akdıye", 11; Tirmizî, "Ahkâm", 3.
1190 Bkz. Ebu'l-Kâsım el-Beğavî, *Mu'cemü's-Sahâbe,* Kuveyt: Mektebetü Dâri'l-Beyân, 2000, V, 272.
1191 Bkz. Kandemir, "Muâz b. Cebel", *DİA,* XXX, 338.
1192 Bkz. Kandemir, "Muâz b. Cebel", *DİA,* XXX, 338-339.

ve haramı en iyi bilen kişi olarak göstermiş,[1193] kendisine "Muâz ne iyi adam!"[1194] diye iltifat etmiş, kıyamet gününde âlimlerin önünde yürüyeceğini haber vermiştir. Muâz'ın Hz. Peygamber'in (s.a.s.) kâtiplerinden olduğu ve hazinedarları arasında yer aldığı da zikredilmektedir. İnsanlara iyiyi ve hayırlı olanı öğretmesi ve güçlü bir imana sâhip olması sebebiyle sahâbîler onu Hz. İbrâhim'e (a.s.) benzetmiştir.[1195]

Muâz b. Cebel'in (v. 18/640) bir gün Hz. Peygamber (s.a.s.) binek üstündeyken onun terkisine bindiği, orada Hz. Peygamber'in (s.a.s.) kendisine bir sır verdiği ve bunu başkalarıyla paylaşmasını yasakladığı rivayet edilmiştir. Verilen sır şudur: "مَا مِنْ أَحَدٍ يَشْهَدُ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللّٰهُ وَأَنَّ مُحَمَّدًا رَسُولُ اللّٰهِ، صِدْقًا مِنْ قَلْبِهِ، إِلَّا حَرَّمَهُ اللّٰهُ عَلَى النَّارِ : *Kalbi tasdik ederek Allah'tan başka ilah olmadığına ve Muhammed'in O'nun elçisi olduğuna şehâdet eden hiç kimse yoktur ki Allah cehennem ateşini ona haram kılmış olmasın.*" Bunu duyan Muâz, "يَا رَسُولَ اللّٰهِ أَفَلَا أُخْبِرُ بِهِ النَّاسَ فَيَسْتَبْشِرُوا؟ : Yâ Resûlallah insanlara anlatmayayım mı? (Anlatırsam) Sevinirler!" demiş, Hz. Peygamber (s.a.s.) ise "إِذًا يَتَّكِلُوا : *O zaman buna güvenirler (gevşekliğe düşerler).*" buyurmuştur. Muâz b. Cebel, Hz. Peygamber'den (s.a.s.) aldığı bu bilgiyi gizlemenin vebâlinden korkarak vefâtına yakın bir zamanda olanları çevresindekilere anlatmıştır.[1196] Diğer bir nakilde "*Kim O'na bir şeyi şirk koşmuş olmaksızın Allah'a kavuşursa cennete girer.*" denilmiş; Muâz "İnsanları bununla müjdeleyeyim mi?" deyince Hz. Peygamber (s.a.s.) "*Hayır! Çünkü onların gevşek davranacağından korkarım.*" buyurmuştur.[1197]

Bazı âlimler bu tür mutlak ifâdelerin İslâm'ın ilk zamanlarında şirkten mücerred tevhidin ikrârına yapılan davet sadedinde vârid olduğunu söylemiştir. Buna göre daha sonra farzlar ve haramlar ikame edilince bu gibi hükümlerin geçerliliği kalmamıştır. Bazı âlimlere göreyse şer'î kurallara uymak zaten kelime-i şehâdetle yapılan ikrârın bir gereği ve tetimmesidir. Yani farzlara ve haramlara riayet etmeyen zaten bu şehâdeti hakkıyla özümsememiş demektir. Buna yakın üçüncü görüşte ise kelime-i şehâdetin cennete sebep olduğunu, ancak kebâirden içtinap ve ferâize riayet edilmediği müddetçe bunun cehennemden korumaya yeterli gelmeyeceği söylenmiştir.[1198]

Kanaatimizce Hz. Peygamber'in (s.a.s.) insanların gevşeklik yapacağından endişe etmesi, tevhid ikrârıyla birlikte birtakım vecîbelerin mevcut olduğunun göstergesidir. Muâz b. Cebel'in vefât etmeden önce bunu aktarması da yine bu hadîsin verdiği müjdenin sadece bir zamanla mukayyet olmadığı şeklinde telakkî edilebilir. Dolayısıyla şehâdet kelimesinin kalbe yerleştiğini ve tahkiki olduğunu teyit eder şekilde farzlara ve haramlara mümkün mertebe riayetin; Yüce Allah'ın sonsuz rahmetiyle kulu cehennem ateşinden muhafazasına sebep olacağı söylenebilir.

1193 Tirmizî, "Menâkıb", 33.
1194 Bkz. İbn Asâkir, *Tarîhu Dımeşk*, LVIII, 391.
1195 Bkz. İbn Sa'd, *Tabakât,* II, 266; İbn Asâkir, *Tarîhu Dımeşk,* LVIII, 419-420.
1196 Buhârî, "İlim", 49; Beğavî, *Şerhu's-Sünne,* I, 49.
1197 Buhârî, "İlim", 49.
1198 Bkz. Münzirî, *et-Terğîb,* II, 266.

Her hâlükârda söz konusu hadîs Hz. Peygamber'in (s.a.s.) verdiği hususi bir bilgi örneğidir. Bu da insanların dinî meseleleri kavrayışları açısından ve sâhip oldukları bilgiler bakımından farklı derecelerde olduğunu göstermektedir.

2.3.1.6. Abdullah İbn Abbâs (r.a.)

İbn Mes'ûd'un (v. 32/653) "Tercümanü'l-Kur'ân" diye isimlendirdiği[1199] İbn Abbâs (v. 68/687) ilme mazhariyet konusunda Hz. Peygamber'in (s.a.s.) duâsını almıştır. İbn Abbâs sahâbîler arasında "Bahr" (deniz), "Hıbr" (otorite), "İlim deryası", "Kur'ân'ın tercümanı", "Ümmetin âlimi", "Müfessirlerin Reîsi" gibi lakaplarla anılmış ve ilmi kastedilerek "deniz gibidir" diye tarif edilmiştir. [1200]İbn Abbâs'tan bir konuda tavsiye alan ancak bunu yapmayıp ardından pişman olan Hz. Ali'nin onun hakkında, "ويح ابن عباس، كَأَنَّمَا يَنْظُرُ إِلَى الغَيبِ مِنْ وَرَاءِ سَتْرٍ رَقِيق : Hey bahtiyâr İbn Abbâs! Sanki o, ince bir perdenin ardından gaybe nazar ediyor gibiydi."[1201] dediği nakledilmektedir. Abdullah İbn Ömer ise "Kur'ân konusunda ümmetin en bilgini İbn Abbâs'tır."[1202] demiştir. "Hakîmu'l-Mu'dilât: *İçinden çıkılmaz/uğraştırıcı meselelerin Bilgesi*" diye tavsif edilen İbn Abbâs, sorulan meselelere verdiği fetvâlar açısından da sahâbe içinde en önde gelen isimdir.[1203] Tefsir alanındaki hadîslerin yaklaşık yarısının ona isnâden rivayet edildiği belirtilmektedir.[1204]

Diğer bir rivayette Hz. Ömer, İbn Abbâs'a "Sen bizim gençlerimiz içinde veçhi en parlak, ahlâkı en güzel, Allah'ın kitabı hakkında en bilgili olansın." demiştir. Yine onu kastederek, "İşte size yaşlıların genci. Onun çok suâl soran bir dili ve çok akıllı bir kalbi vardır." dediği de nakledilmiştir. İbn Ömer ise "İbn Abbâs Kur'ân'ın ne güzel tercümanıdır." diyerek onu senâ etmiştir.[1205] Öyle ki öğrencilerinin İbn Abbâs hakkında; Hz. Ömer, Hz. Ali ve İbn Mes'ûd'dan daha çok ilim sâhibi olduğunu, çünkü onların hepsinin ilmini kendinde birleştirdiğini söyledikleri aktarılmıştır.[1206]

Abdullah İbn Abbâs'ın vâkıf olduğu derin ilmi teyit eder sûrette, "Eğer ben size الله الَّذِي خلق سبع سماوات وَمن الأَرْض مِثْلهنَّ يتنزل الْأَمر بَينهُنَّ لِتَعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ وَأَنَّ اللَّهَ قَدْ أَحَاطَ بِكُلِّ شَيْءٍ عِلْمًا"[1207] ayetinin tefsiri ile ilgili bildiklerimi anlatsam beni taşlardınız ya

---

1199 Bkz. İbn Atıyye, *el-Muharrer,* I, 15; Kurtubî, *el-Câmi'*, I, 35; Zerkeşî, *el-Burhan,* I, 8.

1200 Bkz. Aynî, *Umde,* II, 67; Kastallânî, *İrşâdu's-Sarî,* I, 175; Şerbâsî, *Tefsîr Ekolleri,* s. 74-78; 92.

1201 Bkz. Zemahşerî, *Rebî'u'l-Ebrâr ve Nusûsu'l-Ahyâr,* Beyrut: Müessesetü'l-A'lemî, 1991, III, 302. Ayrıca bkz. Münâvî, *Feyzü'l-Kadîr,* I, 44; İbn Asâkir, *Târîhu Dımeşk,* LXXIII, 189; İbn Atıyye, *el-Muharrer,* I, 16; İbn Cüzey, *et-Teshîl,* I, 20; Zerkeşî, *el-Burhan,* I, 8; İbn Hallikân, *Vefeyâtu'l-A'yân*, II, 291.

1202 Bkz. İbn Atıyye, *el-Muharrer,* I, 16.

1203 Bkz. İbn Asâkir, *Târîhu Dımeşk*, XXXVII, 481; Münâvî, *Feyzü'l-Kadîr,* I, 44.

1204 Şerbâsî, *Tefsîr Ekolleri,* s. 90, 93.

1205 Ebû İshâk eş-Şîrâzî, *Tabakâtu'l-Fukahâ*, Beyrut: Dâru'r-Râidi'l-Arabî, 1970, s. 49.

1206 Şîrâzî, *Tabakâtu'l-Fukahâ*, s. 49.

1207 Talak 65/12: "*Allah, yedi kat göğü ve yerden bir o kadarını yaratandır. Ferman bunlar arasından inip durmaktadır ki böylece Allah'ın her şeye kadir olduğunu ve her şeyi ilmiyle kuşattığını bilesiniz.*"

da kâfir olduğumu zannederek beni öldürürdünüz." dediği nakledilmiştir.[1208] Diğer bir nakilde, "Eğer onun tefsirini size haber versem küfre girerdiniz. Küfrünüz onu yalanlamanızdan dolayı olurdu."[1209] demiştir. Bir başkasında, "Eğer bu ayeti size tefsir etseydim küfre düşerdiniz!" diyen İbn Abbâs', kendisine sorulan "Nasıl?" sorusuna "Siz onu inkâr ederdiniz ve inkârınız küfür olurdu." diye cevaplamıştır. Kezâ benzeri bir lafızla gelen rivayet "Kısa Nisâ sûresindeki (Talak sûresi) ayeti tefsir etsem beni taşlarla recmederdiniz." şeklindedir. Bunun anlamı beni tekfir ederdiniz demektir çünkü onlar sadece kâfir olan kimseleri öldürürlerdi.[1210] Talak sûresi 65/12. ayetle ilgili bu haberin Ebû Hureyre'ye isnâden de kaydedildiği görülmektedir.[1211] Aynı minvalde haberler yine İbn Abbâs'a isnâden Meryem sûresinin başındaki "كهيعص"[1212] ve "إِنَّ رَبَّكُمُ اللّٰهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ"[1213] ile ilgili de aktarılmıştır.[1214] Sonuçta bazı zâtların idrâk sahasına giren pek çok bilginin herkesçe bilinmediği anlaşılmaktadır. Zira bahsi geçen ayetlerin ne dediği Arap dili ve zâhir tefsir bilgileri ışığında mâlumdur.

Amcasının oğlu olan Hz. Peygamber'in (s.a.s.) "اللهُمَّ فَقِّهْهُ فِي الدِّينِ، وَعَلِّمْهُ التَّأْوِيلَ : *Allah'ım onu dinde fakîh kıl ve ona te'vîli (tefsîri/her türlü yorum ilmini[1215]) öğret.*"[1216] duâsına mazhar olan İbn Abbâs, yukarıda bahsi geçtiği üzere ümmetin âlimi sayılmış, dini ilimlerde ve özellikle tefsir konusunda otorite kabul edilmiştir.

Hz. Peygamber'in (s.a.s.) duasına mazhar oluşu konusunda İbn Abbâs'tan aktarılan anlatım "دَعَانِي رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَمَسَحَ عَلَى نَاصِيَتِي وَقَالَ اللَّهُمَّ عَلِّمْهُ الْحِكْمَةَ وَتَأْوِيلَ الْكِتَابِ : Resûlullah (s.a.s.) beni çağırdı, alnımı mehsetti ve '*Allah'ım ona hikmeti ve Kitab'ın te'vîlini öğret.*' buyurdu."[1217] şeklindedir. Bu duânın kabulüyle onun Kur'ân ve Sünnet anlayışı, tefsir bilgisi, fıkıh derinliği, amel, sözde isabet, haşyet, Allah vergisi keskin bir anlayış, akıl, ilham ile vesveseyi ayıran nur, isabetli ve süratli cevap verebilme kabiliyeti gibi pek çok fazilete sâhip olduğu söylenmiştir.[1218]

Kezâ bu duânın bereketiyle onun ilmi ve faziletleri meşhûr olmuş; her yerden ilim tâlibleri koşup ona gelmiş, onun ilmine, bakış açısına ve görüşlerine güvenilmiştir. Yezîd b. el-Asamm, Muâviye'nin yanında İbn Abbâs olduğu hâlde hac yolculuğu

---

1208 Gazzâlî, *Kavâidu'l-Akâid,* thk. Musa Muhammed Ali, Lübnan: Âlemu'l-Kütüb, 1985, s. 115; a.mlf., *İhyâ*, I, 100; IV, 98; Aynü'l-Kudât, *Temhîdât,* s. 7; Şa'ranî, *el-Yevâkît,* s. 35.
1209 İbn Dureys el-Becelî, *Fedâilü'l-Kur'ân ve mâ Ünzile mine'l-Kur'âni bi Mekkete ve mâ Ünzile bi'l-Medîne,* Dımeşk: Dâru'l-Fikr, 1987, s. 26.
1210 Ebû Tâlib el-Mekkî, *Kûtu'l-Kulûb,* I, 421.
1211 Aynü'l-Kudât, *Temhîdât*, s. 7.
1212 Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-Müfessirûn,* II, 749.
1213 A'râf 7/54.
1214 Aynü'l-Kudât, *Temhîdât*, s. 7.
1215 Bkz. İbnü'l-Cevzî, *Keşfü'l-Müşkil,* II, 431-432.
1216 Bkz. Ahmed b. Hanbel, *Müsned,* IV, 225; V, 65; Buhârî, "Vudû'", 10; Bezzâr, *el-Bahrü'z-Zehhâr,* XI, 282; İbn Hibbân, *Sahîh,* XV, 531.
1217 Bkz. Buharî, "Ashâbu'n-Nebî", 25; İbn Mâce, "İman ve Fedâilü's-Sahâbe ve'l-İlm", 12; Tirmizî, "Menâkıb", 112.
1218 İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî,* I, 170.

yaptığını; ilim talep edenler için her ikisinin de birer kâfilesinin olduğunu söylemiştir. ‘Amr b. Dînâr “İbn Abbâs’ın meclisi gibi her türlü hayrı bir araya toplayan başka bir meclis görmedim.”; Ubeydullah b. Abdullah ise “Sünneti ondan daha iyi bilen, görüşü daha isabetli olan, bakış ve firâseti bu kadar keskin olan başka kimseyi görmedim.” demiştir.[1219] İbn Abbâs’ın “Cebrâil’i (a.s.) iki defa gördüm ve Resûlullah (s.a.s.) bana iki defa hikmetle duâ etti.” dediği de bize ulaşan haberler arasındadır.[1220]

Bu rivayetler, herkesin bildiğinden farklı olan ve herkeste bulunması mümkün olmayan özel bir kavrayışla birtakım ayetlerin tefsirinin yapılabileceğini de göstermektedir. Nitekim İbn Abbâs’ın müstesnâ tefsir örnekleri bulunmaktadır. “Sahâbenin İşârî Tefsir Örnekleri” adlı başlığın altında bunlardan bazılarına değinilecektir.

İbn Abbâs’ın tefsiri dört kısma ayırdığı da rivayet edilmiştir: Kur’ân’ın bir kısım kelâmlarını Arap olanlar anlar ve bilir. Helâl, haram gibi hükümleri belirten ikinci kısımda kimsenin cehâleti özür sayılamaz. Bir kısım ayetler vardır ki âlimlere mahsustur. Dördüncü kısma giren ayetlerin mânâlarını ise sadece Allah bilmektedir. Kim onları bildiğini iddia ederse ancak yalan söylemiş olur.[1221]

Zerkeşî yukarıdaki taksimin sahih olduğunu söyleyerek şu şekilde izah etmiştir: Arapların bileceği kısım lügat ve i‘râbla ilgili olan, onların lisânlarına taalluk eden bilgidir. Müfessirin, Arap dilinde kullanılan ve Kur’ân’da geçen kelimelerin mânâlarını bilmesi gerekir. Bunun yanında müfessirin i‘râb bilgisine de ihtiyacı vardır; çünkü ayetteki hükmü ve maksadı kavramak bununla mümkündür. İkincisi, hiç kimsenin onu bilmeme konusunda özür sâhibi olamayacağı kısımdır. Ayetlerdeki her lafzın açık bir anlamı vardır ki Allah’ın muradının o olduğu bilinir. Örneğin herkes “فَاعْلَمْ أَنَّهُ لَا إِلٰهَ إِلَّا اللهُ”[1222] kavlinden tevhidi ve şirkin reddedildiğini idrâk edebilir. Üçüncüsü, sadece Yüce Allah’ın bileceği kısımdır ki kıyametin vakti, mukatta‘a harfleri, rûhun ne olduğu gibi gaybî unsurları ihtiva eden müteşâbih ayetlerin tefsiridir. Sonuncusu ise ulemânın içtihadına ve te’vîline râci olan kısımdır. Müfessir nâkildir, müevvil ise ayetlerden istinbat yapan kimsedir. İki anlama da hamledilebilecek lafızlarda içtihat etmek ancak ulemâ için câizdir. Âlimler de mücerred görüşleriyle değil, ilgili lafzın şâhitlerini ve delillerini ortaya koyarak içtihat edebilir.[1223]

Son olarak zikredeceğimiz rivayetlerin ilkinde İbn Abbâs’ın “لَوْ ضَاعَ لِي عِقَالُ بَعِيرٍ لَوَجَدْتُهُ فِي كِتَابِ اللهِ : *Eğer devemin ipi kaybolsa, onu Allah’ın kitabında bulurum.*”[1224]

1219 Ahmed b. Ömer el-Kurtubî, *el-Müfhim Limâ Eşkele min Telhîsi Kitâbi Müslim,* Dımeşk – Beyrut: Dâru İbn Kesîr - Dâru’l-Kelimi’t-Tayyib, 1996, VI, 406.

1220 İbnü’l-Cevzî, *Sıfâtu’s-Safve,* thk. Ahmed b. Ali, Kahire: Dâru’l-Hadîs, 2000, I, 294.

1221 Zerkeşî, *el-Burhan,* II, 164; Süyûtî, *el-İtkan,* IV, 216-217.

1222 Muhammed 47/19.

1223 Bkz. Zerkeşî, *el-Burhan,* II, 164-166.

1224 Bkz. Süyûtî, *el-İtkan,* IV, 30-31; a.mlf., *el-İklîl*, s. 13; a.mlf., *Mu‘terekü’l-Akrân fî İ‘câzi’l-Kur’ân,* Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1988, I, 15; a.mlf., *el-Hâvî li’l-Fetâvâ,* Dâru’l-Fikr, Beyrut: 2004, II, 194; Bursevî, *Rûhu’l-Beyan,* XIV, 98; Âlûsî, *Rûhu’l-Me‘ânî,* III, 357; IV, 137; XIV, 98; Muhammed İzzet Derveze, *et-Tefsîrü’l-Hadîs,* Kahire: Dâru İhyai’l-Kütübi’l-Arabî, 1964, I, 242.

dediği aktarılmaktadır. Bu söz, görebilenler için, Kur'ân'ın zâhirinin ötesinde pek çok anlamı ve anlam tabakasını ihtiva ettiğinin kinâyeli bir anlatımı gibidir ki sathî bir nazarla görülmesi mümkün olmayan nice bilgi ve ayrıntının varlığına dikkat çekmektedir. Muhakkak ki bu bakış açısı işârî tefsiri usûl ve esas bakımından teyit etmektedir. İkincisinde ise "جَمَعَ الله فِي هَذَا الكِتَابِ عِلْمَ الأَوَّلِينَ والآخِرِينَ، وَعِلْمَ مَا كَانَ، وَعِلْمَ مَا يَكُونُ، وَالعِلْمَ بِالخَالِقِ جَلَّ جَلَالُهُ، وأَمْرِهِ وَخَلْقِهِ : *Allah bu Kitab'da evvelkilerin ve sonrakilerin, olmuş olanın ve olacak olanın bilgisini; Hâlık'ın, O'nun emrinin ve mahlûkatının bilgisini toplamıştır.*"[1225] denilmektedir. Bu da hem ilkini teyit etmekte hem de Kur'ân'ın sadece zâhirine münhasır kılınamayacağını ifâde etmektedir. Aşağıda görüleceği üzere bu minvalde rivayetler İbn Mes'ûd'a isnâden de yapılmıştır.

2.3.1.7. Abdullah İbn Mes'ûd (r.a.)

Abdullah İbn Mes'ûd fıkıhta ve tefsirde ekol olan Kûfe medreselerinin kurucusu sayılan sahâbîdir. Birçok kimse ondan kıraat öğrenmiş; fıkıh, şeriat ve ahkâm ilmini almıştır. Nitekim onun bölgede bulunduğu zaman zarfında, Kûfe ehli içinde gerek kıraat konusunda gerek fıkıh konusunda en yetkin ve bilgin olan kişi kendisiydi.[1226] Hz. Ömer, sahâbenin fakîhlerinden olan İbn Mes'ûd'u Kûfe'ye gönderirken, Kûfelilere "Size Abdullah İbn Mes'ûd'u muallim ve vezir olarak gönderiyorum. Sizin için onu kendi nefsime tercih ediyorum. Ondan (ilim, hadîs, fetvâ) alınız."[1227] şeklinde bir mektup yazmıştır. Bu da onun dirayetini ve ilmî derinliğini gösteren en parlak delillerdendir.[1228]

Abdullah İbn Mes'ud'dan nakledilen "إِذَا أَرَدْتُمُ الْعِلْمَ فَانْثُرُوا الْقُرْآنَ فَإِنَّ فِيهِ عِلْمَ الْأَوَّلِينَ وَالْآخِرِينَ : *İlim/bilgi istediğinizde Kur'ân'ı yayın (derinlemesine tetkik edin), önceki ve sonrakilerin ilmi ondadır.*"[1229] şeklindeki mevkûf rivayet, hususi bir ilim ve kavrayışın varlığını teyit eden önemli nakillerdendir. Kezâ İbn Mes'ûd'dan menkul benzer bir ifâde "مَنْ أَرَادَ الْعِلْمَ فَلْيَقْرَأِ الْقُرْآنَ فَإِنَّ فِيهِ عِلْمَ الْأَوَّلِينَ وَالْآخِرِينَ : *Kim ilim isterse Kur'ân okusun; onda evvelkilerin de sonrakilerin de ilmi vardır.*"[1230] lafzıyla mezkûrdur. Bu haber "مَنْ أَرَادَ عِلْمَ الاَوَّلِينَ وَالاَخِرِينَ فَلْيُثَوِّرْ أَلقُرْآنَ : *Kim öncekilerin ve sonrakilerin ilmini isterse Kur'ân'ı tetkik etsin (ayrıntılı bir şekilde araştırsın).*" ve "مَنْ أَرَادَ عِلْمَ الاَوَّلِينَ وَالاَخِرِينَ فليَتَدَبَّرْ أَلقُرْآنَ : *Kim öncekilerin ve sonrakilerin ilmini isterse Kur'ân'ı tedebbür etsin.*" şeklinde de kaydedilmiştir.[1231]

1225 İbnü'l-Esîr, *Câmi'u'l-Usûl,* VIII, 464.
1226 İbn Asâkir, *Tarîhu Dımeşk,* XXXIII, 54.
1227 İbn Sa'd, *Tabakât*, VI, 93.
1228 Abdullah İbn Mes'ûd'dan menkul tefsir mirasının değeri ve etkisi hakkında detaylı bilgi için bkz. Fahri Çakan, *Tarihi ve Kültürel Bağlamı İtibariyle Kûfe Tefsir Ekolü (Hicri İlk İki Asır),* Doktora Tezi, Eskişehir Osmangazi Üniversitesi, 2022; a.m., "Rivayet Sistematiği Açısından Erken Dönem Kûfe Tefsir Bilgilerinin Değeri", *Balıkesir İlahiyat Dergisi,* 15 (2022), s. 347-376; Gördük, *Tabiîn Döneminde Kur'ân Tefsiri-Mesrûk b. el-Ecda' Örneği,* İstanbul: Siyer Yay., 2021.
1229 İbnü'l-Mübârek, *ez-Zühd,* I, 280; İbn Hacer, *el-Metâlibu'l-'Âliye,* XIII, 18.
1230 İbn Ebî Şeybe, *Musannef,* VI, 126.
1231 Detaylı bilgi için bkz. Taberânî, *Mu'cemü'l-Kebîr*, IX, 136; Ebû Tâlib el-Mekkî, *Kûtu'l-Kulûb,* I, 90, 210; Gazzâlî, *İhyâ*, I, 283, 289; Aliyyü'l-Kârî, *Mirkât*, I, 315-316; Süyûtî, *Câmi'u'l-Kebîr,* VIII, 495; a.mlf. *el-İtkan,* IV, 226; Zerkeşî, *el-Burhân,* II, 171.

İbn Mes'ûd'dan menkul hadîsi kaydeden İmam Gazzâlî, bahsi geçtiği üzere öncekilerin ve sonrakilerin ilmini sadece zâhir tefsir bilgileriyle tahsil etmenin mümkün olmadığını belirtir. Nitekim bütün ilimler Allah'ın fiil ve sıfatları içinde mevcut bulunmaktadır. Kur'ân ise Allah'ın zâtını, sıfatlarını ve fiillerini şerhetmektedir. Bu ilimlerin de nihayeti yoktur. Kur'ân'da bunların hepsine genel anlamda işâret edilmiştir ancak tafsilatta derinleşme, Kur'ân fehminde kazanılmış olan derece ve makamlara bağlıdır. Dolayısıyla mücerred zâhir tefsirle bunları tespit etmek mümkün değildir. Oysaki nazariyyât ve ma'kûlâta dâir konulardaki ihtilâflara bile Kur'ân'da remz ve delâletler vardır. O hâlde Kur'ân'da fehm ehlinin idrâkine mahsus remizler ve delâletler bulunmaktadır. Bunlar için zâhirî tercüme ve tefsir nasıl kâfi gelebilir?[1232] Netice itibârıyla Gazzâlî'ye göre basîreti açık olan kimseler için Kur'ân'da evvelkilerin de sonrakilerin de ilmi mevcuttur.[1233]

İbn Mes'ûd'dan Vâkı'a sûresiyle ilgili aktarılan "Kim evvelkilerin ve sonrakilerin, dünya ve âhiretin ilmini bilmek isterse Vâkı'a sûresini okusun."[1234] rivayetindeki ifâde kalıbının yukarıdakilerle aynı olduğu görülmektedir. Bu haber "Kim öncekilerin ve sonrakilerin, cennetliklerin ve cehennemliklerin, dünyanın ve âhiretin bilgisini öğrenmek isterse Vâkı'a sûresini okusun." şeklinde de zikredilmiştir.[1235]

Zehebî (v. 748/1348) bahsi geçen rivayeti aktardıktan sonra "Vâkı'a sûresini okusun." sözünün mânâsını "Tedebbürle, tefekkürle ve Allah'ın huzurunda olduğunu hissederek okusun; kitap yüklü eşekler gibi olmasın." diyerek açıklamaktadır.[1236] Zehebî'nin dikkat çektiği bu husus ziyâdesiyle önemlidir. Nitekim selef-i sâlihînden pek çok kimsenin geceleri ibâdetle geçirdiği bilinmektedir ki onlardan bazısının, gecenin tamamında bir tek ayeti tilâvet ettiği aktarılmıştır. Örneğin sahâbeden Temîm ed-Dârî'nin "أَمْ حَسِبَ الَّذِينَ اجْتَرَحُوا السَّيِّئَاتِ أَنْ نَجْعَلَهُمْ كَالَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ سَوَاءً مَحْيَاهُمْ وَمَمَاتُهُمْ سَاءَ مَا يَحْكُمُونَ"[1237] ayetini sabaha kadar okuyarak secde edip ağladığı menkuldür.[1238] Böylece tekrar edildikçe, tedebbür için okunan ayetin mânâları inkişâf, nurları zuhûr etmekte; nihayet kişi, ayetin ihtiva ettiği ilim ve bereketle dolup taşmaktadır.[1239] O hâlde kıraat esnâsında, okuyucunun Kur'ân'ın mânâlarını ve ahkâmını

1232 Bkz. Gazzâlî, *İhyâ*, I, 289.

1233 Gazzâlî, *İhyâ*, III, 358.

1234 İbn Ebî Şeybe, *Musannef,* VII, 148; Ebû Nu'aym, *Hilyetü'l-Evliya,* II, 95; Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*, V, 27.

1235 Sa'lebî, *el-Keşf,* IX, 199; Kurtubî, *el-Câmi',* XVII, 194; İbn 'Âdil, *el-Lübâb,* XVIII, 450; Süyûtî, *ed-Dürrü'l-Mensûr,* VIII, 40; Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, IX, 344.

1236 Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*, V, 27.

1237 "*Yoksa kötülük işleyenler, ölümlerinde ve hayatlarında kendilerini, iman edip sâlih ameller işleyen kimselerle bir tutacağımızı mı sandılar? Ne kadar kötü hüküm veriyorlar!*"

1238 İbnü'l-Ca'd, *Müsned*, s. 33; Ebû Abdillah Muhammed b İshâk b. el-Abbâs el-Fâkihî, *Ahbâru Mekke fî Kadîmi'd-Dehri ve Hadîsihi,* Beyrut: Dâru Hıdr, 1414/1994, I, 463. Ayrıca bkz. es-Sem'ânî, Ebu'l-Muzaffer Mansûr b. Muhammed et-Temîmî, *Tefsîru'l-Kur'ân,* Riyad: Dâru'l-Vatan, 1418/1997, V, 140; Hâzin, *Lübâbü't-Te'vîl,* IV, 124.

1239 Muhammed Nasruddin Muhammed 'Uveyda, *Faslu'l-Hitâb fi'z-Zühdi ve'r-Rekâiki ve'l-Âdâb,* y.y.: tsz., I, 233; III, 369; V, 170.

tedebbür ve teemmül etmesi gerekir; çünkü bu en büyük gâye ve en önemli hedeftir. Ayrıca bununla göğüsler ferahlar ve kalpler nurlanır. "كِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ مُبَارَكٌ لِيَدَّبَّرُوا آيَاتِهِ وَلِيَتَذَكَّرَ أُولُو الْأَلْبَابِ"[1240] ayetinde de Kur'ân'ın inzâlinden asıl gâyenin; -sevabının çokluğundan dolayı- sadece onu tilâvet etmek değil; bunun ötesinde tedebbür ve tezekkür olduğu açıkça beyân edilmektedir. Kur'ân'ın ilk muhâtapları olan sahâbe de Yüce Allah'ın gönderdiği şeriatı ve Hz. Peygamber'in (s.a.s.) sünnetini tetkik edip kavrar; on ayetin anlamını iyice öğrenip onlarla amel etmeden yeni bir on ayete geçmezlerdi. Bunu, tedebbür olmaksızın tilâvet konusunda acele etmezlerdi diye ifâde etmek de mümkündür. Hz. Peygamber (s.a.s.) bu noktayı teyit etmiş; onları, tedebbür edip kavramaya kâfi gelmeyeceği için üç günden az bir sürede Kur'ân'ı hatmetmekten menetmiş; bununla ilgili "لا يفقه من قرأ القرآن في أقل من ثلاث : *Kur'ân'ın tamamını üç günden az sürede okuyup bitiren onu kavrayamaz*."[1241] buyurmuştur.[1242]

Öte yandan Süyûtî'nin naklinde Ebû Abdillah Muhammed el-Mursî, Kur'ân'ın evvelîn ve âhirînin bilgisini kendisinde topladığını; zira onu hakîki anlamda ancak mütekellimi olan Yüce Allah'ın ilminin ihâta edebileceğini belirtmektedir. Ona göre Allah bu ilimden dilediği kadarını Hz. Peygamber'e (s.a.s.) mahsus kılmıştır. Sahâbenin büyükleri, özellikle dört halîfe ve İbn Mes'ûd, İbn Abbâs gibi zevât ona bu açıdan vâris olmuştur. Bu noktada öncekilerin ve sonrakilerin ilminin Kur'ân'da olduğunu belirten rivayetlere dikkat çeken Mursî, sahâbenin ilmine de tâbiûn âlimlerinin vâris olduğunu fakat daha sonra himmetlerin kısaldığını, gayretlerin zayıfladığını ve ilim ehlinin azaldığını söyler. Böylece sonraki kuşaklar Kur'ân'ın ihtiva ettiği ulûm ve fünûnu sahâbe ve tâbiûn gibi idrâk edip taşıyamamıştır. Her bir tâife Kur'ân'a kıraat, lügat/nahiv, belağat, usûlü'd-dîn, fıkıh gibi yönlerin birinden yaklaşarak o yolda ilerlemiştir. İşâret erbâbı ve hakikat ashâbı olanlar ise kendilerine mahsus nazarla bakmış ve Kur'ân lafızlarından ince ve latîf mânâlar çıkarmışlardır. Böylece fenâ, beka, huzur, havf, heybet, üns, vahşet, kabz, bast gibi ıstılahlar doğmuştur. Kur'ân bunların yanında tıp, cedel, astronomi, mühendislik, cebr ve mukabele (matematik) ilimlerini de ihtiva etmektedir.[1243] Süyûtî, Mursî'den nakille yaptığı bu uzun izahatı, "Allah'ın kitabı her şeyi kapsamaktadır. Herhangi bir ilmî konu yahut mesele yoktur ki Kur'ân'da onun aslına/özüne delâlet edilmiş olmasın." sözüyle tasdik etmektedir.[1244]

Hem Mursî'nin hem Süyûtî'nin başta İbn Mes'ûd olmak üzere sahâbeye isnat edilen sözlerle ilgili açıklamalarından anlaşılan o ki Kur'ân'ın ilmî câmiiyyeti, ayetlerde sarâhaten görünen bilgilerin çok ötesinde sayısız konuya ışık tutacak kadar geniştir. Sarîh elfâz açısından düşünülse bile yine Kur'ân'da yüzlerce ilme ve

1240 Sâd 38/29.
1241 Bkz. Ebû Dâvud, "Tefrî'i Ebvâbi Şehr-i Ramadân", 9; İbn Hibbân, *Sahîh,* III, 35. (Süyûtî'nin tespitine göre bu hadisi Tirmizî, Ebû Dâvud, İbn Mâce ve Beyhakî gibi âlimler tahrîc etmiştir. Bkz. *Câmi'u'l-Ehâdîs,* XII, 107.)
1242 'Uveyda, *Faslu'l-Hitâb,* VII, 84; VIII, 272.
1243 Detaylı bilgi için bkz. Suyutî, *el-İklîl,* s. 13-18.
1244 Detaylı bilgi için bkz. Suyutî, *el-İklîl,* s. 18-20.

ilmî konuya delâlet bulunmaktadır. Hiç değilse küllî kaideler noktasında Kur'ân'ın bütün ilimlere şümûlü bulunduğu muhakkaktır. Daha önce de değinildiği gibi, Kur'ân'da "her şey"in olduğu görüşü, her şeyin her ayrıntısının sarîh lafız olarak varlığı şeklinde değil; her şeyin küllî kâide, çekirdek, icmâl, düstur, alâmet düzeylerindeki varlığı şeklinde anlaşılmalıdır. Bunlar da sarâhat, işâret, remiz, ibhâm, ihtar gibi farklı derecelerden biriyle bulunabilir.[1245] Bütün bunlar, Kur'ân elfâzının bereketiyle kalbe ve rûha açılan ilham ve keşfin nihayetsizliği de nazara alınarak düşünülmelidir.

2.3.1.8. Ebû Hureyre (r.a.)

Ebû Hureyre (v. 57/678), "حَفظْتُ مِنْ رَسُولِ اللهِ وِعَائَينِ أَمَّا أَحَدُهُمَا فَبَثَثْتُهُ وَأَمَّا الآخَرُ فَلَوْ بَثَثْتُهُ قُطِعَ هَذَا البُلْعُومِ : Resûlullah'tan iki kap (ilim) öğrendim/ezberledim. O ikisinden birini yaydım. Şayet ötekini de yayarsam bu boğaz kesilir."[1246] demiştir. Farklı rivayetlerde onun, "Öğrendiğim şeyleri açıklayacak olsam muhakkak beni taşlardınız." ifâdesi de nakledilmiştir.[1247] Kezâ Ebû Nu'aym'ın nakline göre Ebû Hureyre, "Resûlullah'tan (s.a.s.) beş torba dolusu ilim aldım. Onlardan ikisi ortaya çıktı, eğer üçüncüsü de çıkarsa muhakkak beni taşlarsınız." demiştir.[1248] Ayrıca daha önce İbn Abbâs'a isnâden zikredildiğinden bahsedilen haberlerin bir benzerinin Ebû Hureyre hakkında da "Eğer ben size 'الله الَّذِي خلق سبع سماوات وَمن الأَرْض مِثْلهنَّ يتنزل الْأَمر بَينهُنَّ لِتَعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ وَأَنَّ اللَّهَ قَدْ أَحَاطَ بِكُلِّ شَيْءٍ عِلْمًا'[1249] ayetini açıklasam beni tekfîr ederdiniz."[1250] şeklinde nakledildiğini belirtmek gerekir.

İslâm âlimlerine göre Ebû Hureyre'nin Hz. Peygamber'den (s.a.s.) öğrendiği ve gizlediği ilim şeriata dâir değildir. Eğer şeriatla ilgili olsaydı, "إِنَّ الَّذِينَ يَكْتُمُونَ مَا أَنْزَلْنَا مِنَ الْبَيِّنَاتِ وَالْهُدَى مِنْ بَعْدِ مَا بَيَّنَّاهُ لِلنَّاسِ فِي الْكِتَابِ أُولَئِكَ يَلْعَنُهُمُ اللهُ وَيَلْعَنُهُمُ اللَّاعِنُونَ : *İndirdiğimiz apaçık ayetleri ve doğruyu, 'Biz onları insanlar için kitapta iyice açıkladıktan sonra gizleyenlere, Allah da bütün lânet edebilenler de lânet eder.'*"[1251] ayeti gereğince onu gizlemek câiz olmazdı. Hz. Peygamber de (s.a.s.) yapmış olduğu tebliğatın, şahit olanlar tarafından duymayanlara duyurulup öğretilmesini emretmiştir. Dolayısıyla Ebû Hureyre'nin ondan öğrendiği ilim kıyamet alâmetleri, Hz. Osman'ı katledecek olan kimseler, ümmetin helâkine sebep olacak kişiler ve münâfıkların kimler olduğuna dâir bilgiler türündendi. Eğer onların isimlerini

1245 Bkz. Nursî, *Sözler*, s. 252.
1246 Buhârî, "İlim", 42; "Tevhîd", 24; İbn Ebî Sufre el-Mühelleb b. Ahmed el-Esedî, *el-Muhtasaru'n-Nasîh fî Tezhîbi'l-Kitabi'l-Câmii's-Sahîh,* Riyad: Dâru't-Tevhîd, 2009, I, 231; İbn Abdilberr, *Câmi'u Beyâni'l-İlm*, II, 1002; İbn Atıyye, *el-Muharrer,* I, 231; Kurtubî, *el-Câmi',* II, 186.
1247 Bkz. Taberânî, *Mu'cemü'l-Evsat,* II, 105; el-Hâkim, *Müstedrek,* III, 583.
1248 Ebû Nu'aym, *Hilyetü'l-Evliyâ,* I, 381.
1249 Talak 65/12.
1250 Aynü'l-Kudât, *Temhîdât,* s. 7.
1251 Bakara, 2/159.

açıklasa, isimleri açıklanan kimseler onu yalanlar ve öldürmeye kalkışabilirdi. Ebû Hureyre'nin "Bu boğaz kesilir." derken kastettiği işte budur.[1252]

Ebû Hureyre'ye nasip olan bilgilerin herkesçe mâlum olmayan bilgiler olduğu muhakkaktır. Tabiatıyla bunlar şer'î ahkâma dâir değildir ancak herkesin bilmesi gereken şeyler de değildir. İşârî te'vîl ve yorum erbâbı olan sâlih kimselerin de şer'î ahkâmdan herhangi bir unsurun gizlendiğine dâir bir iddiası bulunmamaktadır; zira böyle bir iddia ancak sapkın Bâtınî fırkaların ortaya atacağı türdendir. O hâlde ümmetin sonraki nesillerinde de mânevîyâtı yüksek bazı kimselerin mazhar olduğu ve olacağı birtakım bilgiler bulunabilir. Sûfîler hadîsi tam da bu şekilde yorumlamaktadır. Nitekim onlara göre Ebû Hureyre hadîsinde mezkûr "yayılan ilim" şer'î ahkâm ve ahlâk; "gizlenen ilim" ise irfan ehli olan âlimlere mahsus birtakım sırlardır. Onlara göre bu ilme ancak mânevî mücâhede ve riyâzetin neticesinde ulaşılabilecektir.[1253] Hâsılı, ahkâm-ı dîniye noktasında her şey apaçık beyân edilmiştir. Her türlü hususi ilmî mazhariyet ise Yüce Allah'ın dilediği ölçüde her mümin için imkân dâhilindedir.

2.3.1.9. Huzeyfe b. el-Yemân (r.a.)

Farklı vazifelerle muvazzaf kılınıp, çeşitli iltifatlarla taltif edilen sahâbe içinde "صَاحِبُ سِرِّ رَسُولِ الله" tarifiyle[1254], Hz. Peygamber'in (s.a.s.) sırdaşı olmakla meşhûr Huzeyfe b. el-Yemân'ın (v. 36/656) birtakım özel bilgilere sâhip olduğu bilinmektedir.[1255] Hz. Peygamber'in (s.a.s.) ona münâfıkların isimlerini ve neseplerini bildirdiği[1256]; nifak ve münâfıklar konusunda kıyamete kadar olacak şeyleri haber verdiği nakledilmektedir.[1257] Herkes hayırlı şeylerle ilgili soru sorarken, korunmak için fitne dolu hâdiselerle ilgili birçok soru soran[1258] Huzeyfe'nin, kıyamet alâmeti olan fitneleri bildiği[1259] ve "Andolsun ki Resûlullah bana kıyamete kadar olmuş ve olacak şeyleri söyledi." dediği nakledilir.[1260] Bir defasında çevresindekiler Hz. Peygamber'den

1252 Bkz. İbn Battâl, *Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, I, 194-195; İbnü'l-Cevzî, *Keşfü'l-Müşkil*, III, 534-535; İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, I, 216-217.
1253 Bkz. Gazzâlî, *Kavâidu'l-Akâid,* s. 116; Şa'ranî, *el-Yevâkît,* s. 35; Aynî, *Umde,* II, 184-185; Aliyyü'l-Kârî, *Mirkât*, I, 335; el-Herevî, *Menâzilü's-Sâirîn,* Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, tsz., s. 23.
1254 Tirmizî, *Ebvâbu'l-Menâkıb,* 107; Aliyyü'l-Kârî, *Mirkat,* IX, 4017.
1255 Kaynaklarda bu lakapla anılan birkaç sahâbi daha olduğu görülmektedir. Bkz. Halebî, *es-Sîretü'l-Halebiyye*, II, 437; Makrîzî, *İmtâ'u'l-Esmâ,* IX, 329; İbnü'l-Cevzî, *Sıfâtu's-Safve,* I, 149; a.mlf., *Keşfu'l-Müşkil*, I, 266; İbn Allân el-Mekkî, *Delîlü'l-Fâlihîn li Turuki Riyâdi's-Sâlihîn,* Beyrut: Dâru'l-Marife, 2004, I, 176.
1256 Süyûtî, *Kûtu'l-Muğtezî,* II, 1030.
1257 Bkz. Zebîdî, *Tecrîd-i Sarîh Tercemesi,* çev. Ahmed Naim - Kâmil Miras, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 1985, II, 465-473.
1258 Bkz. İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam fî Tarîhi'l-Ümemi ve'l-Mülûk,* Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1992, V, 105; Abdullah İbn Said eş-Şehârî, *Müntehe's-Suâl alâ Vesâili'l-Vusûl ilâ Şemâili'r-Resûl,* Cidde: Dâru'l-Minhâc, 2005, I, 148.
1259 Zehebî, *Tarîhu'l-İslâm,* III, 494.
1260 Halebî, *es-Sîretü'l-Halebiyye*, II, 437.

(s.a.s.) ne duyduysa kendilerine anlatmasını istemiş; o ise "Eğer bunu yaparsam beni taşlarsınız." diyerek bunu geri çevirmiştir.[1261]

Hz. Peygamber (s.a.s.) vefât ettikten sonra Huzeyfe'den başka hiç kimsenin münâfıkların kimler olduğunu bilmediği aktarılmıştır.[1262] Hz. Ömer, halifeliği sırasında ona, kendi bölgesinde münâfıklardan kimsenin olup olmadığını sormuş ve bir kişinin olduğunu öğrenmişti. Bunun üzerine biri öldüğü zaman Hz. Ömer araştırır eğer Huzeyfe cenaze namazına katılacaksa o zaman namaza giderdi.[1263] Bir keresinde Hz. Ömer'in kendi nefsini itham ederek ona, "Sen Resûlullah'ın münâfıkları bildirdiği sırdaşısın. Bende nifak alâmeti görüyor musun?" diye sorduğu da nakledilmektedir.[1264]

Huzeyfe b. el-Yemân'ın istikbâlde vukû bulacak fitne hâdiseleriyle ilgili de pek çok bilgisinin olduğu anlaşılmaktadır. Daha önce değinildiği üzere Ebû Vâil Şakîk b. Seleme ondan işittiği bir haberi şöyle aktarmıştır: "Ömer'in yanındaydık. 'Fitne hakkında Resûlullah'ın (s.a.s.) söylediği bir şeyi ezberleyeniniz var mı?' diye sordu. Ben, 'O'nun söylediği bir şeyi ezberimde aynen muhafaza ediyorum.' dedim. (Hz. Ömer) 'Sen önce davrandın, hadi söyle bakalım.' deyince; 'Kişinin ailesiyle, malıyla, çoluk çocuğuyla ve komşusuyla fitnesi vardır (bunlarla ilgili imtihana tabi tutulur). Namaz, oruç, sadaka, iyiliği emredip kötülükten alıkoyma gibi hasenat onlara kefâret olur.' dedim. (Hz. Ömer) 'Sana bunu sormadım, deniz dalgası gibi (her şeyi karıştıracak) hâdiseleri sordum!' karşılığını verdi. 'Ey Müminlerin Emîri korkma! Seninle o fitne hâdiseleri arasında kapalı bir kapı var!' dedim. 'O kapı kırılacak mı? Yoksa açılacak mı?' diye sordu. 'Hayır kırılacak!' dedim. (Hz. Ömer), 'O zaman ebediyyen bir daha kapanmaz!' karşılığını verdi. 'Evet' dedim." Ebû Vâil der ki: "Biz (bunu nakleden Huzeyfe'ye) 'Ömer o kapının kim olduğunu biliyor muydu?' diye sorduk. 'Evet, hem de geceden sonra gündüzün geleceğini bildiği kadar kesin bir şekilde! Ancak ben bunu size bir hadîs olarak söyledim; yoksa ortaya kafanızı karıştırıcı sorular çıksın diye değil!' dedi (yani kim olduğunu sormayın!)'. Bunun üzerine biz de kapının kim olduğunu ona sormaktan kaçındık. Daha sonra Mesrûk'u, bunu ona sorması için görevlendirdik. (Mesrûk) Ona sorunca, (Huzeyfe) 'O kapı Ömer'dir.' demişti."[1265]

Yine Huzeyfe'nin, "Vallahi ben kıyamete kadar ortaya çıkacak olan fitneleri en iyi bilen insanım ancak bu durum, Resûlullah'ın (s.a.s.) başkalarına söylemediği

1261 Taberânî, *Mu'cemü'l-Evsat,* II, 35; el-Hâkim, *Müstedrek,* IV, 517; Makrîzî, *İmtâ'u'l-Esmâ',* XIII, 229; Süyûtî, *el-Hasâisu'l-Kübrâ,* Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, tsz., II, 233.

1262 Aynî, *Umde,* XVIII, 264; İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-Ğâbe fî Marifeti's-Sahâbe,* thk. Ali Mahmud Muavvıd-Adil Ahmed Abdülmevcud, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1994, I, 706.

1263 İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-Ğâbe,* I, 706.

1264 Gazzâlî, *İhyâ,* III, 64; İbn Hacer Şihabüddin el-Heytemî, *ez-Zevâcir an İftirâki'l-Kebâir,* Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1987, I, 29.

1265 Bkz. Nu'aym b. Hammâd, *Kitâbü'l-Fiten*, I, 44; Bezzâr, *el-Bahrü'z-Zehhâr,* VII, 284. Ayrıca bkz. Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, XXXVIII, 414; Buhârî, "Zekât", 23; Müslim, "Fiten", 26; İbn Mâce, "Fiten", 9; Tirmizî, "Fiten", 71.

şeyleri bana sır olarak verdiğinden dolayı değildir." dediği nakledilmiştir. Kendisinin de olduğu bir mecliste fitnelerin sorulması üzerine Resûlullah (s.a.s.) açıklamalar yapmış, daha sonra o meclistekilerin hepsi vefât etmiş ve hayatta sadece Huzeyfe kalmıştır.[1266] Bu aktarıma göre düşünüldüğü zaman da onun herkese hitâben söylenen hadîsleri iyi bellediği, unutmadığı ve bunları sıhhatli bir şekilde aktardığı sonucu çıkmaktadır. Buna, herkesin yapamadığı yorumları yapabilme kudretini de eklemek yanlış olmayacaktır. Ayrıca her hâlükârda ona âit özel bilgilerin bulunduğu da anlaşılmaktadır ki münâfıkların kimler olduğunu bilmesi bu türdendir. Nitekim Hz. Peygamber'in (s.a.s.) münâfıkların kimliğini herkesin içinde ifşâ etmediği kesindir.

2.3.1.10. Ebu'd-Derdâ (r.a.)

Ebu'd-Derdâ'dan (v. 32/652) nakledilen bir haberde "لَا يَفْقَهُ كُلَّ الْفِقْهِ حَتَّى يَرَى لِلْقُرْآنِ وُجُوهًا كَثِيرَةً : *Bir kimse Kur'ân'ı pek çok yönüyle görüp (anlayıp) tanımadıkça küllî bir anlayış sâhibi olamaz.*" denilmektedir.[1267]

Mukâtil b. Süleyman'ın (v. 150/767) bu hadîsi merfû olarak naklettiği görülmektedir.[1268] Sonraki birçok farklı eserde de rivayet merfû olarak aktarılmıştır.[1269] İbn Abdilberr'in (v. 463/1071) tespitine göre rivayetin merfû olduğu doğru değildir ve söz Ebu'd-Derdâ'ya âittir.[1270] Örneğin Ma'mer b. Râşid'in (v. 153/770) naklinde rivayet mevkûftur ve metin "لَا تَفْقَهُ كُلَّ الْفِقْهِ حَتَّى تَرَى لِلْقُرْآنِ وُجُوهًا كَثِيرَةً، وَلَنْ تَفْقَهَ كُلَّ الْفِقْهِ حَتَّى تَمْقُتَ النَّاسَ فِي ذَاتِ اللهِ، ثُمَّ تُقْبِلَ عَلَى نَفْسِكَ فَتَكُونَ لَهَا أَشَدَّ مَقْتًا مِنْ مَقْتِكَ النَّاسَ : Kur'ân'ı pek çok yönüyle görüp (anlayıp) tanımadıkça küllî bir anlayış sâhibi olamazsın. (Buğzedilmeyi hak eden) İnsanlara Allah için buğzetmedikçe, sonra da nefsine dönüp ona karşı insanlara duyduğundan daha şiddetli buğzetmedikçe asla küllî bir anlayış sâhibi olamazsın."[1271] şeklindedir. Kezâ İbnü'l-Mübârek'in (v. 181/797) naklinde "لَا يَفْقَهُ الرَّجُلُ كُلَّ الْفِقْهِ حَتَّى يَرَى النَّاسَ فِي جَنْبِ اللهِ أَمْثَالَ الْأَبَاعِرِ، ثُمَّ يَرْجِعَ إِلَى نَفْسِهِ فَتَكُونَ هِيَ أَحْقَرَ حَاقِرٍ"[1272]; İbn Sa'd'ın (v. 230/845) naklinde metin kısaca "إِنَّكَ لَنْ تَفْقَهَ كُلَّ الْفِقْهِ حَتَّى تَرَى لِلْقُرْآنِ وُجُوهًا" lafızlarıyla[1273]; Ebû Dâvud'un (v. 275/889) naklinde ise "إِنَّكَ لَنْ تَفْقَهَ كُلَّ الْفِقْهِ حَتَّى تَرَى لِلْقُرْآنِ وُجُوهًا كَثِيرَةً، وَحَتَّى تَمْقُتَ النَّاسَ فِي حُبِّ اللهِ، ثُمَّ تَكُونَ إِلَى نَفْسِكَ فَتَكُونَ لَهَا أَشَدَّ مَقْتًا مِنْكَ لِلنَّاسِ" lafızlarıyla kaydedilmiştir.[1274]

1266 Ahmed b. Hanbel, *Müsned,* XXXVIII, 327; Müslim, "Fiten", 22; el-Hâkim, *Müstedrek,* IV, 517.
1267 İbn Ebî Şeybe, *Musannef,* VI, 142.
1268 Bkz. Mukâtil, *Tefsîr,* V, 69 (dipnot).
1269 Bkz. İbn Atıyye, *el-Muharrer*, I, 40; Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-Muhît*, I, 25; Se'âlibî, *el-Cevâhir,* I, 138.
1270 İbn Abdilberr, *Câmi'u Beyâni'l-İlm,* II, 812.
1271 Ma'mer b. Râşid, *el-Câmi',* XI, 255.
1272 İbnü'l-Mübârek, *ez-Zühd,* I, 99.
1273 İbn Sa'd, *Tabakât,* II, 273.
1274 Ebû Dâvud, *ez-Zühd,* Hülvan: Dâru'l-Mişkât, 1993, s. 212.

Bazı âlimler bu hadîsi lafzın muhtemel mânâlarının nazara alınması gerektiği şeklinde açıklamış olsa da bunun Kur'ânî ilmin genişliğine ve ayetlerin anlam derinliğine atfen ele alındığı görülmektedir.[1275] Bunun yanı sıra sadece zâhir tefsirle yetinilmemesi ve tefsirde bâtınî işâretlerin kullanılması gerektiği yönünde de yorumlanmıştır.[1276] Nitekim nakledilen zâhirî tefsir bilgileri insan anlayışının varacağı son nokta değildir; fakat muhâtabın fehmi ve istinbat kabiliyeti onlardan sonra genişler. O hâlde bu konuda gevşeklik göstermek câiz değildir, tam aksine ilk başta bu bilgiler lazımdır. Dolayısıyla zâhir muhkem kılınmadan önce bâtına geçmek mümkün değildir. Zâhir tefsiri sapasağlam kılmadan Kur'ân'ın esrârını anladığını iddia eden kimse, kapıdan geçmeden evin ortasına vardığını iddia eden kimse gibidir.[1277]

2.3.2. Sahâbenin İşârî Tefsir Kapsamında Sayılabilecek Bazı İzahları

Tefsir konusunda meşhûr olan sahâbîlerin sayısı çok fazla değildir. Meşhûr olanlar da genellikle Hz. Peygamber'den (s.a.s.) duymuş oldukları bilgileri, şahit oldukları nüzûl sebeplerini, bunun yanı sıra kimi zaman da kendi görüş ve içtihatlarını beyân etmişlerdir. Başta dört halîfe, İbn Mes'ûd, İbn Abbâs, Übey b. Ka'b, Zeyd b. Sâbit, Ebû Mûsa el-Eş'arî, Abdullah İbnü'z-Zübeyr; daha sonra Enes b. Mâlik, Ebû Hureyre, Abdullah İbn Ömer, Câbir b. Abdullah, Abdullah İbn Amr b. el-Âs ve Hz. Âişe gibi isimler tefsir ilminde yetkin sahâbîler arasında zikredilebilir. Kur'ân'ın esrârına vâkıf, ahkâm ve mânâlarına hâkim olan Hz. Ebû Bekir, Hz. Ömer ve Hz. Osman'dan gelen tefsir rivayetleri oldukça azdır. Bunun sebebi büyük ölçüde devlet riyâseti, hilâfet ve fütûhât gibi siyâsî meşguliyetlerdir.[1278] Ayrıca Hz. Ebû Bekir çok erken vefât etmiştir. Bunların dışında pek çok sahâbîden Kur'ân tefsirine temas eden bilgi ve rivayetler aktarılmıştır ancak onlar gerek bu alandaki yetkinlikleri gerekse kendilerinden yapılan nakiller bakımından "tefsirde meşhûr" sayılanlar arasında görülmemiştir.

Sahâbe-i kirâmın bazılarının Kur'ân anlayışı konusunda zâhir nassın ötesine geçtikleri, işârî tefsir kapsamında sayılabilecek bazı açıklama ve yorumlar yaptıkları görülmektedir. Bunların kimilerinin kökeninde Hz. Peygamber'in (s.a.s.) yapmış olduğu izahların olduğu da anlaşılmaktadır; zira sahâbeden aktarılan bazı açıklamaların bazı eserlerde merfû' rivayet olarak kaydedilmiş olduğuna rastlanmaktadır. Onlardan nakledilmiş olan haberler incelendiğinde başta Hz. Ali ve Abdullah İbn Abbâs olmak üzere önde gelen sahâbenin Kur'ân ilimlerindeki ince sırlar hususunda herkesten farklı ve derin bir nüfûza sâhip olduğu görülmektedir. Bazı sahâbîlerin işâret ettikleri özel bazı ilim ve bilgilerin varlığı da bunu teyit eder niteliktedir.

1275 Zerkeşî, *el-Burhân,* II, 208; Süyûtî, *el-İtkan,* II, 144; IV, 226.
1276 Süyûtî, *Mu'terekü'l-Akrân*, I, 388.
1277 Bkz. Süyûtî, *el-İtkan,* IV, 226.
1278 Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-Müfessirûn,* I, 49.

Aşağıda söz konusu yorumlardan bazı örnekler sunulacaktır. Bunlar gibi pek çok nakil ve rivayet, ayetlerin işârî anlam katmanlarının mevcudiyetine, en azından istifâde edilecek anlamın lafzın zâhiriyle mukayyet olmadığına dâir sahâbe-i kirâmın şehadeti niteliğindedir. Aynı minvalde tâbiûn âlimlerinden menkul çok daha fazla rivayetin olduğu görülmektedir ancak çalışmamız çerçevesinde ve bu başlık altında sadece sahâbeden aktarılanlara yer verilecektir.

2.3.2.1. Bakara 2/69. Ayet

Yüce Allah'ın Hz. Mûsa'nın (a.s.) kavmine, kesilmesini emrettiği sığırı konu alan bölüm içinde yer alan bu ayette "قَالُواْ ٱدعُ لَنَا رَبَّكَ يُبَيِّن لَّنَا مَا لَونُهَاۚ قَالَ إِنَّهُۥ يَقُولُ إِنَّهَا بَقَرَة صَفرَآءُ فَاقِع لَّونُهَا تَسُرُّ ٱلنَّظِرِينَ"[1279] buyrulmaktadır. Sığır tarif edilirken, ona nazar edenlerin/bakanların içinin açılacağı, sürûr bulacakları, yani mutlu olacakları sapsarı bir renge sâhip olmasının gerektiği belirtilmiştir. Aslında bu ayette lafzî olarak her hâl ve şartta herkes sarı renkten hoşlanır, mutluluk ve ferahlık duyar denilmemektedir fakat böyle bir anlam çıkaranlar olmuştur. Bu şekilde bir istidlâlin işârî tefsir cümlesinden sayılmasının mümkün olduğu görülmektedir.

İbn Ebî Hâtim'in rivayetinde İbn Cüreyc'in 'Atâ kanalıyla İbn Abbâs'tan aktarımı "مَنْ لَبِسَ نَعْلا صَفْرَاءَ لم يزل في سرور مادام لابِسَهَا، وَذَلِكَ قَوْلُ اللَّهِ: صَفْرَاءُ فَاقِعٌ لَوْنُهَا تَسُرُّ النَّاظِرِينَ: Kim sarı renk ayakkabı/çarık giyerse, onu giydiği sürece sevinci dâim olur. Bunun sebebi Yüce Allah'ın '*o, sapsarı; rengi bakanların içini açan…*' kavlidir." şeklindedir.[1280] Ebû Bekir İbnü'l-'Arabî'nin naklindeyse İbn Abbâs'ın "من طلب حاجةً على نعلٍ أصفر قضيت , لأن حاجة بني إسرائيل قضيت بجلدٍ أصفر : Kim sarı ayakkabı/çarık üzere (onu giymişken) bir hâcetini talep ederse isteği yerine gelir. Zira İsrâiloğullarının haceti de sarı cilt/deri (sarı derili sığır) ile yerine gelmiştir." denilmektedir. Müellife göre bu yorum onun Kur'ân ilmindeki derinliğinin azametini göstermektedir.[1281]

Benzeri lafızlarla aynı rivayetin daha sonraki müelliflerin eserlerinde Hz. Peygamber'e (s.a.s.) ve Hz. Ali'ye isnâden yapıldığı da görülmektedir.

İbn Cüreyc→ 'Atâ→ İbn Abbâs kanalıyla aktarılan merfû rivayete göre Hz. Peygamber (s.a.s.) şöyle buyurmaktadır: "Kim sarı ayakkabı/çarık giyerse, (giydiği müddetçe) sürûr içinde olur çünkü Yüce Allah kitabında 'صَفْرَاءُ فَاقِعٌ لَوْنُهَا تَسُرُّ النَّاظِرِينَ' buyurmaktadır."[1282]

1279 "*Onlar, 'Bizim için Rabbine duâ et de, rengi neymiş? açıklasın' dediler. Mûsâ şöyle dedi: 'Rabbim diyor ki, o, sapsarı; rengi, bakanların içini açan bir sığırdır.' dedi.*"

1280 İbn Ebî Hâtim, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'Azîm*, I, 138. Ayrıca bkz. Taberânî, *Mu'cemü'l-Kebîr,* X, 263.

1281 Ebû Bekir İbnü'l-'Arabî, *el-Kabesu fî Şerhi Muvattâ,* thk. Muhammed Abdullah Veled-u Kerîm, Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, s. 1103.

1282 Ebû Osman Saîd b. Muhammed el-Bahîrî, *es-Sâbi' min Fevâidi Ebî Osman el-Bahîrî,* y.y.: Mevki'u'ş-Şebeketi'l-İslâmiyye, 2004, s. 6.

Sa'lebî "تَسُرُّ النَّاظِرِينَ" ifâdesini açıklarken bunun, güzelliğinden ve renginin berraklığından dolayı ona bakanların beğeneceği bir sığır olduğunu belirtmektedir. Zira göz, güzel bir şeye nazar edince ferahlanıp mesrûr olur ve kişiye o şeyi sevdirir. Hz. Ali de "Kim sarı ayakkabı/çarık giyerse gam ve kederi azalır çünkü Yüce Allah 'صَفْرَاءُ فَاقِعٌ لَوْنُهَا تَسُرُّ النَّاظِرِينَ' buyurmuştur." demektedir.[1283] İbnü'z-Zübeyr ve Muhammed b. Kesîr'in ise üzüntü verdiği için siyah ayakkabı/çarık giymekten nehyettiği kaydedilmiştir.[1284]

Yukarıda zikredilen rivayetin rüya tâbirlerine de yansımış olması enteresandır. Memlük devlet adamı ve tarihçi Halil b. Şâhîn ez-Zâhirî'ye (v. 873/1468) âit eserde bazı rüya tâbircilerinin, rüyada sarı renkli ayakkabı/çarık ile yürümenin bereket ve sevinç ile te'vîl edileceğini söyledikleri aktarılır. Bunun sebebi ise "مَنْ اِنْتَعَلَ فِي نَعْلٍ أَصْفَرَ لَمْ يَزَلْ فِي بَرَكَةٍ وَسُرُورٍ : *Kim sarı ayakkabı/çarık giyerse bereket ve sevinci dâim olur.*" şeklindeki sahîh hadîstir. Ayette "صَفْرَاءُ فَاقِعٌ لَوْنُهَا تَسُرُّ النَّاظِرِينَ" buyrulması da hem hadîsin hem de bu te'vîlin delilidir.[1285]

2.3.2.2. Bakara 2/266. Ayet

Bir gün Hz. Ömer, sahâbeye "أَيَوَدُّ أَحَدُكُمْ أَنْ تَكُونَ لَهُ جَنَّةٌ مِنْ نَخِيلٍ وَأَعْنَابٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ لَهُ فِيهَا مِنْ كُلِّ الثَّمَرَاتِ وَأَصَابَهُ الْكِبَرُ وَلَهُ ذُرِّيَّةٌ ضُعَفَاءُ فَأَصَابَهَا إِعْصَارٌ فِيهِ نَارٌ فَاحْتَرَقَتْ كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللهُ لَكُمُ الْآيَاتِ لَعَلَّكُمْ تَتَفَكَّرُونَ"[1286] ayetinin kimin hakkında nâzil olduğunu sormuş; onların "*Allah daha iyi bilir*" demeleri üzerine de kızarak "*Ya biliyoruz ya bilmiyoruz deyin!*" diye çıkışmıştı. Sonra İbn Abbâs o hususta bilgi sâhibi olduğunu belirtmiş ve "*Bu ayet bir amele misâl verilmiştir.*" diyerek: "*Allah'a ibâdet eden, sonra şeytanın musallat olmasıyla isyan edip amellerini batıran zengin bir adamın ameline misâldir.*"[1287] açıklamasını yapmıştır.[1288] Süleyman Ateş burada İbn Abbâs'ın ayetin zâhir mânâsından derûnî ve asıl maksat olan bir mânâya intikal ettiğini belirtmektedir.[1289] Görüldüğü üzere İbn Abbâs, bu ayeti temsilî bir tarzda yorumlamaktadır. İşârî tefsirin çok önemli bir kısmı, bu kâbil analojilerden oluşmaktadır. Dolayısıyla temsilî/sembolik yorumların sahâbe döneminde başladığı anlaşılmaktadır.[1290]

1283 Sa'lebî, *el-Keşf*, III, 384.
1284 Muhammed el-Emîn b. Abdullah İbn Yusuf el-Üremî, *Tefsîru Hadâiki'r-Ravhi ve'r-Rayhân,* Dâru Beyrut: Tavki'n-Necât, 2001, I, 487.
1285 Halil b. Şâhîn ez-Zâhirî*, el-İşârât fî İlmi'l-İbârât,* Beyrut: Dâru'l-Fikr, tsz., s. 767.
1286 Bakara, 2/266: "*Hangi biriniz, kendisi ihtiyarlamış ve çocukları da güçsüzken, altlarından ırmaklar akan, hurma, üzüm ve her çeşit meyveleri bulunan bahçesinin, ateşli bir kasırganın kopmasıyla yanmasını ister? Düşünesiniz diye Allah size ayetlerini böylece açıklar."*
1287 Bazı rivayetlere göre bu açıklama Hz. Ömer'e âittir. Bkz. el-Hâkim, *Müstedrek,* III, 625.
1288 Buhârî, "Tefsîru'l-Kur'ân"*,* 49; İbn Kesîr, *Müsnedü Emîri'l-Mü'minîn Ebî Hafs Ömer b. el-Hattâb ve Akvâluhu alâ'l-İlm (Müsnedü'l-Fâruk),* thk. Abdülmu'tî Kal'acî, Mansûra/Mısır: Dâru'l-Vefâ, 1991*,* II, 570; Süyûtî, *el-İtkan,* IV, 236.
1289 Ateş, *Sülemî ve Tasavvufî Tefsîri*, s. 23.
1290 Bkz. Ay, "İşarî Tefsiri Yeniden Düşünmek", *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 24 (2011), s. 109-110.

2.3.2.3. Mâide 5/3. Ayet

“الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا : ...*İşte bugün sizin için dininizi kemâle yetirdim, üzerinizdeki nimetimi tamamladım ve sizin için din olarak İslâm'dan razı oldum*...”[1291] ayeti nâzil olunca herkesin sevindiği, Hz. Ömer'in ise Hz. Peygamber'in (s.a.s.) vefâtını sezerek ağladığı ve “Bir şey kemâle ulaştıktan sonra eksilmeye başlar.” dediği rivayet edilmiştir.[1292] Gerçekten de bu ayetin nüzûlünden doө kuz, seksen veya seksen bir gece sonra Hz. Peygamber (s.a.s.) vefât etmiştir.[1293] Hz. Ömer'in fehmetmiş olduğu bu mânânın, ayetin işârî boyutu ile ilgili olduğu söylenebilir. Nitekim ayet zâhiren Hz. Peygamber'in (s.a.s.) vefâtını bildirmemektedir. Hz. Ömer ise “kemâle erme” işâretinden, zevâl ve noksanlığın başlayacağını anlamış ve bu eksilmeyi Hz. Peygamber'in (s.a.s.) vefâtı olarak fehmetmiştir.

2.3.2.4. En‘âm 6/95; Yûnus 10/31; Rûm 30/19. Ayetler

En‘âm sûresinde geçen “يُخْرِجُ الْحَيَّ مِنَ الْمَيِّتِ وَمُخْرِجُ الْمَيِّتِ مِنَ الْحَيِّ”[1294] ile Yûnus ve Rûm sûrelerinde geçen “يُخْرِجُ الْحَيَّ مِنَ الْمَيِّتِ وَيُخْرِجُ الْمَيِّتَ مِنَ الْحَيِّ”[1295] ayetlerini tâbiûnun büyüklerinden Hasan el-Basrî'nin “Kâfirden mümini, müminden kâfiri çıkarır.” şeklinde tefsir ettiği birçok kaynakta nakledilmektedir.[1296] Yani ayette geçen “الْحَيَّ” mümine “الْمَيِّت” ise kâfire işâret etmektedir. Bu tefsirin farklı kaynaklarda Hz. Ömer,[1297] Abdullah İbn Abbâs,[1298] Abdullah İbn Mes‘ûd ve Selman el-Fârisî[1299] gibi sahâbîlere isnat edildiği de görülmektedir. Bu durum esasen yapılan açıklamanın Hz. Peygamber'den (s.a.s.) ahzedilmiş olabileceğini de göstermektedir. Sonuçta diri ve ölü kavramları açık ve net olduğu hâlde; dirinin mümin, ölünün kâfir olarak yorumlanmasının ayetin zâhiriyle değil işâret boyutuyla bağlantılı olduğu söylenebilir.

Bu yorum tarzını destekler tarzda tâbiûn âlimlerinden nakledilmiş te'vîllerin bulunması da genel anlamda sahâbenin işârî eksende birtakım izahlar yaptığının teyidi mâhiyetindedir. Nitekim onlar üstadları olan ashâbın öğretilerini esas alan nesildir. Dahhâk ve Hasan el-Basrî'nin “إِنَّا نَحْنُ نُحْيِ الْمَوْتى ...”[1300] ayetinin bir te'vîlini

1291 Mâide 5/3.
1292 Taberî, *Câmi‘u'l-Beyân,* IX, 519; Sa‘lebî, *el-Keşf,* IV, 16.
1293 Bkz. Mukâtil, *Tefsîr,* IV, 905; Taberî, *Câmi‘u'l-Beyân,* IX, 519; Mâverdî, *en-Nüket,* VI, 362.
1294 En‘âm 6/95.
1295 Yûnus 10/31; Rûm 30/19.
1296 İbn Vehb, *Tefsîru'l-Kur'ân,* II, 120; Abdürrezzak es-San'ânî, *Tefsîru Abdirrezzak*, thk. Mahmud Muhammed Abduh, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1998; I, 385; İbnü'l-Ca‘d, *Müsned,* s. 469; İbnü'l-Münzir, *Kitâbü Tefsîri'l-Kur'ân,* thk. Sa'd b. Muhammed es-Sa'd, Medîne: Dâru'l-Meâsir, 2002, I, 163; Semerkandî, *Bahru'l-'Ulûm,* I, 205; Sa‘lebî, *el-Keşf*, III, 46; Mâverdî, *en-Nüket,* I, 385; Beğavî, *Me‘âlimu't-Tenzîl*, I, 426; İbn Atıyye, *el-Muharrer,* II, 325.
1297 Bkz. İbn Ebî Hâtim, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'Azîm,* IV, 1351-1352; Mâverdî, *en-Nüket,* IV, 304.
1298 Bkz. Râzî, *Mefâtîh,* XIII, 73; Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, III, 70; Âlûsî, *Rûhu'l-Me‘ânî,* IV, 215;
1299 Bkz. Taberî, *Câmi‘u'l-Beyân,* VI, 307; Süyûtî, *Câmi‘u'l-Ehâdîs*, VIII, 50; Âlûsî, *Rûhu'l-Me‘ânî,* XI, 31.
1300 Yâsin 36/12.

"Onları cehâletin ardından imanla ihyâ ederiz." şeklinde yaptığı aktarılmıştır.[1301] Oysaki ayetin sarîh anlamı ölümden sonra dirilişe ve herkesin kaydedilmiş olan amellerinden hesaba çekileceğine vurgu yapmaktadır.

2.3.2.5. Nur 24/35 ve 40. Ayetler

Daha önce yer verilen "Mecâzî İfâde ve Benzetmeler" başlığı altında Nur sûresi 24/35. ayete yer verilmişti. Abdullah İbn Mes'ûd'dan bu ayetle ilgili yapılan aktarım işârî yorum örneği sayılabilecek niteliktedir. Ona göre kandilin içine konulduğu menfez/kandillik müminin göğsüdür. Kandil müminin kalbindeki nurdur. Bu nurun içinde bulunduğu zücâce ise müminin sırrıdır.[1302]

Kimileri verilen misâlin Hz. Peygamber (s.a.s.) için olduğu kanaatindedir. İbn Abbâs'ın beyânıyla Kâ'bu'l-Ahbâr'a göre kandillik Hz. Peygamber'in (s.a.s.) göğsüdür, zücâce kalbidir, kandil ise onun içindeki nübüvvettir. Tıpkı ateş dokunmasa da parlayıp yanacak olan yağın misâli gibi; onun nübüvveti, kendisi peygamber olduğunu söylememiş olsa dahi insanların gözü önünde apaçık bir hakikat teşkil etmiştir.[1303]

Büyük sahâbîlerden ve Kur'ân üstadlarından olan Übey b. Ka'b (v. 35/656) bu ayeti[1304]: "*Müminin göğsü kandil gibidir, onun içinde iman ve Kur'ân ışığı vardır. O ışığı içinde barındıran billur ise müminin kalbidir. Kur'ân ve iman içinde ışık saçtığı için o kalp inci misâli parlak bir yıldız gibidir. Işık saçan bu kaynağı tutuşturan ise Allah için ihlâslı olmak ve O'na ibâdet etmektir.*"[1305] Sözleriyle açıklamıştır. Aynı sûrenin 40. ayeti[1306] ise yine Übey b. Ka'b tarafından "*Kâfirin misâlidir. Onun sözü karanlık, ameli karanlık, girdiği yer karanlık ve çıktığı yer karanlıktır. Kıyamet günü de varacağı nokta karanlık ve ateştir.*" şeklinde izah edilmiştir.[1307]

Bu yorumları ayetin sarîh lafızlarından çıkarmak mümkün olmadığına göre tefsirin işârî boyutundan ve işâretlerden hareketle yapılan yorumların meşrûiyetinden söz etmenin bir zarûret hâlini aldığı görülmektedir. Ehline mâlum olduğu üzere tefsir literatüründeki çoğu işârî yorumda buna benzer tatbîk ve teşbihler yapılmıştır.

1301 Bkz. Mâverdî, *en-Nüket,* V, 9; Kurtubî, *el-Câmi',* XV, 12; Şevkânî, *Fethu'l-Kadîr,* IV, 415.

1302 Sülemî, *Hakâik*, II, 45.

1303 Mazharî, *Tefsîr,* VI, 525-526.

1304 Nur 24/35: "*Allah göklerin ve yerin Nur'udur. O'nun nuru, içinde ışık bulunan bir kandil yuvasına benzer. O ışık billur içindedir. Billur ise inci misâl parlayan bir yıldız gibidir ki; doğuya da, batıya da nisbet edilemeyen mübarek bir ağaçtan, yani zeytinden (çıkan yağdan) tutuşturulur. (Bu öyle bir ağaç ki) yağı, nerdeyse, kendisine ateş değmese bile ışık verir!*"

1305 Bkz. Taberî, *Câmi'u'l-Beyân,* XIX, 181.

1306 Nur, 24/40: "*Ya da (küfredenlerin yaptıkları) derin bir denizdeki karanlıklar gibidir ki, onu bir dalga bürümüştür; üstünde bir dalga, onun üstünde de bir bulut bulunmaktadır. Kısacası üst üste yığılmış karanlıklar. Elini çıkardığı zaman, onu görme ihtimali bile yoktur. Allah, her kime bir aydınlık vermediyse, artık onun için hiçbir aydınlık yoktur.*"

1307 Bkz. Taberî, *Câmi'u'l-Beyân,* XIX, 198.

2.3.2.6. Duhân 44/29. Ayet

Hz. Ali, Firavun ve kavminin helâki sonrasını ifâde eden "فَمَا بَكَتْ عَلَيْهِمُ السَّمَاء وَالْأَرْض : *Onlar için ne semâ ne de arz ağladı!*"[1308] ayetiyle ilgili "Bir mümin öldüğü zaman arzda namaz kıldığı yerler ve semâda amelinin yükseltildiği kapı onun için ağlar." demiştir.[1309] Kezâ İbn Abbâs'a "*Semâ ve arz birisi için ağlar mı?*" diye sorulmuş, o ise şöyle cevap vermiştir: "Evet! Yaratılmış her mahlûkun gökyüzünde bir kapısı vardır. Rızkı bu kapıdan yeryüzüne iner, ameli de yine bu kapıdan Allah katına yükselir. Mümin vefât ettiği zaman semâ bir kapısını kaybetmiş olur ve bunun üzüntüsünden ağlar. Arz da onun yiyeceği şeyleri ve yaptığı güzel amelleri kaybettiği için ağlar; çünkü o, öldükten sonra yeryüzünde Allah'ı zikredemeyecektir. Firavun Ailesi'nin ise arzda bıraktığı güzel bir iz, hayırlı bir amel yoktur."[1310]

Enes b. Mâlik'in bu ifâdelere benzer bir ifâdeyi Hz. Peygamber'den (s.a.s.) naklettiği de daha önce kaydedilmişti. Bu durum, sahâbenin yapmış olduğu bu açıklamanın ve buna benzer diğer pek çok izahın sünnete dayandığını da gösterir niteliktedir.

2.3.2.7. Kadr Sûresi (Kadir Gecesi'nin Tespiti)

Hz. Ömer muhâcirlerden bir grup sahâbî ile otururken Kadr sûresinde geçen "لَيْلَة الْقَدْر" lafzıyla hangi gecenin kastedildiğinden söz edildiği; tatmin edici bir sonuca ulaşılamaması üzerine onun Abdullah İbn Abbâs'a fikrini sorduğu, İbn Abbâs'ın ise işârî bir yorum niteliğinde olan şu ilginç cevabı verdiği nakledilmektedir:

> *Muhakkak Allah tektir ve teki sever. Bu sebeple dünyayı yedi gün üzere devreder kılmıştır. Rızıklarımızı yedi şeyden halketmiş, insanı yedi şeyden yaratmıştır. Üzerimizde yedi kat gök, altımızda arzın yedi katmanını var etmiştir. Bize ikişer ikişer okunan yediyi vermiştir* (سَبْعُ الْمَثَانِي). *Kitabında yedi yakın akraba ile nikâhı haram kılmış, mirâsı yediye ayırmıştır. Secde ettiğimizde yedi âza üzere secde ederiz. Resûlullah Kâ'be'yi yedi defa tavaf etmiş, Safâ ile Merve arasında yedi defa gidip gelmiş, cemrelere yedişer taş atmıştır. Dolayısıyla ben Kadîr gecesini ramazan ayının son yedi gecesinde görüyorum.*

Hz. Ömer bu cevaba taaccüb ederek: *"Bu gençten başka kimse, Kadir gecesinin vakti konusunda bana muvafakat etmedi"* demiştir.[1311]

Râzî'nin naklinde Hz. Ömer'in Abdullah İbn Abbâs'a "غُصْ يَا غَوَّاصُ : *Ey dalgıç (Ey Kur'ân denizinin dalgıcı) hadi dal bakalım!*" diyerek fikrini sorduğu; onun da yukarıdaki gibi cevap verdikten sonra "Bütün bunlar o gecenin 27. gece olduğuna delildir." dediği belirtilmektedir. Kezâ İbn Abbâs'a atfedilen bir rivayette, Kadr

---

1308 Duhân 44/29.
1309 İbnü'l-Mübârek, *ez-Zühd,* I, 114; Ebû Dâvud, *ez-Zühd,* s. 117.
1310 Ebû Dâvud, *ez-Zühd*, s. 290; Beğavî, *Şerhu's-Sünne,* VI, 271; Beyhakî, *Şuabu'l-İman,* IV, 559.
1311 Bkz. Ebû Nu'aym, *Hilyetü'l-Evliyâ,* I, 317; Süyûtî, *el-İtkan,* IV, 236.

sûresinin toplamda 30 kelimeden oluştuğu, Kadir gecesini ifâde eden "هِيَ" lafzının 27. kelime olduğu, dolayısıyla bu gecenin ramazanın 27. gecesi olduğu söylenmiştir. Ayrıca yine İbn Abbâs'tan "لَيلَة الْقَدْرِ" lafzının 9 harften müteşekkil olduğu ve bu lafzın sûrede üç kere geçtiği; 9'un 3 ile çarpımının da aynı şekilde 27. geceye işâret ettiği nakledilmiştir.[1312]

İbn Abbâs'tan menkul bu hesaplamanın Ebû Bekir el-Verrâk'a (v. 280/893) isnâden aktarıldığı da görülmektedir[1313] ki onun da bu bilgiyi seleflerinden almış olması kuvvetle muhtemeldir.

2.3.2.8. Nasr Sûresi

Abdullah İbn Abbâs'ın "إِذَا جَاءَ نَصْرُاللهِ وَالفَتْحُ"[1314] ayetini; Hz. Peygamber'in (s.a.s.) vefâtının yaklaştığını haber veriyor diyerek yorumladığı nakledilmiştir.[1315]

Ondan rivayet edilen bir haber şöyledir: "Ömer beni sohbet meclisinde, Bedir Savaşı'na katılmış yaşlı sahâbîlerin yanına oturturdu. Bazıları: *'Niçin bunu yanımıza alırsın, bizim bunun kadar oğlumuz var.'* diye itiraz ederlerdi; Ömer de, *'O sizin bildiğiniz kimselerdendir!'* derdi. Bir gün Ömer onlara, 'إِذَا جَاءَ نَصْرُاللهِ وَالفَتْحُ' hakkındaki görüşlerini sordu. Kimi bu sûrenin, kendilerine yardım ettiği ve fetih verdiği zaman Allah'a hamd ve istiğfâr etmekle emrolunduklarını ifâde ettiğini ileri sürdü, kimi de sustu. Ömer bana: *'Sen de mi böyle düşünüyorsun ey İbn Abbâs?'* dedi. Dedim ki: *'Hayır, buradaki yardım ve fetih Resûlullah'ın eceline işâret etmektedir. Yani Allah'ın yardımı ve fethi geldiği zaman, bu senin ömrünün bittiğine işârettir anlamındadır.'* Ömer: *'Ben de bunu ancak senin bildiğin gibi biliyorum'* dedi."[1316]

Tüsterî'nin İbn Abbâs'tan nakli ise şöyledir: "Bu sûre nâzil olduğu zaman sahâbe sevinmiş Ebû Bekir ise şiddetli bir şekilde ağlamıştı. Resûlullah (s.a.s.) ona '*Seni ağlatan nedir?*' buyurdu. O da '*Bu senin ölüm haberini veriyor Yâ Resûlallah.*' dedi. Bunun üzerine Resûlullah (s.a.s.) '*Doğru söyledin!*' buyurdu."[1317] Diğer bir nakildeyse sûreyi duyan Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer sevinmiş İbn Abbâs ise ağlamıştır. Hz. Peygamber (s.a.s.) eliyle onun başını okşayarak niçin ağladığını sormuş; İbn Abbâs "*Bu senin ölüm haberini veriyor*." demiştir. "Doğru söyledin" buyurarak ona "اللَّهُمَّ فَقِّهْهُ فِي الدِّينِ وَعَلِّمْهُ التَّأْوِيلَ" duâsını yapan Hz. Peygamber'in (s.a.s.) bu hâdiseden sonra seksen gün daha yaşadığı belirtilmektedir.[1318]

1312 Râzî, *Mefâtîh,* XXXII, 230.
1313 İbn 'Âdil, *el-Lübâb*, XX, 431.
1314 Nasr, 110/1: "*Allah'ın yardımı ve fetih geldiği zaman*"
1315 Fîrûzabâdî, *Tenvîrü'l-Mikbâs*, s. 397; Tüsterî, *Tefsîr*, s. 208; eş-Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, III, 210-211.
1316 Buhârî, "Menâkıb", 25; "Meğazî", 53, 85; Tirmizî, "Tefsîru'l-Kur'ân", 90; Nesâî, *Sünenü'l-Kübrâ,* Kitâbü't-Tefsîr, Sûretü'n-Nasr, X, 348; Taberî, *Câmi'u'l-Beyân,* XXIV, 669.
1317 Tüsterî, *Tefsir,* s. 208.
1318 Aynî, *Umde,* XX, 5.

İbn Hacer'in, İbn Abbâs'ın Nasr sûresi ile ilgili tefsirinin nakledildiği hadîslere dayanarak işârî tefsirin câiz olduğunu, bunu ilimde derinleşen kimselerin yapabileceğini söylemiş olması ve Hz. Ali'nin, "*Allah'ın bir kimseye verdiği Kur'ân'ı anlama kabiliyeti.*" şeklindeki sözüne dikkat çekmesi;[1319] aynı zamanda İslâm âlimleri tarafından sahâbe kavlinin ne denli önemli görülüp makbûl addedildiğine ve şer'î dayanaklardan biri sayıldığına küçük bir örnektir.

2.4. Değerlendirme

"İşârî Tefsirin Meşrûiyeti" ana başlığı altında pek çok ayet, hadîs ve sahâbe kavlinin konuyla ilişkisini kurmaya çalıştığımızı söyleyebiliriz. Bu meyânda zikredilebilecek daha pek çok örnek mevcuttur. Bunların işârî tefsire delâlet etme açısından münferiden kuvvetli veya zayıf olmasından ziyâde, bütününden çıkan sonucun nazar-ı itibâra alınmasının daha isabetli olacağı görülmektedir. Bu açıdan baktığımızda bahsi geçen örneklerin işârî tefsirin meşrûiyetine fazlasıyla delil olduğunu söylememiz mümkündür. Özelde İslâm ulemâsının ve tasavvuf erbâbının eserlerinde, genelde Müslümanların ekseriyetinin fikir dünyasında mevcut bulunan kabul ve kanaatin; diğer bir deyişle fiili durumun da işârî tefsirin makbûliyetini teyit eder bir mâhiyet arz ettiği vurgulanmalıdır. Bu çerçevede genel kanaatin, Kur'ân'ın sadece zâhirinden ibâret olmadığı ve ehli için onun derûnî boyutlarına nüfûz edebilmenin mümkün olduğu şeklinde yerleştiğini söylemek yanlış olmayacaktır. Bu kanaate binâen nice müstakil eserler ve çeşitli eserlerin ihtiva ettiği sayısız yorumlar ortaya çıkmıştır.

Tekrar belirtmekte fayda var ki Kur'ân'ın ilmî derinlik ve genişliğinden herkesin faydalanabilmesi mümkündür; ancak her ferdin kendi gönül dünyasına doğan anlamların katiyet ifâde etmediğini ve Kur'ân'ın feyiz deryasının bunlardan ibâret olmadığını bilmesi gerekir. Bunun yanı sıra şer'î kıstaslara aykırı olmamak kaydıyla, ayetlerden fehmedilen hususların, "Benim bu ayetten anladığım mânâlardan biri budur." veya "Kanaatimce ayetten anlaşılabilecek mânâlardan biri budur." gibi ihtiyatlı ifâdelerle ortaya konulması meşrûdur. Gerek Kur'ân ayetleri gerekse hadîsler ve sahâbeden intikal eden pek çok bilgi, izah ve yorum bu meşrûiyeti desteklemektedir. Durum bu olunca İslâm'ın inanç esaslarına ve fıkhî ahkâmına temas etmeyen ve müdahalede bulunmayan hususlarda ortaya konulmuş olan bireysel kanaatlere itirazın yersiz olduğu da ortadadır.

1319 Bkz. Beki, *Rûm Sûresi'nin Işığında,* s. 19 (İbn Hacer el-Askalânî, *Fethu'l-Bârî*, VIII, 736'dan naklen)

3. BÖLÜM
(TARİHSEL PERSPEKTİF)
İŞÂRÎ-TASAVVUFÎ TEFSİRE YAKLAŞIMLAR

Bu bölümde tâbiûn döneminin bir kısmını da kapsayan hicrî II. asırdan günümüze uzanan çizgide, görece daha detaylı olmak üzere İmam Gazzâlî, Fahruddin er-Râzî, Muhyiddin İbnü'l-'Arabî, İbn Teymiyye gibi İslâm düşünce tarihinin önemli köşe taşlarından olan bazı isimlerin; ayrıca konuyla doğrudan veya dolaylı olarak bağlantılı olduğunu düşündüğümüz birtakım örnek isimlerin ilgili düşüncelerine yer verilecektir.

Herkesin mâlumu olduğu üzere kadîm ilim tarihimizde iz bırakmış sayısız ismin ve onların görüşlerinin bu başlık altında ele alınması imkânsızdır. Hatta bu bölümde yer verilecek isimlerin çoğunun konuyla ilgili bütün görüşlerini zikretmek de mümkün değildir. Dolayısıyla eserlerinden özet nakiller yapılacak ulemânın/müelliflerin büyük bir kısmına böyle bir çalışmada muhakkak bulunmaları gerektiği düşüncesiyle yer verilmiş olup diğerleri ise araştırma süreci esnâsında önemli görülerek sıralamaya eklenmiştir. Ayrıca bölüm başlığının tabiatı gereği işârî tefsirle ilgili belli başlı görüşlerini tespit edebildiğimiz isimlere yer verilmiştir. Yine de ağırlığı müfessirlerin oluşturduğu söylenebilir.

Tarihsel açıdan dört safhaya ayrılmak sûretiyle yapılacak olan inceleme, tefsir geleneğinde tasavvuf yönüyle öne çıkmayan birçok müfessirin kendi zamanlarında yaşayan veya kendilerinden önce yaşamış olan sûfîlerin görüşlerinden ve işârî tefsirlerinden etkilendiklerini de ortaya koyar niteliktedir. Söz konusu dört safhanın ilki hicrî 2. Asır'dan İmam Gazzâlî'ye kadar olan dönem; ikinci safha Gazzâlî ile başlayan ve İbn Teymiyye'ye kadar olan dönem; üçüncü safha İbn Teymiyye ile başlayıp hicrî 13./mîlâdî 20. Yüzyıl'a kadar olan dönem; dördüncü safha ise 20. Yüzyıl'ın başından günümüze kadar olan dönemi kapsayacak şekilde tespit edilmiştir. Bu safahâtın ardından gelecek olan beşinci ana başlıkta genel bir değerlendirme yapılacak, özellikle İşârî-Tasavvufî tefsire yöneltilen tenkitler ele alınacak, son olarak yoğun tenkide uğrayan dört isim hakkında, tenkide medâr olan görüş ve sözleri açısından ayrıntılı bir analiz sunulacaktır.

3.1. Hicrî II.-V. Asırlar

3.1.1. Hasan el-Basrî (v. 110/728)

Tâbiûnun büyüklerinden olan,[1320] fevkalâde zühdüyle bilinen ve sûfî olarak kabul edilen Hasan el-Basrî'nin işârî tefsir'in kurucularından olduğu söylenir. Onun en büyük özelliği olarak da ayetlerden, rûhunda bıraktığı tesire ve zevke göre mânâlar çıkarmasına dikkat çekilmiştir. Hasan el-Basrî'nin ayeti bizzat tefsir etmeyip okurken duyduğu hisleri dile getirme üslûbu işârî/sûfî tefsirin metodu ve başlangıcı sayılmaktadır. Görüşlerinde tasavvufî bir tema hâkimdir. Onun iki meclisinin olduğu; camideki sohbetinde herkese hitap ederken evdeki halkasında zühd ve bâtın ilimleriyle ilgili izahlar yaptığı söylenmiştir.[1321]

Zamanının en büyük âlimleri arasında zikredilen Hasan el-Basrî'nin,[1322] "*Allah geçmiş semâvî kitapların ilimlerini Kur'ân'a, Kur'ân ilimlerini mufassal sûrelere, mufassal sûrelerin ilimlerini ise Fâtiha'ya yerleştirmiştir. Kim onun tefsirini bilirse bütün münzel kitapların tefsirini biliyor hükmündedir.*" dediği nakledilmiştir.[1323] Fâtihâ sûresi lafzen yedi kısa ayetten ibâret olduğuna göre bu sözle dikkat çekilen şey şüphesiz ki zâhirî lafzın zımnında bulunan ve hasra gelmez ölçüde geniş olan anlam dünyasıdır.

Tefsire dâir yaptığı açıklamalarda tasavvufî bir neşve hâkim olan Hasan el-Basrî'ye göre, örneğin "اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ مَثَلُ نُورِهِ كَمِشْكَاةٍ فِيهَا مِصْبَاحٌ الْمِصْبَاحُ فِي زُجَاجَةٍ الزُّجَاجَةُ كَأَنَّهَا كَوْكَبٌ دُرِّيٌّ يُوقَدُ مِنْ شَجَرَةٍ مُبَارَكَةٍ زَيْتُونَةٍ لَا شَرْقِيَّةٍ وَلَا غَرْبِيَّةٍ يَكَادُ زَيْتُهَا يُضِيءُ وَلَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ نُورٌ عَلَى نُورٍ يَهْدِي اللَّهُ لِنُورِهِ مَنْ يَشَاءُ وَيَضْرِبُ اللَّهُ الْأَمْثَالَ لِلنَّاسِ وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ"[1324] ayetinde müminin kalbi ve tevhit ışığı anlatılmaktadır. Zira peygamberlerin kalpleri, bu ayette tavsif edilenden çok daha aydınlık ve nurludur. Kur'ân aydınlığının misâli bir kandil gibidir ki çerağı marifet, fitili farzlar, yağı ihlâs, nuru ise ittisal aydınlığıdır. İhlâsın sâfiyet ve berraklığı arttıkça kandilin ziyâsı; amele tahvil edilen farzların hakikati arttıkça (bunların hakikatine erdikçe) kandilin nuru ziyâdeleşir.[1325] Hasan el-Basrî'nin yorumu Abdullah İbn Mes'ûd'dan yapılan aktarıma da uygundur. Buna göre kandilin içine konulduğu menfez/kandillik müminin göğsüdür. Kandil, müminin kalbindeki nurdur. Bu nurun içinde bulunduğu zücâce ise müminin sırrıdır.[1326]

1320 Bkz. İbn Hallikân, *Vefeyâtu'l-A'yân*, II, 69.

1321 Bkz. Ateş, *İşârî Tefsîr Okulu,* s. 39-46.

1322 Bkz. İbn Hallikân, *Vefeyâtu'l-A'yân*, II, 69; Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-Müfessirûn,* I, 93.

1323 Süyûtî, *Esrâru Tertîbi'l-Kur'ân,* y.y.: Dâru'l-Fadîle, tsz, I, 49; a.mlf., *el-İtkan,* IV, 139.

1324 Nur 24/35: "*Allah semâvât ve arzın nurudur. O'nun nurunun misâli, içinde kandil/lamba bulunan bir kandil yuvası gibidir. O kandil bir cam içindedir, cam ise sanki inciyi andıran bir yıldızdır. (Bu kandil) doğuya da batıya da âit olmayan mübarek bir zeytin ağacından tutuşturulup yakılır. Onun yağı neredeyse kendisine ateş dokunmasa bile parlayıp ışık verir. Nur üstüne nurdur. Allah dilediği kimseyi nuruna kavuşturur. Allah insanlar için misaller veriyor, Allah her şeyi hakkıyla bilmektedir.*"

1325 Tüsterî, *Tefsîr*, s. 111-112.

1326 Sülemî, *Hakâik*, II, 45.

3.1.2. İmam Cafer es-Sâdık (v. 148/765)

Kur'ân'ın birçok ayetiyle ilgili yaptığı işârî tefsir ve yorumlar nakledilen, hatta kendisine kısmî bir işârî tefsir izâfe edilmiş olan[1327] İmam Cafer es-Sâdık'ın ilkesel olarak bu tefsir yöntemini benimsediğini gösteren pek çok rivayet de bulunmaktadır. "*Kur'ân'ın ibâreleri avâm, işâretleri havas, letâifi evliyâ, hakikati ise enbiyâ içindir.*"[1328] sözü, ondan bize ulaşan rivayetlerden sadece biridir. Kezâ ondan rivayetle Kur'ân'ın dokuz yönden okunabileceği, bunların; hak, hakikat, tahakkuk, hakâik, ukûd, uhûd, hudûd, kat'u'l-alâik ve iclâlü'l-Ma'bûd olduğu söylenmiştir.[1329]

Yine o: "*Andolsun ki Allah mahlûkatına kelâmıyla tecellî etmiştir fakat onlar bunu göremiyorlar.*"[1330] demektedir. Meşhûr sûfîlerden Niyâzi-i Mısrî'nin hatırâtında İmam Cafer es-Sâdık'tan naklettiği "*Kur'ân'ın tecellîsi; yani Hakk'ın dostlarına Kur'ân'ın kendi içinden tecellîsi vardır ki ehil olmayana tecellî etmez.*" sözü de benzer ifâdelerdendir.[1331]

Ona isnat edilen birçok işârî tefsir örneğinden biri es-Sülemî'nin rivayet ettiği "الله" lafzının izahıdır:

> *O (Lafzullah) tam bir isimdir çünkü dört harftir. Elif tevhid direğidir. Birinci "ل" fehme, ikinci "ل" nübüvvete işâret eder. "ه" işârette nihayettir. "الله" lafzı, yalnız ve yegâne olanın ismidir. O hiçbir şeye izâfe edilmez; aksine her şey ona izâfe edilir. Anlamı şudur: Mahlûkâtın İlâhı olan Mâbud, mâhiyetinin idrâk edilmesinden ve keyfiyetiyle ihâta edilmekten münezzehtir. O, gözlerden ve tahminlerden örtülü, idrâk edilmekten de celâli ile perdelidir.*[1332]

Kezâ Mülk sûresinin başında bulunan "تَبَارَكَ" kelimesinin İmam Cafer es-Sâdık tarafından şöyle izah edildiği nakledilmiştir:

> Kelimenin başındaki "ت" Allah'tan başkasına ibâdetten tenezzüh sırrı ile Allah'ın ârif için telkinidir. "ت" harfinde iki nokta olması, "*Biz heybet ile halktan uzak, marifet ve hizmet ile Allah'a yakınız.*" hakikatine işârettir. "ت" harfi "ب" ile bitişiktir çünkü kulun ikrârı ancak Rabbi ile olabilir. "ب" nûruyla mülkünün bekası, habîbi için nûrun bekası ve Allah'ın mülkü ile habîbin bekasıdır. "ب" elif harfiyle yapışıktır; çünkü mülkün bekası fütüvvetin kıvamıyla, âlemin kıymeti de ancak Allah'ın ülfetiyledir. Elif "ا" harfinin noktasız bir harf olması Allah'ın şüphesiz vâhidiyetine delildir. "ب" harfinin noktalı olması, âlemin bekasının "Bârî" olan Allah'ın kudretiyle

1327 Detaylı bilgi için bkz. Gördük, *İmam Cafer es-Sâdık,* s. 164-394; Kırca, "Cafer es-Sadık ve Ona İzafe Edilen Tefsiri", *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 6 (1989), s. 95–112.

1328 Bkz. Ebû Muhammed Sadruddin Ruzbihân el-Baklî, *Arâisu'l-Beyân fî Hakâiki'l-Kur'ân*, thk. Ahmed Ferîd el-Mizyedî, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2008, I, 13; Bursevî, *Rûhu'l-Beyan,* V, 201.

1329 Baklî, *Arâisu'l-Beyân*, I, 13.

1330 Gazzâlî, *İhyâ,* I, 287; Zerkeşî, *el-Burhan,* I, 452; Ebû Tâlib el-Mekkî, *Kûtu'l-Kulûb*, I, 88.

1331 Halil Çeçen, *Nizyazî-i Mısrî'nin Hatıraları,* İstanbul: Dergah Yay., 2006, s. 103.

1332 Gördük, *İmam Cafer es-Sâdık,* s. 402.

olduğuna delildir. "ر" O'nun rahmeti, rubûbiyyeti ve re'fetidir. Rahmetiyle mümini, re'fetiyle ârifi, rubûbiyyetiyle muhibbi, rahmetiyle saâdete erecek olanı ve fazlıyla da habîbi (Hz. Peygamber) seçmiştir. "ك" Allah'ın keremi ve O'nunla beraber olan sevgililerin ahvâlinin keyfiyetidir. Bu harfin de noktasının olmaması Mevlâ için ta'tîl ve teşbîhin muhâl olduğuna işârettir. Ayetin devamında Allah "الَّذِي بِيَدِهِ الْمُلْكُ"[1333] buyurmaktadır. "ت" harfi ile semâvatı, "ب" ile arzları, 'ا' ile kalpleri korur. "ر" bedenlerle birliktedir ve "ك" harfi ise ünsiyet nûruyla Allah'ın gönüllere ikrâmıdır. Onların hepsi Mevlâ olan Allah'ın mülküdür ve O'nun gücü her şeye yeter.[1334]

Kendisine nisbet edilen eserler ve rivayetler ışığında İmam Ca'fer es-Sâdık'ın, kıyamete kadar aydınlık ve feyiz bahşetmeye devam edecek olan Kur'ân'ın derinliklerine ve inceliklerine vâkıf bir şahsiyet olduğu muhakkaktır. Ona göre Kur'ân donuk ve tarihsel bir metin değil hayattar olan ve gönülleri ihyâ eden bir metindir. Onun derinliklerine herkesin aynı düzeyde nüfuz etmesi mümkün değildir. İmam Cafer'in "*Allah'ın kitabını evveli ve âhiriyle sanki avucumun içindeymiş gibi bilirim!*" ve "*Onda semânın ve arzın haberi, olmuş olanın ve henüz olmamışın bilgisi mevcuttur*." gibi ifâdeleri de Kur'ân-ı Kerîm'in derin ve mânevî iklimini gönüllere taşıyan işâretleri ihmâl etmediğini açıkça göstermektedir.[1335]

3.1.3. İmam Şafi'î (v. 204/819)

Kimilerince Hicrî 2. Asrın müceddidi olarak kabul edilen İmam Şâfi'î'nin kendinden sonraki asırlara güçlü ve derin etkileri olmuştur. Örneğin İmam Eş'arî'nin ondan etkilendiği hatta Kur'ân yorumunda onun âdeta bir kopyası olduğu belirtilmiştir. Bazı düşünürlere göre Mu'tezile'nin parlak dönemlerinin ardından sönmesi ve eşzamanlı olarak Eş'arîliğin neredeyse Müslümanların resmî mezhebi haline gelmesi İmam Şâfi'î'nin ilmî kudretini göstermektedir. Öte yandan İmam Şâfi'î'nin dolaylı yoldan Batı felsefesine bile etkisinden söz edilmektedir. Örneğin Bacon (ö. 1626) ve Descartes (ö. 1650) İmam Gazzâlî'nin metot ve akıl yürütme yöntemlerinden yararlanmıştır ki özellikle Descartes'ın istidlâl metotlarında kullandığı tâbirlerin İmam Gazzâlî'ninki ile aynı olduğu görülmektedir. Esasen İmam Şâfi'î İmam Gazzâlî'yi, Gazzâlî Nizâmiye Medreselerini, Nizâmiye Medreseleri

---

1333 Mülk 67/1: "*Mutlak hükümranlık elinde olan (Allah) yüceler yücesidir ve O'nun her şeye gücü yeter.*"
1334 Gördük, *İmam Cafer es-Sâdık,* s. 287-288.
1335 Detaylı bilgi için bkz. Gördük, *İmam Cafer es-Sâdık,* s. 160-394; a.mlf., "İmam Ca'fer es-Sâdık'ın Kur'ân Tasavvuru ve Tefsir Anlayışına Dâir Bir Değerlendirme (Kendisine İsnat Edilen Eserler Ve Rivayetler Işığında)", *Kur'ân ve Yorumu -İlk Üç Yüz Yıl-2,* Ankara: İlim Dallarının Düşünce Temellerini Araştırma Enstitüsü Yayını: 24, 2019, s. 375-421.

Endülüs'ü, Endülüs de Batı'yı etkilemiştir. İmam Şâfi'î'nin Kur'ân tefsirinde geliştirdiği yöntem de sonraki müfessirlere önemli bir ufuk kazandırmıştır.[1336]

İmam Şâfi'î'nin "Ümmetin (âlimlerinin) söylediği şeylerin tümü *Sünnet*in şerhi, Sünnetin tümü ise Kur'ân'ın açıklamasıdır."[1337] ve "Hz. Peygamber'in (s.a.s.) hükmettiği her şey, onun Kur'ân'dan fehmettiği şeylerdir."[1338] gibi sözleri çok meşhûrdur. Onun Kur'ân ilmindeki derinliği ve ayetlerden istihraç yapma kudreti fıkıh ehlince müsellemdir. İmam Şâfi'î'nin, sorulacak olan bütün sorulara Kur'ân'ı esas alarak cevap verebileceğini iddia ettiği de rivayet edilmiştir. Şüphesiz ki bu iddia, kendisiyle aynı zaman dilimini paylaşan ulemâ arasında, Kur'ân ayetlerini fehmetme açısından onun seçkin ve farklı konumunu göstermektedir. Konuyla ilgili örneklerden biri şudur:

Bir seferinde Mekke'de, "*İstediğinizi sorun, size Allah'ın kitabından haber vereyim.*" demiş, bunun üzerine ona, ihrama girmiş bir kimsenin eşek arısı öldürmesinin hükmü sorulmuştur. İmam Şâfi'î "Bir şey gerekmez." deyince, "Bu hüküm Kur'ân'ın neresinde?" şeklinde bir soru yöneltilmiş, o da "وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانتَهُوا"[1339] ayetiyle cevap vermiştir.[1340] İmam Şâfi'î burada, cevap olarak verdiği ayetin kesin bir şekilde sünnete ittibayı emrettiğini kastetmiştir. Sahîh sünnette eşek arısı öldüren muhrimle ilgili cezâî bir müeyyide olmadığına göre yapılması gereken bir şey de yoktur. Dolayısıyla onun metodolojik perspektifinde Kur'ân, Sünneti de içermekte ve teminat altına almaktadır.

Doğrudan Kur'ân'ın işârî yorumu hakkında söylediği bir şeye rastlanmayan İmam Şafi'î Hz. Peygamber'in (s.a.s.) de bâtına göre değil zâhire göre amel ettiğine dikkat çekmiş ancak bunun hukûkî açıdan olduğunu da belirtmiştir. Bundan Hz. Peygamber'in (s.a.s.) bâtınî anlamları bilemeyeceği sonucu çıkmaz. Kezâ bâtın ve zâhir ilmini Allah da O'nun peygamberi de bilir ancak ilim adamları için gerekli ve zâhirde gerçek olan ilim Hz. Peygamber'den (s.a.s.) gelen sahîh rivayetleri bilmektir. Bu durumda İmam Şâfi'î bâtınî ilmin varlığını teyit etmekte, bununla birlikte dinin yanlış yorumlanmaması ve hukukun kötüye kullanılmaması için zâhirin esas alınması gerektiğini belirtmektedir. Ona göre son tahlilde Allah'ın dilediği ve özel ihsânda bulunduğu kimseler bâtın anlamlara ulaşabilir. Bu, bir bakıma özel bir ilimdir ancak ilim adamlarının bilmek ve uymak zorunda oldukları ilim her hâlükârda zâhir ilimdir. Yani Allah bazı kimselere birtakım bâtınî bilgi ve mâlumatları kerâmet bâbından yahut daha farklı yollarla ihsân edip bildirebilir

1336 Detaylı bilgi için bkz. Gıyasettin Arslan, *İmam Şafiî'nin Kur'ân Okumaları,* İstanbul: Rağbet Yay., 2004, s. 70-75.
1337 Süyûtî, *el-İtkan,* IV, 28.
1338 Süyûtî, *el-İtkan,* IV, 28.
1339 Haşr 59/7: "*… Peygamber size ne verirse onu alın, sizi neden menederse ondan geri durun…*"
1340 Süyûtî, *el-İtkan,* IV, 29; a.mlf. *el-İklîl,* s. 12.

ancak bu hususi ilim ve bilgiler genel anlamda herkesin mesul olduğu ilim ve onun gerekleri sahasında herhangi bir delil teşkil etmeyecektir.[1341]

İmam Şâfi'î'nin kesin olmayan bilgilere itibâr etmediği de belirtilmelidir. İlmî anlamda denetlenemeyen, sübjektif ve keyfî yorumlar ona göre ilmî açıdan bir kıymet ifâde etmemektedir.[1342] Hele ki Bâtınî fırkaların yapmış oldukları tahrifâtın merdut olduğu şüphe götürmez bir gerçektir. Özellikle amelî açıdan herkesi ilgilendiren ve temelde açık naslara dayanan fıkıh ekseninde düşünüldüğünde İmam Şâfi'î'nin bu yaklaşımının, tıpkı diğer fukahâda olduğu gibi, son derece doğru ve gerekli olduğu izahtan vârestedir. Yani örneğin herhangi bir Müslüman ortaya, "Gönlüme doğan ilhama göre falan fıkhî konuda şöyle yapılması lazım (!)" yahut "Gördüğüm sâdık rüyaya göre falan konudaki şer'î hüküm budur (!)" şeklinde bir iddiayla çıkamaz. Bu tür iddialar değil sadece İmam Şâfi'î ve fakîhlere göre, fıkıhta müçtehitlerin yolunu takip eden tasavvuf erbâbına göre de merduttur. Dolayısıyla İmam Şâfi'î'nin zamanında tasavvufun henüz zühd döneminde olması bir yana; onun genel metodoloji ve perspektifinden, şeriatın zâhirine muhalif olmayan, dini tahrif ve tağyir amacı taşımayan işârî yorumlara doğrudan bir reddin çıkarılması[1343] mümkün görünmemektedir.

Bunu teyit eden bir örnekte "وَثِيَابَكَ فَطَهِّرْ"[1344] ayetinin ahkâm noktasında zâhiren "Temiz elbiseler içinde namaz kıl." anlamında olduğunu belirten İmam Şâfi'î daha sonra "Bundan başka şeyler de söylenmiştir."[1345] demektedir. *el*-Ümm'de ise aynı ayetle ilgili ifâdesi "Bazıları da bu mânânın dışında bir te'vîl yapmıştır. Yüce Allah en iyi bilendir."[1346] şeklindedir. Beyhakî'nin, İmam Şâfi'î'nin ahkâm ayetlerinin tefsirine dâir görüşlerini ihtiva eden eserinde belirttiği ikinci yoruma göre ise "ثِيَابَ" lafzından maksat kalptir ve ayet kalp temizliğini de emretmektedir.[1347] O hâlde İmam Şâfi'î'nin bunu bildiği, fıkhî açıdan baktığı için lafzın zâhir anlamını öncelediği ancak işârî yorumu reddetmediği anlaşılmaktadır.

1341 Detaylı bilgi için bkz. Arslan, *İmam Şafiî'nin Kur'ân Okumaları,* s. 304-308.

1342 Arslan, *İmam Şafiî'nin Kur'ân Okumaları*, s. 68-69.

1343 Arslan böyle bir sonuca gitmiştir (bkz. *İmam Şafiî'nin Kur'ân Okumaları,* s. 316-319.) ancak kanaatimizce İmam Şâfi'î'nin işârî yorumları açıkça teyit etmemesi, onun bu yorumları merdut kabul etmesi anlamına gelmez. Bâtınî fırkaların, ayetlerin zâhirini inkâr ederek yaptıkları yorumları ise aklı başında olan her Müslümanın reddetmesi gerekir.

1344 Müddessir 74/4: "*Elbiselerini tertemiz tut.*"

1345 İmam eş-Şâfi'î, *Tefsîru'l-İmâmi'ş-Şâfi'î,* thk. Ahmed b. Mustafa el-Ferrân, Suûdi Arabistan: Dâru't-Tedmüriyye, 2006, III, 411.

1346 İmam eş-Şâfi'î, *el-Ümm,* Beyrut: Dâru'l-Marife, 1990, I, 109.

1347 Beyhakî, *Ahkâmü'l-Kur'ân (Mecmû'âtü Kelâmi'ş-Şâfi'î fî Ahkâmi'l-Kur'ân),* thk. Ebû Âsım eş-Şevâmî, Beyrut: Dâru'z-Zehâir, 2018, s. 132.

3.1.4. Sehl b. Abdullah et-Tüsterî (v. 283/896)

Sehl et-Tüsterî mevcut en eski işârî tefsir olarak bilinen eserin sâhibidir ancak bunu bizzat kendisinin kaleme almadığı bilinmektedir. Kelâm ve tefsir gibi ilimlerde söz sâhibi olmakla birlikte daha çok sûfî kimliğiyle şöhret bulmuştur. Menkıbelerinden anlaşıldığına göre uzun yıllar çetin bir riyâzet ve zühd hayatı yaşamış, "sûfîlerin şeyhi" unvanıyla anılmasının yanında vera' ve takvâsıyla meşhûr olduğu, çevresindeki insanlara şefkat ve merhametle yaklaşmayı ilke edindiği, konuşmaktan çok düşünmeyi sevdiği belirtilmiştir. Kaynaklarda birçok kerâmetinden söz edilmekle birlikte kötü huyların iyiye dönüştürülmesini en büyük kerâmet olarak gören Tüsterî, tasavvuf anlayışını Kur'ân'a sarılmak, sünnete uymak, helâl lokma yemek, eziyetten kaçınmak, günahlardan uzak durmak, tövbe etmek ve hakları yerine getirmek şeklindeki yedi esas çerçevesinde özetlemiştir.[1348]

Ayetlerin sarîh anlam ve izahlarına da değinen[1349] Tüsterî'nin tefsirinde insan vücûdu arza; insanın kalbi semâya, cennete; vücut nurları Ay'a; kalp nurları Güneş'e; kalpteki bilgiler cennet meyvelerine; kalbe gelen nurlar gökten inen yağmura; nefis karaya; kalp denize benzetilmekte; *Müminlerden iki zümrenin mücâdelesi* (Hucûrât 49/9) rûh, akıl ve kalp ile tab', hevâ ve şehvet mücâdelesine işâret sayılmaktadır. Bunlar Sülemî tefsirinde de aynen bulunmaktadır.[1350] Tüsterî'ye göre Kur'ân'da hiçbir ayet yoktur ki dört boyutta dört mânâya sâhip olmasın. Bu boyutlar zâhir, bâtın, had ve matla''dır. Zâhir tilâvet, bâtın fehm, had ayetin helâl ve harâmı, matla' ise kalbin Allah vergisi bir anlayışla ayetten kastedilen murada hâkim olmasıdır. Zâhir ilmi umûmî bir ilimdir, fehm onun bâtınıyla ilgilidir ve bundan murad edilen şey hususidir.[1351]

Müellif Kehf sûresinin 109. ayetinin[1352] tefsirinde, "كَلِمَات رَبِّي" ifâdesiyle kastedilenin Yüce Allah'ın ilmi ve onun harikulâdelikleri olduğunu belirterek; O'nun kitabı olan Kur'ân'ın da bu ilim cümlesinden olduğunu söyler. Dolayısıyla bir kula Kur'ân'ın her bir harfi için bin anlayış verilmiş olsa da yine ondaki ilm-i ilâhînin sonunu getiremeyecektir. Nitekim Kur'ân O'nun kadîm kelâmıdır, kelâmı ise aynı zamanda O'nun sıfatıdır. O'nun zâtı için bir sınır ve son olmadığı gibi sıfatlarının da sınırı ve sonu yoktur. O hâlde Kur'ân, Allah'ın velî kullarının kalplerine açıp ihsân ettiği ölçüde geniş boyutlarda anlaşılması mümkün bir kelâmdır.[1353]

1348 Detaylı bilgi için bkz. Öztürk, "Sehl et-Tüsterî", *DİA,* XXXVI, 321-323.
1349 Örnek için bkz. Tüsterî, *Tefsir,* s. 82, 84, 86, 90, 92.
1350 Ateş, *İşârî Tefsir Okulu,* s. 66.
1351 Tüsterî, *Tefsir,* s. 16.
1352 "قُلْ لَوْ كانَ الْبَحْرُ مِداداً لِكَلِماتِ رَبِّي لَنَفِدَ الْبَحْرُ قَبْلَ أَنْ تَنْفَدَ كَلِماتُ رَبِّي وَلَوْ جِئْنا بِمِثْلِهِ مَدَداً"
1353 Tüsterî, *Tefsir,* s. 98.

Tüsterî'nin gerek mukatta'a harflerini ayrı ayrı ele alarak[1354] gerekse bazı lafızları harflerine ayırarak[1355] birer birer yorumladığı da görülmektedir. Öte yandan ilmü'l-hurûf konusunda yapılan çalışmalar ve Tüsterî'nin *Risâletü'l-Hurûf* isimli küçük hacimli eseri incelendiğinde, başta kendisi olmak üzere hâlis sûfîlerin harflerle ilgili çalışmalarının öz itibârıyla Şîa, İsmâiliyye ve diğerlerleriyle aynı olmadığı görülmektedir. Nitekim amaç da kullanılan yöntem de tamamen farklıdır.[1356] Kur'ân ve sünnet bütünlüğü[1357] ile sünnete ittibâ[1358] konuları üzerinde önemle duran müellifin işârî te'vîl yapmakta ve buna harflerle ilgili açıklamaları da eklemekte bir sakınca görmemesi; bu faaliyeti genel İslâmî çerçeve içinde yaptığının, ayrıca söz konusu çerçeveyi aşmayan bu türlü açıklamaları da meşrû gördüğünün delili niteliğindedir.

3.1.5. İmam Mâturîdî (v. 333/944)

Kaynaklarda İmam Mâturîdî'den "eş-Şeyh", "el-İmâm" ve "ez-Zâhid" diye bahsedildiği görülmektedir.[1359] Onun hakkında tıpkı bir tasavvuf büyüğü gibi menkıbeler ve rüyalar aktarılmış, Semerkant'ta Deşt Ribâtı'nda Hz. Hızır ile görüşüp onun duâsını aldığı, kerâmetleri bulunduğu belirtilmiş ve yaptığı duânın kabul edildiğine dâir bir hâdise de nakledilmiştir. Nesefî'nin Mâturîdî hakkında tasavvuf terminolojisiyle kullandığı "Kudvetü'l-ferîkayn (iki grubun önderi)" tavsifi de onun zâhir ve bâtın ilimlerinde yetkin ve önder bir şahsiyet olduğunu ifâde etmektedir. Mâturîdî, Kelâbâzî'nin muâmelât alanında eser veren meşhûr mutasavvıf âlimler arasında saydığı arkadaşı Hakîm es-Semerkandî'nin aksine tasavvufî eserlerde bir sûfî olarak zikredilmemiştir. Bununla birlikte Semerkandî'yle bilgi alışverişi yaptıkları anlaşılmaktadır. Ayrıca yukarıda kaydedilen tarifler Mâturîdî'nin çevresi tarafından nasıl görüldüğüne dâir önemli verilerdir. Öte yandan Kitâbü't-Tevhîd'de keşf ve ilhamın bilgi kaynakları arasında yer alamayacağını açıkça ifâde eden Mâturîdî, velîlerin peygamberlerden üstün olduğu gibi görüşleri reddetmiş; dünya nimetlerinden istifâdeyi yadırgayanlara karşı bunların insanların faydalanması için yaratıldığını söyleyerek karşı çıkmıştır. Kelâbâzî'nin et-Ta'arruf'unda anlatılanlardan, Mâturîdî ve çevresinin kelâma dâir görüşlerinin Mâverâünnehir mutasavvıfları üzerinde etkili olduğu anlaşılmaktadır. Hatta bir büyük tarîkat şeyhi, Mâturîdî'nin kendi zamanında bu

1354 Örnek için bkz. Tüsterî, *Tefsir,* s. 26.
1355 Örnek için bkz. Tüsterî, *Tefsir,* s. 136.
1356 Bkz. Fatma Gedik, *Sehl b. Abdullah et-Tüsterî ve Tasavvufî Görüşleri*, Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, 2019, s. 172-176.
1357 Tüsterî, *Tefsir,* s. 172.
1358 Tüsterî, *Tefsir,* s. 98.
1359 Bkz. Ebu'l-Yüsr Muhammed el-Pezdevî, *Usûlü'd-Dîn*, Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye, 2003, s. 14; Alâüddin es-Semerkandî, *Mîzânü'l-Usûl fî Netâici'l-'Ukûl,* Katar: Matabi'u'd-Devha el-Hadîse, 1984, s. 85, 212; Ebû Abdillah Safiyyüddin Muhammed el-Hindî, *Nihayetü'l-Vusûl fî Dirayeti'l-Usûl,* Mekke: el-Mektebetü't-Ticâriyye, 1996, III, 903.

ümmetin mehdîsi olduğunu söylemiştir.[1360] Bu çerçevede onun hem tasavvuftan etkilenen hem de mutasavvıfları etkileyen, dengeli ve istikametli bir tasavvuf muhibbi olduğu rahatlıkla söylenebilir.

Mevzubahis etki İmam Mâturîdî'nin tefsirinde tasavvufî yansıma ve yönelişler olarak göze çarpmaktadır. Tefsirinde, örneğin Semerkandî'den "nasîhat" kelimesinin tanımını aktarmakta;[1361] takvâya ulaşmanın yollarıyla ilgili açıklamaları[1362] önemli ölçüde tasavvufî bir karakter taşımaktadır.[1363] Bunların yanı sıra rıza, şükür ve sabır, nefisle mücâhede ve riyâzet, sekr ve Allah aşkı, cûd ve sehâvet kavramları hakkında da değerlendirmelerde bulunan Mâturîdî, bazen sûfîlerin ifâdelerine benzer sözleri sarf etmiş, bazen de onlardan nakiller yapmış yahut onların söylediklerini şerh etmiştir.[1364]

Daha önce değindiğimiz üzere Mâturîdî'nin Nahl 16/89. ayetin tefsirinde yaptığı tespitler de işârî yorumların kaçınılmaz olduğunu teyit eder mâhiyettedir. Ona göre ayette geçen "تِبيانًا لِكُلِّ شَيْءٍ" tavsifiyle bu tavsifin geçtiği Nahl sûresinin kastedilmiş olması muhtemeldir. Bazılarına göre ayette bahsedilen "her şey", -dinin kemâle erdirildiğinin zikri gibi-, fürûa değil usûle dâir her şeydir ki Mâturîdî bu yorumu zayıf bulmuştur. İkinci yoruma göreyse bu ifâde Hz. Peygamber'in (s.a.s.) ayetlerle ilgili her türlü açıklamasını kapsamaktadır; ayrıca sünnetlerin tamamı da Kitab'ın açıklamasıdır.[1365] Kezâ Yûsuf 12/111. ayetteki "وَتَفْصِيل كُلِّ شَيْءٍ" ifâdesi de insanların ihtiyaç duyacakları her şeyin açıklanması anlamındadır.[1366] Mâturîdî'ye göre "beyân" ve "tafsil" kavramları, Kur'ân'ın kıyamete kadar beşerin bütün ihtiyaçlarına cevap verecek temel açıklamaları içerdiğini de ifâde etmektedir. Bunlar tafsilatlı olmayıp muhtelif yollarla, çalışmak ve araştırmakla ulaşılacak şeylerdir. Ayrıca Kur'ân'da bazen rumuz ve işâretle bazen da kapalılığı giderme yoluyla açıklamalar yapılmıştır ve bunlarda saklı olan anlamların bilinmesi insandan istenmiştir. Bu bilgiye ulaşmanın farklı yolları vardır. Bir kısmına Kur'ân dışı vahyin yardımıyla ulaşmak mümkündür ki meleğin diliyle, sâdık rüya yoluyla yahut kalbe ilka edilen ilhamla vukû bulur. Teemmül etmek ve daha önce yapılan izahatı esas alıp mukâyese ile istidlâl etmek ikinci bir yoldur. Diğer bir yol ise hükemânın kendi tertipleri üzere anlamı kapalı olan hususlarla ilgili açıklamalarıdır. Ayette bahsi geçen "açıklama" bunların dışında bir yol ile Allah'ın peygamberini muttali kıldığı bir bilgi vâsıtasıyla da bildirilebilir. Zira Allah'ın seçkin kullarına lütuf ve ikrâmı izah ve tasavvurun çok ötesindedir.[1367]

1360 Bkz. Şükrü Özen, "Mâtürîdî", *DİA,* XXVIII, 148.
1361 Bkz. Mâturîdî, *Te'vîlât,* IV, 470.
1362 Bkz. Mâturîdî, *Te'vîlât,* II, 481-484; X, 56-57, 332-333.
1363 Özen, "Mâtürîdî", *DİA,* XXVIII, 148.
1364 Bkz. Veysel Gengil, "Mâtürîdî'nin Te'vîlâtü'l-Kur'ân'da Bazı Tasavvufî Kavramlara Yaklaşımı", *Diyanet İlmî Dergi,* 56 (2020), s. 309-334
1365 Mâturîdî, *Te'vîlât,* VI, 554-555.
1366 Mâturîdî, *Te'vîlât,* VI, 300.
1367 Detaylı bilgi için bkz. Mâturîdî, *Te'vîlât,* VI, 555-557.

Bu açıklamalar, Kur'ân'ın salt lafızla ve tarihsellikle açıklanması mümkün olmayan; bütün zamanlara ve zihinlere hitap edebilen hayattar ve dinamik bir kelâm olduğunu teyit etmektedir. Dolayısıyla Kur'ânî bilginin sadece sarîh lafız ve rivayet bilgileriyle takyid edilmesi mümkün değildir. İşârî yorum erbâbının fiilen yapmaya çalıştığı da bu nihayetsiz hazineden kendi kapasiteleri miktarınca zevk edebildiklerini beyân etmekten ibârettir.

3.1.6. Ebû Nasr Abdullah es-Serrâc (v. 378/988)

Ebû Nasr es-Serrâc'ın "أَفَلاَ يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ أَمْ عَلَى قُلُوبٍ أَقْفَالُهَا"[1368] ayetiyle ilgili "Tövbe ile kalbin pası silinince kalpteki mânevî kilitler açılır, oraya gayptan nurlar doğar ve o kimse kalbinden taşan hikmetleri söyler. Allah, Resûlullah'a (s.a.s.) uyarak içini ve dışını temizleyip bildikleriyle amel edenleri bilmedikleri ilme de muttali kılar. Bu ilim ise '*işâret*' ilmidir."[1369] açıklaması, aynı zamanda ehl-i tasavvuf'un konuya bakışını özetler niteliktedir.

Sûfîlerin de nasları yorumlama ve onlardan ahlâkî hükümler çıkarma yetkisinin olduğunu düşünen Serrâc, bu konuyu işâret ve istinbat ekseninde ele alır. İşârî yorum kabiliyetine sâhip olmak, sûfîleri diğer İslâm bilginlerinden ayıran en önemli özelliklerden biridir. Serrâc, sûfîlerin Kur'ân'a yaklaşımlarını öncelikle müteşâbih ayetlerden hareketle ele alır. Ona göre Kur'ân'da müteşâbih ayetlerin bulunduğunun bildirilmesi, bu ayetleri yorumlayabilen özel ve seçkin bir grubun olmasını gerektirmektedir. Buna göre peygamberlerin seçilmiş olmalarının (*ıstıfâ*) bir sonucu olarak, onlara vâris olan ve "ilimde derinlik kazananlar" şeklinde nitelenen bilginlerin de "seçilmiş" olması gerekmektedir. Pek çok ayette kânitler, sâbirler, sâdıklar gibi çeşitli zümrelerden bahsedilmesi bunu desteklemektedir.[1370]

Serrâc'a göre Kur'ân tedebbür, tefekkür ve tezekkürle okunduğunda, ayetlerle ilgili çeşitli bilgilerin riyâzet ve mücâhedeyle tezkiye edilmiş bir kalbe doğması mümkündür. Dolayısıyla sûfîler, dînî metinlerle ilgili zâhir bilginlerinin yorumlarına destek olan ikincil bir yorum tarzına sâhip olmakla özel bir zümre olarak temeyyüz ederler. Serrâc ısrarla, yoğun ve devamlı bir şekilde farz ve nafile ibâdetlere dayalı, Kur'ân ve sünnetle sınırları belirlenmiş bir tasavvufî yaşamın, sûfîler ile sapkın gruplar arasında özdeşlik kurma imkânını tamamen ortadan kaldırdığını belirtir. Nitekim ârif zâhirî ahkâma ters düşen bâtın ilmine itimat etmez. Bu nedenle işârî yöntem bir yandan ayetlerin sarîh anlamlarıyla ilgili genel ve bağlayıcı

1368 Muhammed 47/24: "*Onlar Kur'ân'ı düşünmüyorlar mı? Yoksa kalplerinin üzerinde kilitleri mi var?*"
1369 Serrâc, *el-Lüma'*, s. 147-148.
1370 Başer, "Serrâc'ın Tasavvuf'a Yaklaşımı", s. 110-111.

tefsirin yanı sıra bağlayıcı olmayan sübjektif katkıyı ifâde ederken, diğer yandan işârî tefsir sâhipleri ile ayetlerin zâhirîni inkâr edenler arasındaki net çizgiyi oluşturmaktadır.[1371]

Serrâc, sûfîlerin Kur'ân ve hadîs gibi temel İslâm metinlerinden hüküm çıkarma yöntemlerini fıkıhtaki *istinbat* kavramıyla açıklamış; bir müçtehidin içtihâdında hata yapmasını ve bilginler arasındaki ihtilâfı da sûfîlerin görüş ayrılıkları ile ilişkilendirmiştir. Ona göre "fakih", en genel anlamıyla, hüküm istinbat eden kişidir. Sûfîler de ahlâkî olgunluğu hedefleyen hükümler istinbat ederler. İlm-i bâtın ehli (Sûfîler), ilm-i zâhir ehli (hadîsçiler, kelâmcılar, fakîhler ve diğer ilim sahipleri) ile Kur'ân ve hadîsten hüküm çıkarma açısından ortak oldukları gibi, aralarında ihtilâf ettikleri zaman da kendi alanlarındaki yetkiyi korurlar. Bu bakımdan, fukahânın ihtilâfının Allah'tan bir rahmet sayılması durumu sûfîler için de geçerlidir.[1372]

3.1.7. Ebû Talib el-Mekkî (v. 386/1006)

Ebû Talib el-Mekkî, *"Kur'ân'ın bir zâhiri, bir bâtını, bir haddi ve bir de matla'ı vardır."* haberinin; İbn Mes'ûd ve başka râvîlerden merfû olarak geldiğini, kendilerine ise bir tarîkten müsned olarak rivayet edildiğini ve hadîsin râvîlerinin sırlara vakıf Allah dostu ve ihlâslı ârifler olduğunu belirtmektedir. Buna göre Kur'ân'ın zâhiri Arapça bilenlere, bâtını yakîn ehline, haddi zâhir ehline, muttala'ı ise ârifler, muhibler ve hâiflerden ibâret olan işrâf ehline mahsustur.[1373]

Mekkî elimizdeki tek eseri olan *Kûtu'l-Kulûb*'daki ifâdelerinden anlaşıldığı kadarıyla Kur'ân'ı hem muhabbetullâhın hem de tasavvufî derinliğin bir mikyâsı addetmekte, onu öğrenip öğretmeyi uhrevî bir ticâret olarak görmektedir. Ona göre Kur'ân'ı hakkıyla fehmetmek için zâhirî Arapça bilgisi ve eldeki tefsir malzemeleri gereklidir ancak yeterli değildir. Nitekim kelâmullah olan Kur'ân'ı hakkıyla fehmetmek, onun mütekellimi olan Allah'ı bütün esmâ ve sıfatıyla tanımaya yani marifetullâha bağlıdır. Marifetullâhta terakkî etmek içinse ibâdet, zikir, tefekkür, takvâ, ihlâs, nefis terbiyesi gibi unsurların toplamından oluşan sürekli bir mânevî mücâhede gereklidir; çünkü ayetlerin zâhirî anlamı akıl ile kavranabilirken bâtınî anlam derinliği ancak mükâşif bir kalple fehmedilebilecektir. Kalbin bu vasfı kazanması ise ancak mânevî mücâhede ve takvâ ile mümkündür.[1374]

Ledünnî ilmi zâhir ilminden ayıran Mekkî, Allah'ın ihsân ve ikrâmı sayılan bu tür bir ilmin Kur'ân'ı fehmetmede de geçerli ve lazım olduğu kanaatindedir. Ona

1371 Başer, "Serrâc'ın Tasavvuf'a Yaklaşımı", s. 111-112, 115.
1372 Başer, "Serrâc'ın Tasavvuf'a Yaklaşımı", s. 107, 112.
1373 Bkz. Ebû Tâlib el-Mekkî, *Kûtu'l-Kulûb,* I, 93-94, 103-104; Karapınar, "Rivayetlerde İşârî Yorum", s. 95.
1374 Detaylı bilgi için bkz. Gördük, "Ebû Tâlib el-Mekkî'nin Kur'ân Tasavvuru", *Hikmet Yurdu,* 8/16 (2015), s. 55-82.

göre Mütekellim olan Allah'ın zâtı ve sıfatları tam anlamıyla bilinmeden O'nun kelâmının künhüne vâkıf olmak mümkün değildir. O hâlde kelâmullâha hakkıyla vâkıf olan yine ancak Allah'ın bizzat kendisidir. Bu durumda insan, marifetullâhta derinleşmesiyle doğru orantılı olarak Kur'ân'ın zâhirî ve bâtınî anlamlarını fehmetmede ilerleme kaydedecek ancak bu nâmütenâhî yolculuk hiçbir zaman son bulmayacaktır. Dolayısıyla Ebû Tâlib el-Mekkî'nin, Kur'ân'ı sadece kuru bir tarihsel tâlimatlar manzûmesi olarak değil; Mütekellim-i Ezelî'nin sonsuz ilminden gelerek müminin maddî mânevî bütün dünyasını çepeçevre kuşatan kudsî bir metin olarak gördüğü anlaşılmaktadır. Onun bu metni; yaşayan bir feyiz, bereket ve ilim kaynağı olarak gördüğünü söylemek de yanlış olmayacaktır.[1375]

3.1.8. Ebû Abdurrahman es-Sülemî (v. 412/1021)

Aynı zamanda müfessir ve muhaddis olan, zâhir ilimlerde geniş bir müktesebâtı bulunan Ebû Abdurrahman es-Sülemî'ye yüzü aşkın eserin nisbet edildiği bilinmektedir. Kuşeyrî, Ebû Nu'aym, Beyhakî gibi ümmetçe makbûl addedilen pek çok mutasavvıf âlim de Sülemî'nin öğrencileri arasındadır. Sülemî yaşadığı dönemde ilim ve devlet adamları tarafından takdir edilmiş, eserlerine değer verilmiş bir sûfîdir. Bununla birlikte sonraki dönemlerde tasavvuf konusunda hadîs uydurmak ve *Hakâiku't-Tefsîr* adlı eserinde Bâtınî-Karmatî tarzında te'vîller yapmakla suçlanmıştır. Onun eserlerinde bazı zayıf veya mevzû hadîsler bulunmakla beraber bunlar hadîs âlimleri ve sûfîler arasında bilinen ve nakledilen hadîslerdir. Yani Sülemî'nin Bâtınî-Karmatî tarzı te'vîller yapmış olması mümkün değildir.[1376] *Hakâiku't-Tefsîr* ise Sülemî'nin ulaşabildiği işârî-tasavvufî tefsir rivayetlerini toplayıp kendi yorumlarından ziyâde daha önceki sûfîlerle çağdaşı olan sûfîlerin yorumlarına yer verdiği bir eserdir.

Sülemî'nin *Hakâiku't-Tefsîr*'i, işârî yorum ve te'vîlleri değerli bulduğunun ve meşrû gördüğünün en bâriz delilidir. Aşağıda gelecek değerlendirmesi de bu konuda bakış açısını özetleyen ifâdelerinden bir örnektir.

> *Ledünnî ilme vâkıf olanlar gayba muttali olurlar. Onların bu ıttılâı, "gaybı Allah'tan başka kimse bilmez." hükmüne aykırı değildir; zira onlar gaybı kendi vücûdlarıyla bilmezler ancak Allah, onların beşerî sıfatlarını kaldırıp kendi sıfatlarıyla onları süslediği zaman gayba vâkıf olurlar ki bu hâlde kendilerinde değil Allah'ta fâni olup bakarlar. Binâenaleyh gaybı bilen onların beşerî varlıkları değil kendilerine tecellî eden ilâhî sıfattır. Onlar Allah'ta fâni oldukları zaman, Allah Teâlâ, kendi sıfatlarını onlara emânet eder. Artık onlar onunla görür, onunla işitirler. "Müminin firâsetinden sakınınız çünkü o Allah'ın nûruyla bakar." hadîsi de buna şahittir.*[1377]

1375 Detaylı bilgi için bkz. Gördük, "Ebû Tâlib el-Mekkî'nin Kur'ân Tasavvuru", s. 55-82.
1376 Uludağ, "Sülemî, Muhammed b. Hüseyin", *DİA*, XXXVIII, s. 53.
1377 Bkz. Selvi, *Kur'ân ve Tasavvuf,* s. 486.

Burada Sülemî'yle ilgili önemli bir noktaya dikkat çekmenin gerekli olduğu kanaatindeyiz. Daha önce tefsir ve te'vîl lafızlarının pek çok eserde birbiri yerine kullanıldığı; bununla birlikte bazılarınca yapılan ayrım itibârıyla murad-ı ilâhîyi ortaya koymayı amaçlayan açıklamalara "tefsir", dirayete dayanan ve zan ifâde eden açıklamalara "te'vîl" denildiğinden bahsedilmişti. Kanaatimizce Ebu'l-Hasan el-Vâhidî'nin (v. 468/1076) *Hakâiku't-Tefsîr*'deki yorumlara yönelik "Eğer o (Sülemî) bunların tefsir olduğuna inanıyorsa küfre girmiştir."[1378] şeklindeki sözlerini de bu nazarla değerlendirmek gerekmektedir. Nitekim İbnü's-Salâh, Vâhidî'den bu nakli yaptıktan sonra Sülemî gibi zâtların işârî yorumları murad-ı ilâhîyi tespit etme eksenindeki bir "tefsir" olarak zikretmediklerini, aksi hâlde Bâtınîliğe sapılmış olacağını belirtmektedir.[1379] Kaldı ki *Hakâiku't-Tefsîr*'i tümden reddetmek imkânsızdır zira muhtevasında bazı hadîsler; bunun yanında sahâbe, tâbiûn ve etbâu't-tâbiînden aktarılan rivayetler[1380] ayrıca klasik rivayet-dirayet tefsirlerindeki gibi açıklamalar da mevcuttur.[1381]

Öte yandan yine daha önce belirttiğimiz gibi Vahidî tefsir ve kıraat ilimlerini hocası Ebû İshâk es-Sa'lebî'den (v. 427/1035) öğrenmiş ve onu kendine kaynak edinmiştir. Sa'lebî'nin *el-Keşf ve'l-Beyân*'ındaki sûfî yorumlarında ise hocası Sülemî'nin etkili olduğu bilinmektedir.[1382] Sa'lebî'nin tefsiri aslında bir rivayet tefsiri olduğu hâlde hocası Sülemî'nin etkisiyle tasavvufî yorumlara yer verildiğinden dolayı işârî tefsirler arasında sayılmış hatta Necmüddin-i Dâye gibi bazı sûfî müelliflerin Sa'lebî'den yararlandığı ifâde edilmiştir.[1383] Bu tefsir Vâhidî'nin *el-Basît fî Tefsîri'l-Kur'ân* adlı tefsirinin de en önemli kaynaklarından biridir.[1384] Dolayısıyla Sülemî, sûfî gelenekle irtibatı bulunan Vâhidî'nin hocasının hocası durumundadır.

Neticede Sülemî'nin bir araya topladığı işârî yorumlarla Kur'ân'ın zâhirini inkâr etmek, dolayısıyla da küfre girmek arasında paralellik kurmanın bizce imkânı yoktur. Dahası Vâhidî'nin sözünün kimilerince "fırsat bu fırsat" anlayışıyla maksadını aşar bir tarzda yorumlandığı kanaatindeyiz ki bu tür yorumların şaşırtıcı bir taassup ve aşırılık içerdiği âşikârdır.

1378 Zerkeşî, *el-Burhan*, II, 170-171; Süyûtî, *el-İtkan*, IV, 223.
1379 Bkz. Süyûtî, *el-İtkan*, IV, 223-224; Aliyyü'l-Kârî, *Mirkât,* I, 315.
1380 Bazı örnekler için bkz. Sülemî, *Hakâik*, I, 34, 44, 52, 84-85, 105,106 , 122, 124, 128, 145, 157, 164, 170-171, 181, 190, 293, 357-358.
1381 Bazı örnekler için bkz. Sülemî, *Hakâik,* I, 92, 100, 102, 170-171, 238, 240, 243, 265, 341.
1382 Detaylı bilgi için bkz. Çetin, "Vâhidî", *DİA*, XLII, 438; Mertoğlu, "Sa'lebî", *DİA*, XXXVI, 28-29.
1383 Mertoğlu, "Sa'lebî", *DİA*, XXXVI, 29.
1384 Çetin, "Vâhidî", *DİA,* XLII, 438.

3.1.9. Râgıb el-İsfahânî (v. V./XI. yüzyılın ilk çeyreği)

Meşhûr bilginlerden, hem müfessir hem de Arap dili ulemâsından olan Râgıb el-İsfahânî'nin tasavvuf ve ahlâkla ilgili eserleri de bulunmaktadır. Özellikle *Şerefü't-Tasavvuf* adlı eseriyle dikkat çeken müellifin farklı eserlerinde de tasavvufî unsurlara yer verdiği bilinmektedir.[1385] Tasavvuf sahasında en önemli isimlerden biri olan İmam Gazzâlî'nin İsfahânî'ye ait *ez-Zerîa İlâ Mekârîmi'ş-Şeria* adlı eseri yanından ayırmadığı söylenir.[1386]

İsfahânî'ye göre Kur'ân-ı Kerim herkes için hidayet ise de herkes onun mârifeti hususunda eşit değildir. İnsanlar derecelerine ve durumlarına göre Kur'ân'dan hisselerini alırlar. Belağat erbâbı daha ziyâde Kur'ân'ın belağatını, fıkıh âlimleri ahkâmını, kelâm bilginleri ise aklî delilleri anlar. İnsanın ilimdeki gücü nisbetinde Kur'ân'ın mânâlarındaki sırları anlama kabiliyeti de artacaktır.[1387]

Gördüğümüz kadarıyla İsfahânî, tefsirinde bazı işârî te'vîllere aktarım sûretiyle yer vermektedir. Yani sunduğu yorumlar kendisine ait olmayıp işâret erbâbından yaptığı nakillerden ibarettir. Neticede bu yaklaşım onun bu tür izahatı makul bularak benimsediğinin de göstergesidir. Müellifin Kur'ân'ı anlama ve yorumlama yöntemi üzerine doktora tezi hazırlayan Abdullah Temizkan'ın kanaatine göre İsfahânî'nin işârî te'vîle ilkesel anlamda reddedici değil teyit edici olarak yaklaşmasındaki en temel etken İbn Abbâs'tan bu meyânda nakledilen sözlerdir. Nitekim İsfahânî tefsir konusunda Hz. Peygamber'in (s.a.s.) duasına mazhar olan İbn Abbâs'ın görüşlerini eserlerinde önemle zikretmektedir.[1388]

İsfahânî'nin tefsirinde sınırlı sayıda işârî te'vîlin kaydedilmiş olduğu görülmektedir. O bunlardan bahsederken; "ذكر بعض الصوفية : Bazı sûfîler ifâde/işâret etmiştir ki"[1389], "فأما الصوفية فقد قالوا : *Sûfîlere gelince, onlar şöyle demiştir*"[1390], "وحمل بعض الصوفية ذلك على : *Bazı sûfîler bu lafza … mânasını yüklemiştir.*"[1391] "قال بعض أهل الورع : *Bazı vera ehli kimseler demiştir ki*"[1392] ve "قال بعض الناس : *Bazı insanlar demiştir ki*"[1393] gibi farklı takdim cümleleri kullanmıştır. Kezâ müellif tefsirinin bir yerinde "وقال بعض الناس يعزوه إلي بعض الأئمة : *Bazı insanlar bazı üstadlara/sûfî büyüklerine isnâden şöyle demiştir*" diyerek Bakara 2/259. ayette geçen ihyâ ve imâtenin ilim/iman ve cehil/küfür olduğunun söylendiğini aktarmaktadır.[1394]

1385 Bkz. Ömer Kara, "Râgıb el-İsfahânî", *DİA,* XXXIV, 400; Temizkan, *Râğıb el-İsfahânî'nin Kur'ân'ı Anlama ve Yorumlama Yöntemi,* Ankara: Sonçağ Akademi, 2021, s. 150.
1386 Temizkan, *Râğıb el-İsfahânî'nin Kur'ân'ı Anlama ve Yorumlama Yöntemi*, s. 150.
1387 Şerbâsî, *Tefsîr Ekolleri,* s. 51-52.
1388 Temizkan, *Râğıb el-İsfahânî'nin Kur'ân'ı Anlama ve Yorumlama Yöntemi*, s. 150.
1389 Râğıb el-İsfahânî, *Tefsîr,* I, 231.
1390 Râğıb el-İsfahânî, *Tefsîr,* II, 740.
1391 Râğıb el-İsfahânî, *Tefsîr,* III, 974.
1392 Râğıb el-İsfahânî, *Tefsîr,* III, 256.
1393 Râğıb el-İsfahânî, *Tefsîr,* I, 361.
1394 Râğıb el-İsfahânî, *Tefsîr,* I, 543-544.

Müellifin gerekli görüp aktardığı diğer bazı yorum örnekleri şöyledir: Bakara 2/51. ayette geçen "*buzağı*" lafzı kişiyi Allah'tan (O'nu anmaktan, O'na itaatten) alıkoyan her şeye işârettir.[1395] Bakara 2/164. ayette geçen "*deniz*", insanların içinde kaldığı şüphe, hayret ve meşakkat; "*gemi*" ise insanların imdâdına koşan, onlara yol gösteren nur ve akıldır. Bu gibi ayetlerde "*su*" ile işâret edilen şey ebedi hayatı temin eden ilimler; "*arz*" lafzı ile işâret edilen şey ise ebedî hayat için tekrar diriltilecek olan nefisler/insanlardır.[1396] Âl-i İmrân 3/195. ayetteki "لَأُكَفِّرَنَّ عَنْهُمْ سَيِّئَاتِهِمْ" ifâdesi ise bazı sûfîlere göre âhirette günahlardan temizlenmekle beraber dünyada da kirlerin giderilmesi anlamındadır.[1397]

3.1.10. İbn Hazm (v. 456/1063)

Zâhirî mezhebinin en büyük temsilcisi olan İbn Hazm, bağlı olduğu düşünce sisteminin de bir gereği olarak işârî tefsire muhaliftir. Onun kendi zâviyesinden yaptığı en önemli eleştiri, Allah'ın bildirdiği bir şeyin Hz. Peygamber (s.a.s.) tarafından açıklanmamış olmasının, onun tebliğ görevine aykırı düşeceği şeklindedir.[1398] Nitekim yapılan yorum, bir ayetin aslında ifâde ettiği mânâ veya mânâlardan biri olarak ortaya konuluyorsa; bu durum, Allah'ın ümmete bildirilmemiş bir muradının açıklanması anlamına gelir ve Hz. Peygamber'in (s.a.s.) tebliğ görevine halel getirmiş olur. Bu nedenle Kur'ân'da bâtın mânânın bulunmadığını ifâde eden[1399] İbn Hazm, doğrudan işârî-tasavvufî tefsirle ilgili olmayan eleştirisinde *her ayetin zâhiri, bâtını, haddi ve matla'ı* olduğunu ifâde eden hadîslerin[1400] mürsel olduğunun söylendiğini belirterek ekler:

> *Zikredildiği gibi her ayetin zâhiri ve bâtını olsa bile bizim bâtın ilmine ulaşmamız mümkün değildir. Eğer bâtın mânâ varsa biz bunu bir zan ile veya bu konuda söz söyleyen herhangi birinin sözüyle değil, Allah'ın indirdiği emirleri insanlara açıklamakla görevli olan Hz. Peygamber'in (s.a.s.) beyânından anlarız. Eğer onlar bize, Hz. Peygamber'in (s.a.s.) bir ayetin zâhirini bâtınına naklederek açıkladığına dâir bir nakil gösterirlerse ona ittibâ ederiz; fakat eğer Hz. Peygamber'den (s.a.s.) bir nakil gösteremezlerse bilsinler ki bir ayete bâtın mânâ yükleyerek te'vîl etme açısından hiç kimse bir başkasından daha evlâ değildir.*[1401]

1395 Râğıb el-İsfahânî, *Tefsîr,* I, 189.
1396 Râğıb el-İsfahânî, *Tefsîr,* I, 361.
1397 Râğıb el-İsfahânî, *Tefsîr,* III, 56.
1398 İbn Hazm, *el-İhkâm fî Usûli'l-Ahkâm,* Kahire: Dâru'l-Hadîs, tsz., II, 281; Ateş, *İşârî Tefsîr Okulu*, s. 31-32.
1399 Bkz. İbn Hazm, *el-Fasl fi'l-Milel ve'l-Ehvâi ve'n-Nihal,* Kahire: Mektebetü'l-Hanci, II, 91; Karaçam, *En Büyük Mucize*, s. 298; Ali Parlak, *Tefsîr Tarihinde Zâhirîlik ve Zâhirî Te'vîl Geleneği,* Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, 2009, s. 88.
1400 Bkz. İbnü'l-Mübârek, *ez-Zühd,* II, 23; Kâsım b. Sellâm, *Fedâilü'l-Kur'ân,* s. 98; Aliyyü'l-Kârî, *Mirkât*, I, 315; Taberânî, *Mu'cemü'l-Kebîr*, IX, 136; Zerkeşî, *el-Burhân,* II, 170; Süyûtî, *el-İtkan*, IV, 473.
1401 İbn Hazm, *el-İhkâm,* II, 281.

İbn Hazm'ın bu itirazına karşı, öncelikle Hz. Peygamber'in (s.a.s.) her bildiğini çevresindekilere söylemediği hatırlanmalıdır. Peygamberleri diğer insanlardan ayıran en önemli özelliklerden biri mazhar oldukları ilâhî, gaybî bilgilerdir. Bunların da tümünün herkese açıklanması gerekmez. Öte yandan "اَلْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ"[1402] ayetinin özellikle İslâm'ın akâid, şeriat ve ahkâm boyutuyla ilgili olduğu âşikârdır.[1403] Bu hususlarda Hz. Peygamber'in (s.a.s.) bir şeyi eksik bıraktığı elbette ki söylenemez. İşârî tefsir erbâbının da Hz. Peygamber'in (s.a.s.) açıklaması gereken ancak açıklamadığı bilgileri ortaya koymak gibi bir iddiası bulunmamaktadır. Bunun yanı sıra İslâm'ın ahkâmına dâir, olmayan bir şeyi ihdâs etmek yahut var olan hükümleri tahrif etmek sadedinde tefsir yapmaları da mümkün değildir. Özellikle sûfîlerin yaptığı yorumlarda, kendi enfüsî âlemlerinde yaşadıkları ve zevk ettikleri mânevî hâlleri ifâde etme söz konusudur ve bunlar daha ziyâde mârifetullah, ahlâkî ilkeler, nefis terbiyesi gibi alanlarla ilgilidir.

3.1.11. Abdülkerîm b. Hevâzin el-Kuşeyrî (v. 465/1072)

Ebû Abdurrahman es-Sülemî'nin elinden hırka giyenler arasında bulunan[1404] Ebu'l-Kâsım Abdülkerim b. Hevâzin el-Kuşeyrî çok gençken dönemin tanınmış sûfîlerinden Ebû Ali ed-Dekkâk'tan etkilenerek onun müridi olmak istemiştir. Bu zâtın önce ilim tahsil etmesi gerektiğini söylemesi üzerine Şâfi'î fıkhı, kelâm, hadis, tefsir, gramer, lügat ve edebiyat gibi ilimleri en meşhûr hocalardan tahsil eden Kuşeyrî, 437'de (1045) başladığı hadîs derslerini ölümüne kadar yirmi yedi yıl boyunca sürdürmüş; Hatîb el-Bağdâdî başta olmak üzere birçok tanınmış muhaddis kendisinden hadîs rivayet etmiştir. İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî ve en seçkin öğrencilerinden Ebû Ali el-Fârmedî vâsıtasıyla Gazzâlî'yi etkileyen Kuşeyrî, tasavvufu Sünnî bir çerçeve içine almak istemiştir. Melâmetin doğduğu bölgede yetişmesine rağmen *er-Risâle*'sinde bu akıma yer vermemesi, sûfîlerin Eş'ariyye akîdelerine aykırı gördüğü sözlerini zikretmemeye özen göstermesi gibi tutumları bu eksende değerlendirilmiştir.[1405]

Kuşeyrî'nin henüz Sülemî hayattayken *et-Tefsîrü'l-Kebîr* adlı eserini yazmaya başladığı söylenmektedir ancak bu eser günümüze ulaşmamıştır. Müellifin *et-Teysîr fî İlmi't-Tefsîr* adlı bir eserinin daha olduğu bilinmektedir ki bunu şeyhi Ali ed-Dekkâk ile mülâkî olmadan ve tasavvuf dünyasına adım atmadan evvel telif

1402 Mâide, 5/3: "*...Bugün sizin için, dininizi tamamladım...*"
1403 Bkz. Taberî, *Câmi'u'l-Beyân*, IX, 518-520; Râzî, *Mefâtîh,* XI, 287; Beydavî, *Envâru't-Tenzîl*, II, 115; Nesefî, *Medârik,* I, 427.
1404 Uludağ, "Sülemî", *DİA*, XXXVIII, s. 53.
1405 Uludağ, "Kuşeyrî, Abdülkerim b. Hevâzin", *DİA*, XXVI, s. 473-474.

ettiği belirtilmektedir.[1406] Onun işârî-tasavvufî te'vîlle ilgili yaklaşımını ve ayetlerle ilgili yorumlarını *Letâifü'l-İşârât* adlı meşhûr tefsirinden öğrenmekteyiz. Kuşeyrî'nin ilginç özelliklerinden biri, Kur'ân'daki her besmeleye, başında geçtiği sûrenin muhtevasını nazara alarak ayrı bir anlam vermesidir. Besmele lafzen hep aynı olduğuna göre bu izahatta işârî inceliklere dikkat çekildiği muhakkaktır.[1407]

Ömer Nasûhi Bilmen onu şu şekilde tarif etmektedir:

> "Zâhirî ve bâtınî ilimlerde büyük bir kudret sâhibi olduğundan bu ilimlerin âsârı tefsirinde de tecellî etmektedir. Tefsirinde mutasavvıfa mesleğini iltizam etmiştir. Âyât-ı celîledeki en latîf işâretleri sezip bunları istinbat etmek hususunda adîmü'n-nazîr bir müfessir sayılmaktadır. Maahâzâ tefsirinde bir kısım munkatı' rivayetler de yer bulmuştur."[1408]

Kuşeyrî'nin tefsirine başlarken yaptığı giriş onun işârî te'vîllerle ilgili bakış açısını özetler niteliktedir:

> *Rabbim kolaylaştır! Rahmân ve Rahîm olan Allah adıyla. Ezelden ebede bütün hamdler; evliyâsının kalplerini mârifetine açan, kendisini isteyenlere burhanının parıltısıyla hak yolunu apaçık gösteren, kendisini tahkîkî imanla tanıma gayretinde bulunanlara basîreti nasip edip bunu kolaylaştıran; hidayet rehberi ve açıklama olan Furkân'ı Muhammed'in (s.a.s.) kalbine mucize ve beyân olarak indiren, onun marifet ve te'vîlini âlimlerin göğüslerine emânet eden, onlara kıssaların ve esbâb-ı nüzûlün ilmini ikrâm eden, onları Kur'ân'ın muhkemine, müteşâbihine, nâsihine, va'dine ve vaîdine iman nimetiyle rızıklandıran; asfiyâ sınıfına mensup kulları Kur'ân'ın tazammun ettiği dakîk işârâtı görebilsinler diye onlara emânet ettiği envâr ve esrârın letâifini, rumûzunun hafiyyâtını, yine onlara gösterip işâret ettiği korunmuş (meknûn) sırlarıyla fehmetmeyi ikrâm eden Allah'a mahsustur. Onlar, gaybın envârından kendilerine mahsûs bir şekilde nasip edilen ilmi kendileri dışında olan kimselere (ağyâra) açıklamamak üzere tevakkuf eder; sonra da onlar hakkında muhâtapların derece ve mertebelerine göre konuşurlar. Her türlü eksiklikten ve kusurdan münezzeh, şânı yüce olan Hakk, ikram edeceği ilim ve marifeti bu kullara ilham etmektedir. Onlar da onu söyler, letâifini haber verip anlatır, onlara işâret eder ve anlaşılır bir şekilde ifâde ederler.*[1409]

Görüldüğü gibi Kuşeyrî'ye göre Yüce Allah'ın asfiyâdan olan kulları Kur'ân'ı fehmetme konusunda ayrıcalığa sâhiptir. Kur'ân'ın incelikleri ve işâretleri onlara Allah tarafından âdeta birer nimet ve emânet olarak ihsân edilmektedir. Bu sırlar/emânetler, o mânevî hâlleri yaşamayan kimselere yani ehil olmayanlara açılmaz. Bununla birlikte asfiyâdan olan bu hâlis kullar, kendilerine ilham olunan latîf mânâları

1406 Bkz. Kuşeyrî, *Letâif,* I, 26 (Muhakkikin mukaddimesi).
1407 Detaylı bilgi için bkz. Akpınar, Akpınar, "İşârî Tefsîr ve Kuşeyrî'nin Besmele Tefsîri", 53-92.
1408 Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi,* I, 422.
1409 Kuşeyrî, *Letâif,* I, 41.

muhâtapların anlayacağı şekilde ifâde ve ihbâr ederler. Kuşeyrî'nin uzun ve ağdalı ifâdeleri birbirine bağladığı mezkûr giriş paragrafına dikkat edildiğinde; üstü kapalı bir şekilde kendisinin de bahsi geçen kullar arasında olduğunu belirttiği görülmektedir. Zira bu idrâk keyfiyetini bizâtihi deneyimleyenlerin dışındaki kimselerin böyle bir tarif yapması mümkün görünmemektedir. O, kendisine açılan letâifin/ince sırların sâir insanlara anlatılabilecek olan kısmını ise telif ettiği "*Letâifu'l-İşârât*" adlı eserde muhâtaplarıyla paylaşmıştır.

3.1.12. Ebu'l-Hasan Ali el-Vâhidî (v. 468/1076)

İşârî tefsirle ilgili sert eleştirilerden birinin Ebu'l-Hasan Ali el-Vâhidî tarafından yapılmış olduğu, bu konuda yazılmış eserlerde sürekli tekrarlanan bir husustur. Ona göre güvenilir sûfîler, Kur'ân'a dâir açıklamalarını tefsir diye nitelememiştir. Buna bağlı olarak, kendi görüşlerini tefsir sayanlar Bâtınîlerin yolunu tutmuş olur.[1410] Zerkeşî'nin İbnü's-Salâh'tan (v. 643/1245) yaptığı nakil de bu konuda çok meşhurdur. Bu nakle göre el-Vâhidî, *Hakâiku't-Tefsir*'inde bir araya getirdiği şeylerin hakikaten tefsir olduğuna inanması halinde es-Sülemî'nin (v. 412/1021) küfre gireceğini söylemiştir.[1411]

Daha önce de değinildiği gibi, kanaatimizce Vâhidî'nin *Hakâiku't-Tefsîr*'deki yorumlara yönelik sözlerini tefsir-te'vîl ayrımı çerçevesinde değerlendirmek gerekmektedir. Zira İbnü's-Salâh bu nakli yaptıktan sonra Sülemî gibi zâtların işârî yorumları murad-ı ilâhîyi tespit etme eksenindeki bir "tefsir" olarak zikretmediklerini, aksi hâlde Bâtınîliğe sapılmış olacağını belirtmektedir.[1412] Vâhidî'nin de özellikle kastettiği şey, varsayım itibârıyla bu olmalıdır. Yani esasen Sülemî'nin bunları tefsir olduğuna inanarak kaydetmediği, eğer öyle olsaydı bunun küfür olacağı belirtilmiş gibidir. Bunun gerekçesi de tefsirin murad-ı ilâhîyi ifâde ediyor olmasıdır. Sûfîlerin sözleri ise kendi âlemlerinde gördükleri şeyler olup bunlara murad-ı ilâhî denilemez.

Bu çerçevede mezkûr eserde kaydedilmiş olan rivayetler murad-ı ilâhînin tespit edildiği açıklamalar anlamında "tefsir" olarak zikredilmediyse bir problem yok demektir ki Sülemî'nin de böyle bir iddiası bulunmamaktadır. Kaldı ki *Hakâiku't-Tefsîr*'in tümden reddedilmesi de mümkün değildir çünkü muhtevasında bazı hadîsler; bunun yanında sahâbe, tâbiûn ve etbâu't-tâbiînden aktarılan rivayetler[1413], ayrıca klasik rivayet-dirayet tefsirlerinde olduğu gibi açıklamalar da mevcuttur.[1414] Bunların da ötesinde Vahidî tefsir ve kıraat ilimlerini hocası Ebû İshâk es-Sa'lebî'den

1410 Bkz. Uludağ, "İşârî Tefsîr", *DİA,* XXIII, 426.
1411 Zerkeşî, *el-Burhan,* II, 170-171; Süyûtî, *el-İtkan*, IV, 223.
1412 Bkz. Süyûtî, *el-İtkan*, IV, 223-224; Aliyyü'l-Kârî, *Mirkât,* I, 315.
1413 Bazı örnekler için bkz. Sülemî, *Hakâik*, I, 34, 44, 52, 84-85, 105,106 , 122, 124, 128, 145, 157, 164, 170-171, 181, 190, 293, 357-358.
1414 Bazı örnekler için bkz. Sülemî, *Hakâik,* I, 92, 100, 102, 170-171, 238, 240, 243, 265, 341.

(v. 427/1035) öğrenmiş; Sa'lebî de *el-Keşf ve'l-Beyân*'daki sûfî yorumlarında hocası Sülemî'den etkilenmiştir. Hatta *el-Keşf ve'l-Beyân* işârî tefsirler arasında sayılmış, Necmüddin-i Dâye gibi bazı sûfî müellifler de ondan bolca istifâde etmiştir.[1415] Bu tefsir aynı zamanda Vâhidî'nin *el-Basît fî Tefsîri'l-Kur'ân* adlı tefsirinin de en önemli kaynaklarından biridir.[1416] Yani Sülemî, Vâhidî'nin üstadının üstadıdır. Hâl böyle olunca onun böyle bir zâtı doğrudan yahut dolaylı bir şekilde tekfir etmiş olması mümkün görünmemektedir.

3.2. Hicrî V.-VIII. Asırlar

3.2.1. İmam Ebû Hâmid el-Gazzâlî (v. 505/1111)

Her çöküş döneminden sonra büyük âlimler tarafından yeni bir paradigmanın inşâ edildiği görülmektedir. Bu yeni paradigma bir taraftan çağın Müslümanlarına her alanda yeni bir enerji ve dinamizm kazandırırken diğer yandan yeni bir medeniyetin taşlarını döşemiştir. İmam Gazzâlî de bir müceddid olarak bunu yapmış, evvela iman konusunu tahkim ederek Felâsife ve Mu'tezile'nin oluşturduğu tortuları temizlemiştir. Geniş çerçevede ise din, bilgi, mantık, varlık, tasavvuf, hukuk ve ahlâk felsefesini bir sistem bütünlüğü içinde birleştirmiş, birbiriyle eklemlemiş ve paradigmayı tamamlamıştır.[1417] Hayat safahatının büyük kısmı 5. yüzyılın ikinci yarısında geçen İmam Gazzâlî, Şîî ve Bâtınî fırkaların öne sürdüğü irfan anlayışına karşılık bir Sünnî nazarî irfan modeli sunmuştur. Gazzâlî tasavvuf metodolojisinin inşâsındaki etkinliğinin yanında zâhir ve bâtın alanını birbirine yakınlaştırmada ve tasavvufa yönelik birtakım tenkitleri bertaraf ederek meşrû bir bilimsel zemin ve metodoloji oluşturmada öncü bir sîmadır.[1418] Bu bakımdan genelde tasavvufun, özelde de işârî tefsirin Sünnî çevrelerde icmâ derecesinde bir kabûle mazhar olmasındaki en büyük pay kuşkusuz onundur.[1419]

Önemle belirtmek gerekir ki İmam Gazzâlî'ye göre zâhirî anlamda tefsir yapabilmek ve hatalardan korunmak için nakil ve semâ' unsurları yani Hz. Peygamber'den (s.a.s.) ve sahâbeden ayetlerle ilgili intikal eden sahîh bilgiler, olmazsa olmaz mesâbesindedir. Müfessirin tefehhüm ve istinbatı bu temel üzerinde yükselir ve genişler.[1420] Bununla birlikte o, çeşitli eserlerinde işârî tefsirler için teorik bir çerçeve

1415 Mertoğlu, "Sa'lebî", *DİA*, XXXVI, 29.
1416 Çetin, "Vâhidî", *DİA,* XLII, 438.
1417 Bkz. Bünyamin Duran, *İslâm Düşünce Geleneği Açısından Bediüzzaman,* İstanbul: Risale-i Nur Enstitüsü Yay., 2001, s. 24-30.
1418 Güldane Gündüzöz, *Tasavvuf Tarihinde Nazarî İrfan Geleneği – Tarih, Teori ve Problemler,* Ankara: Fecr Yay., 2018, s. 61.
1419 Öztürk, "Tefsîrde Zâhir-Bâtın Düalizmi", s. 116; Demirci, *Tefsîr Tarihi,* s. 215.
1420 Gazzâlî, *İhyâ*, I, 291.

çizmiş, bu tür tefsirlerin lüzum ve faydasını savunmuş, birçok ayeti buna göre yorumlamış, sûfîlerin Kur'ân ve Kur'ân ayetleriyle ilgili yorumlarını aktarmıştır.[1421]

Ona göre Kur'ân'ın zâhir tefsirine iyice hâkim olmaksızın onun gizli esrârını anladığını iddia eden kimse, kapısından bile girmediği hâlde evin ortasına vardığını iddia eden kimse gibi; yahut Türkçe bilmediği hâlde, Türklerin kelâmına bakarak onların ne kastettiğini anladığını iddia eden kimse gibidir. Şu hâlde zâhir tefsir hiç şüphesiz ki Arapça dil bilgisi üzere müessestir; ancak bu alanda sadece lügat ilmi yeterli olmayıp pek çok ilme ihtiyaç vardır.[1422]

Kur'ân'ı bir ilimler deryası, sâhili olmayan bir okyanus olarak gören Gazzâlî, birçok ilmin Kur'ân'dan kaynaklandığını, en nihayetinde ilimlerin ulaşacağı sonuçların da yine onda buluşacağını kabul etmiştir. Eserlerinde muhtelif ayetlerin tefsiri ile ilgili olarak yaptığı yorumların büyük bir kısmı işârî-tasavvufî niteliktedir. Yine yorumlarının birçoğunda felsefî ilimler sisteminden ve Müslüman filozofların görüşlerinden yararlandığı görülmektedir. Gazzâlî te'vîl konusuna da ayrı bir önem vermiş ve onu "Dinî bir nassı hakîki anlamının dışına çıkarak açıklamak." olarak tarif etmiştir. Dinî nasların te'vîli konusunda zâtî, hissî, hayâlî, aklî ve şibhî varlık diye beşli bir varlık tasnifi yaparak te'vîlde bu tasnifin esas alınması gerektiğini savunmuştur. Buna bağlı olarak, te'vîlin tanımı, alanları, kapsamı ve sınırları konusunda ortaya koyduğu ilkelerle kendine özgü bir yorum metodolojisi geliştirme başarısı göstermiştir.[1423]

İmam Gazzâlî sembolik mânâ ve işâretlere câhilce dalarak aşırılık yapmaya karşı olmakla beraber Kur'ân naslarının zâhir mânâları yanında herkesin göremediği derûnî/iç mânâlarının olduğunu tasdik etmektedir. Bu mânâlar, kabuğun içindeki öz gibidir. İnsanlar sadece kabuk mesâbesinde olan mülk âlemini görürler. Oysa ki asıl olan kabuğun altındaki öz, yani melekût âlemidir. Mülk âlemini geçemeyen kimse meyvenin kabuğunu, insanın da ancak derisini görebilir. Onların içine nüfûz edemez.[1424] Dolayısıyla o, yorumun sınırları konusundaki çabalarıyla Kur'ân ayetlerinin anlam evrenindeki enginlik ve zenginliğin, tek boyutluluktan ziyâde çok boyutluluk arz ettiğini ispatlamıştır; ancak bu çok boyutluluk ve çok anlamlılığın keyfî ve her anlama gelebilecek şekilde tebdil, tağyîr ve tahrîfe elverişli bir yorum karmaşası ve başıbozukluğu olarak da anlaşılmaması gerekir. Nitekim onun savunduğu çok anlamlılığın her anlamlılık demek olmadığı, gerek eserlerinden ve gerekse Bâtınîlerle mücadelesinden anlaşılmaktadır.[1425]

İmam Gazzâlî bir yandan Bâtınîliğe karşı mücadele ederek onların görüşlerini çürütmek maksadıyla *Fedâihu'l-Bâtıniyye*'yi telif etmiş, diğer yandan sûfî kişiliği itibârıyla

1421 Uludağ, "İşârî Tefsîr", *DİA*, XXIII, 427.
1422 Gazzâlî, *İhyâ*, I, 291.
1423 Bkz. Okumuş, "Gazali'nin Kur'ân Anlayışı ve Çok Boyutlu Tefsir Telakkisi Üzerine", s. 38-44.
1424 Gazzâlî, *Cevâhîrü'l-Kur'ân,* thk. Muhammed Reşid Rıza, Beyrut: Dâru İhyâi'l-Ulûm, 1986, s. 35-43.
1425 Okumuş, "Gazali'nin Kur'ân Anlayışı ve Çok Boyutlu Tefsir Telakkisi Üzerine", s. 44.

mânevî dereceler kazanmış kimselerin ayetlerin bâtınî anlam ve sırlarına keşf yoluyla ulaşılabileceği kanaatini ortaya koymuştur. Bu da dünyaya değil âhirete müteveccih olmaya, ilimde derinleşmeye, kalben ve rûhen tasaffî edip arınmaya bağlıdır. Bu nedenle başta Kâdi İyâz ve Ebu Bekir İbnü'l-'Arabî olmak üzere nasların zâhirine önem veren bazı âlimler *İhyâ*, *Kimyâ-i Saâdet* ve *Esmâü'l-Hüsnâ* adlı eserlerindeki tasavvufî yaklaşımlarından dolayı onu eleştirmiştir. Şu bir gerçek ki İmam Gazzâlî felsefe ve mantıkta yakaladığı müstakim yolu bâtınî ilimlerde de yakalamıştır. Nitekim bir yandan Bâtınîliğin sapıklıklarını açığa çıkarırken diğer yandan ayetlerin bâtınî anlamlarını akla ve zâhire aykırılık içermeyen bir tarzda ortaya koyması, onun bu istikametini ve aşırılıklara sapmadan orta bir yol tutmanın mümkün olduğunu teyit etmektedir.[1426]

Meşhûr eseri *İhyâu Ulûmi'd-Dîn*'in "Kur'ân Tilâvetinin Âdâbı" adlı bölümünün üçüncü ve dördüncü bâbında kendi Kur'ân tasavvuruna ve Kur'ân'ı anlamanın ve tefsir etmenin ne demek olduğuna dâir önemli hususları ortaya koyan Gazzâlî; kanaatlerini çeşitli ayetlerle, hadîslerle, sahâbe sözleriyle ve selef-i sâlihînden intikal eden sözlerle desteklemektedir. Müellifin söz konusu tespit ve kanaatleri özetle aşağıdaki üç başlık altında takdim edilecektir.

3.2.1.1. Gazzâlî'ye Göre Kur'ân'ı Anlamak İçin Yapılması Gerekenler

İmam Gazzâlî'ye göre yüce Allah'ın, kelâmını celâlinin arşından insanların anlayabileceği şekilde inzâl etmesi, O'nun nihayetsiz fazl ve keremindendir. Kur'ân'ın bâtınî (derûnî) mânâsını ancak kalbinin bâtını her türlü pislikten temizlenmiş, tazim ve tevkîr nûruyla nurlanıp aydınlanmış olan kimseler anlayabilir. Şüphesiz ki kelâma olan tazim, onun mütekellimi olan Yüce Allah'adır. Bu kelâma saygı ve hürmet gösteren, okuduğundan zevk alır; kalbi huzurla dolar ve onu başka şeyler meşgul edemez. Müellifin yaptığı bir nakilde, "Kur'ân'ın meydanları, bostanları, kasırları, gelinleri, ipekleri, bahçeleri ve konakları/hanları vardır. 'م'-ler (المِيمَات)/yahut bu harfi içeren mukatta'ât Kur'ân'ın meydanları, 'ر'-lar (الرَاءَات) Kur'ân'ın bostanları, 'ح'-lar (الحَاءَات) Kur'ân'ın kasırları, 'يُسَبِّحُ - سَبَّحَ' ile başlayanlar (المُسَبِّحَات) Kur'ân'ın gelinleri, 'حم'-ler (الحَامِيمَات) Kur'ân'ın ipekleri/ipekli kumaşları, mufassal sûreler Kur'ân'ın kasırları, bunların dışındakiler ise Kur'ân'ın konaklarıdır. Okuyucu bu meydanlara vardığında, bostanlardan meyve/çiçek toplar ve kasırlara girer; orada gelinleri görür ve ipek elbiseler giyer, ardından bahçelerde tenezzüh edip dolaşır ve hanların odalarında istirahate çekilir. Yaşadığı bu zevk ve keyif hâline müstağrak olması, onu bu zevkten başka her şeyden alıkoyar. Kalbi, aldığı mânevî lezzeti unutamadığı gibi fikri de ondan sıyrılıp başka bir şey düşünemez." denilmiştir. Huzur-ı kalpten sonra tedebbür gelir ki Kur'ân'ı kendi nefsinde/iç dünyasında işitmeyen kimse onu

1426 Bkz. Kutbettin Ekinci, "Gazalî'nin Mutasavver Tefsiri", *Artuklu Akademi Dergisi,* 3/1 (2016), s. 115.

tedebbür edemez. Oysaki onu okumaktan maksat tedebbürdür (derin derin düşünüp tefekkür etmektir). Bunu yapabilmek için de Kur'ân'ı ağır ağır okumak gerekir ki bu da sünnettir. Daha sonra tefehhüm gelir. Tefehhüm ayetleri onlara layık bir şekilde anlamaya çalışmaktır. Zira Kur'ân Allah'ın sıfatlarını, fillerini, emir ve nehiylerini, cennet ve cehennemi, peygamberlerin hâllerini, onları yalanlayanların âkıbetlerini kapsamaktadır. Kur'ân okuyan kişi Yüce Allah'ın bu isim ve sıfatlarının mânâlarını teemmül etmelidir ki onlardaki sırlar keşfolsun ve define misâl anlamlar açılsın. Hz. Ali tam da buna işâreten "Resûlullah'ın insanlardan gizleyip de sadece bana açıkladığı herhangi bir şey yoktur; ancak Yüce Allah'ın kuluna, kitabına dâir anlayış/anlama kabiliyeti vermesi müstesnâdır." demiştir. O hâlde insanlar bu anlayışı elde etmek için gayretli olmalıdır. Kendisi mazhar olduğu bu anlayışla ilgili sayılabilecek bir beyânında, "Eğer isteseydim Fâtiha'nın tefsirine dâir yetmiş deve yükü kitap yazardım." demiştir. Kur'ân'ın bu enginliğine binâendir ki "Mürid ancak istediği her şeyi Kur'ân'da bulunca, onun noksanını ziyâdeden tefrik edip ayırınca, Mevlâsı ile birlikte olduğu için kullardan istiğna edince (kullara minnet etmeyince) mürid olur." denilmiştir.[1427]

Bütün bunlar ışığında, Kur'ân okuyan kişi; ondaki emir, nehiy, va'd, vaîd, kasas gibi bütün umdelerin kendisine mahsus olduğunu ve âdeta kendisine hitap ettiğini, müjdelenen ve korkutulanın kendisi olduğunu düşünmelidir. Böylece farklı ayetler fehmedilirken hüzün, havf, recâ gibi teessür hâlleri; kalpte ise vecd hali ortaya çıkmalıdır. Kısacası Kur'ân'ı hakkıyla tilâvet etmek dil, akıl ve kalbin iştirâkiyle mümkün olur. Daha sonra, kişi okuduğu Kur'ân'ı kendinden değil sanki Yüce Allah'tan dinliyor gibi okumaya terakkî edecektir. İmam Cafer es-Sâdık, "Allah'a yemin olsun ki Yüce Allah mahlûkatına tecellî eder fakat onlar bunu göremezler." demiş; kezâ bir namazda kendinden geçip bayılmasının sebebi sorulunca "Kalbimden bir ayeti sürekli tekrar ediyordum, nihayet onu bizzat Mütekellim'inden işittim." şeklinde cevap vermiştir. Hz. Osman ve Huzeyfe'nin "Eğer kalpler temiz/tâhir olsa Kur'ân okumaya doyamazlardı." demelerinin sebebi; tahâretin, Mütekellim'i kelâmın içinde müşâhede etme makamına terakkî ettirmesidir. Nitekim kıraatin üç derecesi vardır ki en düşüğü, okuyucunun, kendisine nazar eden ve dinleyen Yüce Allah'ın önünde, O'na okuyor gibi okumasıdır. İkincisi, kişinin kalbiyle Yüce Allah'ın kendisini gördüğünü, lütuflarıyla muhâtap aldığını, nimet ve ihsânlarıyla ona âdeta fısıldadığını hisseder gibi okumasıdır. Üçüncüsü ve en yükseği ise kelâmda Mütekellim'i, kelimelerde ise O'nun sıfatlarını görerek; âdeta O'ndan gayrı hiçbir şeyi görmeyerek sadece Mütekellim'in müşâhedesiyle müstağrak bir şekilde okumaktır.[1428]

Yukarıda sayılan bütün aşamaların sonunda ulaşılacak mertebe ise "teberrî"dir. Kişinin kendi havl ve kuvvetinden, rıza ve tezkiye arasında nefsine iltifattan teberrî

1427 Bkz. Gazzâlî, *İhyâ*, I, 280-284.
1428 Gazzâlî, *İhyâ*, I, 287-288.

etmesidir ki bu makamın gereği ve alâmeti; sâlihlerden bahseden va'd ve medh ayetlerini okuduğunda kendini onlardan bilmemek fakat onlardan olmayı dilemek; ilâhî gazaptan bahseden ve âsîleri zemmeden ayetleri okuduğunda ise helâk olacağından korkmaktır.[1429]

3.2.1.2. Gazzâlî'ye Göre Kur'ân'ı Anlamamanın Sebepleri

İmam Gazzâlî'ye göre genel anlamda kalplerin mânevî ilimlerden mahrum ve mahcûb oluşu, Yüce Allah'ın onu kullardan esirgeyip men etmesinden değildir. Bu perdelenme, kalbin günahlarla kirlenip Allah'tan gayrı şeylerle meşgul olmasından dolayıdır. Zira kalpler kap gibidir. Bir kap, su ile tamamen dolu olduğu zaman artık ona hava girmez. Yüce Allah'tan başka şeylerle meşgul olan ve tamamen masivâ ile dolan kalplere de O'nun celâl ve kemâliyle ilgili ilimler girmez.[1430] En büyük mânevî ilim şüphesiz ki Kur'ân'ı fehmetmektir. Onu anlamamanın en büyük sebebi de kalpleri örten gaflet perdesidir. Şeytan bu perdelerle onları Kur'ân'ın harikulâde esrârına karşı âdeta kör eder. Kalp bir ayna, Kur'ân'ın mânâları ise sûretler gibidir. Ayna gafletler ve şehvetlerle kirlendiği oranda o sûretler görünmez olur. Peygamber (s.a.s.) "Eğer şeytanlar Âdemoğullarının kalplerinde dolaşmasaydı, onlar melekût âlemine nazar ederdi." buyurmuştur. Yani gaflet gözüyle görülemeyecek melekûtî şeyleri, eşyânın hakikatını görürlerdi demektir. İşte hem Kur'ân'ın mânâları hem de duyu organlarına gizli kalıp ancak basîret nûruyla görülebilecek her şey melekût cümlesindendir. Bu arada meharic-i hurûfla aşırı meşgul olmak; mukallid olduğu mezhep/itikat üzere genel kabulleri taassupla savunup bunların hilâfına bir hakikatla karşılaşınca onu reddetmek; bir günahta ısrar, kibir yahut hevâperestlik gibi mânevî hastalıklarla kalbi karartmak; ayetlerin İbn Abbâs, Mücâhid ve diğer müfessirlerden menkul mânâlarından başka anlamı olmadığına, eğer başka şekilde tefsir edilirse bunun re'y ile tefsir olacağına ve cehennem azâbını iktiza edeceğine inanmak da ayetlerin ne anlam ifâde ettiğini düşünmeyi engelleyen, teemmülü geri bırakıp Kur'ân'ı anlamaya mani olan önemli dört unsurdur.[1431]

3.2.1.3. Gazzâlî'ye Göre Re'y İle Tefsir ve Sûfî-İşârî Tefsir

Yukarıda görüldüğü üzere İmam Gazzâlî Kur'ân'ın esrârını fehmetmenin ancak tezkiye edilmiş kalplere açılan mânâlarla mümkün olacağı kanaatindedir. Onun re'y ile tefsir konusuna nasıl yaklaştığı da böylece ana hatlarıyla ortaya çıkmış olmaktadır. Sûfîlerin yaptığı işârî te'vîlleri de re'y ile tefsir kapsamında sayan müellife göre şayet tefsir denilen şey sadece sahâbe ve tâbiûndan nakledilen açıklamalar olsaydı, Kur'ân'ı

1429 Gazzâlî, *İhyâ*, I, 288.
1430 Bkz. Selvi, *Kur'ân ve Tasavvuf,* s. 485.
1431 Gazzâlî, *İhyâ*, I, 284-285.

anlama faaliyeti menkul rivayetleri ezberlemekten başka bir şey olmayacaktı. Böyle düşünen bazı ilim ehli kimseler, "مَنْ فسر القرآن برأيه فليتبوأ مقعده من النار : *Kim Kur'ân'ı kendi re'yiyle tefsir ederse cehennemde yerini hazırlasın*." hadîsine dayanarak ve zâhir tefsiri öne sürerek tasavvuf ehlinin bazı kelimelerle ilgili te'vîllerine hücum, hatta onları küfürle itham etmiştir. Hâlbuki Kur'ân'ın zâhir tefsirde yapılan açıklamaların haricinde herhangi bir anlamının olmadığını zanneden kimse, anlayış derecesi ve seviyesi bunun ötesine geçemediğinden dolayı ancak kendi nefsi için doğru söylüyor olabilir. Bu hükmü bütün insanlara teşmil etmeye, herkesi kendi seviyesine indirmeye kalktığında ise hata eder.[1432]

Gazzâlî'ye göre yukarıda zikri geçen ve re'y ile tefsirin aleyhine yorumlanan hadîse karşılık pek çok hadîs ve selef-i sâlihînden gelen haberler, erbâbı için Kur'ân ayetlerini fehmetme sahasının genişliğine delâlet etmektedir. Şayet menkul açıklamaların dışında bir anlayış mümkün olmasaydı, Hz. Peygamber (s.a.s.) Kur'ân'ın zâhir, bâtın, had ve matla' vecihlerinin olduğunu bildirmezdi. Bu haber aynı zamanda bir tefsir âlimi olan İbn Mes'ûd'dan da mevkûf olarak mervîdir. Yine Hz. Peygamber'in (s.a.s.) besmeleyi yirmi defa tekrar etmesi, onun bâtınındaki mânâlarını tedebbür etmek içindir; zira besmelenin zâhir anlamı ve tefsiri, tekrara ihtiyaç olmayacak şekilde nettir. Yüce Allah'ın istediği kuluna, Kur'ân'ı fehmetme konusunda anlayış/anlama kabiliyeti verdiğini belirten Hz. Ali'nin ifâdesi de bahsi geçen delâletler kabîlindendir. Kezâ Hz. Ali'nin sadece Fâtiha'yla ilgili yetmiş deve yükü tefsir yapılabileceğini söylemesi, Kur'ân'ın kısaca ifâde edilebilmesi mümkün olan zâhir tefsirle sınırlandırılamayacağını göstermektedir.[1433]

Bunlar gibi daha başka örnekler sıralayan Gazzâlî, evvelîn ve âhirîne ait ilmin Kur'ân'da bulunduğuna dâir İbn Mes'ûd'dan menkul hadîsi de örneklere eklemektedir. Öncekilerin ve sonrakilerin ilmini sadece zâhir tefsir bilgileriyle tahsil etmek mümkün olmadığına göre bu ifâde bize başka bir şey anlatmaktadır. Elbette ki basîreti açık olan kimseler için Kur'ân'da öncekilerin de sonrakilerin de ilmi vardır. Bütün ilimler Allah'ın fiil ve sıfatları içinde mevcut bulunmaktadır. Kur'ân Allah'ın zâtını, sıfatlarını ve fiillerini şerhetmektedir. Bu ilimlerin ise nihayeti yoktur. Kur'ân'da bunların hepsine genel anlamda işâret edilmiştir ancak tafsilatta derinleşmek, Kur'ân fehminde kazanılmış olan derece ve makamlara bağlıdır. Dolayısıyla mücerred zâhir tefsirle bunları tespit etmek mümkün değildir. Oysaki nazariyyât ve ma'kûlâta dâir konulardaki ihtilâflara bile Kur'ân'da remz ve delâletler vardır. O hâlde Kur'ân'da fehm ehlinin idrâkine mahsus remizler ve delâletler bulunmaktadır. Bunlar için zâhirî açıklamalar ve tefsir bilgileri ise kâfi değildir.[1434]

1432 Bkz. Gazzâlî, *İhyâ*, I, 288-289.
1433 Bkz. Gazzâlî, *İhyâ*, I, 289.
1434 Bkz. Gazzâlî, *İhyâ*, I, 289-290; III, 358.

Hz. Peygamber'in (s.a.s.) re'y ile tefsiri men eden hadîsine Hz. Ebû Bekir'in "Eğer Kur'ân'ı kendi re'yimle tefsir edersem hangi arz/yer beni taşır ve hangi semâ/gök beni altında gölgelendirir!" şeklindeki ifâdesini de ekleyen hatta bu minvalde başka beyânlar olduğunu da belirten Gazzâlî, bunları yukarıda özetlenen bütün delillerin ışığında şöyle yorumlamaktadır:

Bu rivayetlerde "re'y ile tefsir" ifâdesiyle kastedilen şey; sadece nakil ve mesmû' ile yetinip keyfî yorum yapmak ve hüküm çıkarmak, ortaya atılan bid'atlara kastî sûrette Kur'ân'dan delil edinmeye çalışmak, birkaç anlam ihtimâli olan yerlerde şer'î bir delile değil nefis ve hevâya göre tercih yapmak, maksat sahîh olduğu hâlde ona delâlet etmeyen ayeti ediyormuş gibi göstermek gibi şeylerdir. Garâibü'l-Kur'ân, mübhemât, ihtisar, hazf, idmâr, takdim-tehir gibi pek çok unsur göz ardı edilerek sathî bir Arapça'yla ayetlerin elfâzından anlaşılan şeyle yapılmaya çalışılan tefsir de bu cümledendir ve yanlışlarla dolu olmaması mümkün değildir. Bununla birlikte başlıca dört sebepten ötürü kesin olan şu ki kastedilen şey asla müfessirin kendi dirayetiyle ve çeşitli deliller ışığında istinbat yapması değildir. Bu sebeplerin ilki, Kur'ân'ın her ayetinin tefsirinin Hz. Peygamber'den (s.a.s.) işitilip nakledilmemiş olmasıdır. Eğer müfessirin dirayeti reddedilirse İbn Abbâs ve İbn Mes'ûd gibi sahâbîlerin tefsirlerini de reddetmek gerekir çünkü onlar da yaptıkları her açıklamayı Hz. Peygamber'den (s.a.s.) duymuş değildir. İkincisi, sahâbenin bazı ayetlerin tefsirinde cem'edilmesi mümkün olmayacak şekilde ihtilâf etmiş olmasıdır. Bunların hepsinin Hz. Peygamber'den (s.a.s.) işitilmiş olması muhâl olduğuna göre, re'y ile yapılan tefsir meşrû görülmüştür. Aksi hâlde, Hz. Peygamber'den (s.a.s.) nakledilenlerin haricindekilerin reddedilmesi gerekirdi. Üçüncüsü, Hz. Peygamber'in (s.a.s.) İbn Abbâs'a "Allah'ım onu dinde fakih kıl ve ona te'vîli öğret." buyurarak duâ etmesidir. Şayet te'vîl de tenzîl (Kur'ân ayetleri) gibi Hz. Peygamber'den (s.a.s.) nakledilen, ondan işitilerek alınan ve ezberlenen bir şey olsaydı, İbn Abbâs'a yapılan bu özel duâ anlamsız olurdu. Dördüncüsü ise Yüce Allah'ın ayette "لَعَلِمَهُ الَّذِينَ يَسْتَنْبِطُونَهُ مِنْهُمْ"[1435] buyurmasıdır. Bu da ilim ehlinin istinbat yapmasını, dolayısıyla re'y ile tefsirin mümkün olduğunu tasdik ve teyit etmektedir, zira istinbatın semâ'ın ötesinde bir şey olduğu mâlumdur. Burada söz edilen delillerin hepsi beraber düşünülünce; re'y ile te'vîlin, yani her muhâtabın kendi anlayış kudretine ve aklî kapasitesine göre çıkarımlar yapmasının câiz olduğu ortaya çıkmaktadır.[1436]

İmam Gazzâlî *Mişkâtü'l-Envâr* adlı eserinde, ayetlerin ancak zâhirî mânâsının olduğunu iddia edenlerin, dinî konularda akıl yürütmeyi reddeden ve sırf nasların zâhirine bakarak Allah'ı diğer varlıklara benzeten, O'nun el, ayak gibi cisim sâhibi olduğunu söyleyen sapık Haşviyye'ye; zâhir mânâyı inkâr edip sadece bâtını kabul edenlerin ise keyfî yorumlarıyla dini tahrif eden Bâtınî fırkalara dâhil olduğunu

1435 Nisâ 4/83.
1436 Detaylı bilgi ve konuyla ilgili verilen örnekler için bkz. Gazzâlî, *İhyâ*, I, 290-293.

belirtmektedir. Her kim de ayet ve hadîslerin zâhirini ve bâtınını kabul edip her birinin hakkını verir ve sünnet üzere amel ederse kâmil bir mümin olacaktır.[1437]

İmam Gazzâlî'nin yukarıda özetlemeye çalıştığımız bütün tahlil ve tespitleri aynı zamanda sûfîlerin yaptıkları te'vîllerin de meşrû ve câiz olduğunun delilleridir. O ayrıca bütün ilimlerin Kur'ân'dan teşâ'ub ettiği kanaatindedir. Bundan dolayı temel ilimlere işâret eden Kur'ân ayetleri ne kadar iyi anlaşılırsa, bu ilimlerin tafsilatında da o kadar derinleşilecektir. Öte yandan ilimlerin hepsi Allah'ın isim ve sıfatlarına dâhildir. Kur'ân ise Allah'ın isim ve sıfatlarını açıklamaktadır.[1438] Bu isim ve sıfatlar sınırlı olmadığına göre "*Gönül gözü açık olan kimse için öncekilerin ve sonrakilerin bütün ilimleri Kur'ân'da mevcuttur.*"[1439]

Müellif detaylıca ortaya koyduğu bu teorik temel üzerine kendi izahlarını da binâ etmiştir. Örneğin onun nezâfetle ilgili bir açıklaması şöyledir:

> *Hz. Peygamber (s.a.s.) "بُنِيَ الدِّينُ عَلىَ النَّظَافَة : Din nezâfet üzere binâ edildi." buyurmuştur. Aynı şekilde bu sözün de zâhirî ve bâtınî anlamı vardır. Allah, akılları temizlik konusunda uyarmak ve pisliğin sadece hissedilen zâhirî pislikle kayıtlı olmadığını göstermek için "إِنَّمَا الْمُشْرِكُونَ نَجَسٌ: Müşrikler ancak pisliktir."[1440] buyurmaktadır; çünkü bir müşrik elbise ve beden olarak yıkanıp temizlenmiş olabilir fakat onun cevheri necistir. Yani bâtını habîs pisliklerle bulaşıktır. "Necâset" içtinab edilen ve kendisinden uzak olunmak istenen şeydir. "Habâis" ise uzak durulması gereken en mühim bâtınî sıfatlardır; çünkü onlar neticede insanı helâk edicidirler. Hz. Peygamber (s.a.s.), "لَا تَدْخُلُ الْمَلَائِكَةُ بَيْتًا فِيهِ كَلْبٌ : İçinde köpek bulunan eve melekler girmez." Buyurmuştur; çünkü bir ev gibi olan insanın kalbi meleklerin menzili, onların getirdiği ilhamların tesir sahası ve onların mahall-i istikrârıdır. Gadab, şehvet, nefret, haset, kibir, ucub ve benzeri kötü sıfatlar ise havlayan köpeklerdir. Köpeklerle doluyken melekler oraya nasıl girer? Allah ilim nurunu insanın kalbine ancak melekler vâsıtasıyla göndermektedir. Ayette, "وَمَا كَانَ لِبَشَرٍ أَنْ يُكَلِّمَهُ اللَّهُ إِلَّا وَحْيًا أَوْ مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ أَوْ يُرْسِلَ رَسُولًا فَيُوحِيَ بِإِذْنِهِ مَا يَشَاءُ إِنَّهُ عَلِيٌّ حَكِيمٌ"[1441] buyrulmuştur. Aynı bunun gibi, ilimlerin rahmeti de bu işle görevlendirilmiş meleklerin kalplere yönelmesiyle gönderilir. Bu melekler kötü sıfatlardan mukaddes, mutahhar ve müberrâdırlar; ancak tayyib olanları mülâhaza ederler. Onların yanındaki rahmet hazinelerinden de yalnız tayyib ve tâhir olanlar istifâde edebilir.*[1442]

1437 İbn Acîbe, *Bahru'l-Medîd*, trc. Dilaver Selvi, I, 42 (Mütercimin mukaddimesi).
1438 Gazalî, *Cevâhiru'l-Kur'ân,* s. 21-22, 43-47.
1439 Bkz. Gazzâlî, *İhyâ*, III, 358.
1440 Tevbe, 9/28.
1441 Şûrâ 42/51: "*Kendisiyle Allah'ın konuşması, bir beşer için olacak (şey) değildir; ancak bir vahiy ile ya da perde arkasından veya bir elçi gönderip kendi izniyle dilediğine vahyetmesi (durumu) başka. Gerçekten O, yüce olandır, hüküm ve hikmet sâhibidir.*"
1442 Gazzâlî, *İhyâ,* I, 49.

Gazzâlî, yapmış olduğu bu yorumun sonrasında hadîsin zâhirî anlamının bu olduğunu kastetmediğini, bununla birlikte bâtınî anlama da dikkat çektiğini ifâde etmektedir.[1443] Bu tür yorumların işârî izahlara mesafeli durduğu bilinen âlimler tarafından da reddedilmediği görülmektedir. İbn Teymiyye bunlardan biri, belki de en dikkat çekici olanıdır. Daha sonra işârî tefsirle ilgili düşüncelerine tafsilatlı bir şekilde yer verilecek olan İbn Teymiyye, İmam Gazzâlî'nin adını vermeden mezkûr hadîsi ve yorumu zikretmekte, bu tür istihraçların sûfîlerin işâretleri ve fukahânın kıyası gibi olduğunu belirterek teyit etmektedir.[1444]

3.2.2. Aynü'l-Kudât el-Hemedânî (v. 525/1131)

Yirmi bir yaşında iken kelâma dâir *Ğayetü'l-Bahs 'an Me'âni'l-ba's* adlı eserini yazan, genç yaşta fetvâ verecek seviyeye ulaşan ve bu sebeple Hemedan kadılığına ve oradaki medresenin müderrisliğine tayin edilen Hakîm Ebu'l-Meâlî Abdullah b. Ebû Bekir el-Hemedânî; sonraları tasavvuf yoluna girerek İmam Gazzâlî'nin kardeşi olan Ahmed Gazzâlî'ye intisap etmiştir. Bilhassa kelâmî ve îtikâdî konulardaki fikir ve kanaatlerini pervasızca ortaya koyması, devrin mutaassıp âlimlerinin bazı delil ve iddialar ileri sürerek onu zındıklıkla suçlamalarına ve tekfir etmelerine sebep olmuştur. Aleyhindeki iddia ve ithamlara pek aldırış etmeyen Aynü'l-kudât bütün bunları devrindeki câhil fakih ve kelâmcıların saçmalığı olarak kabul etmiş ve onların yaptıkları kötülükleri görmezlikten gelemeyeceğini söylemiştir. Çok sevdiği Hallâc-ı Mansûr'un katline sebep olan şathiyelerini çeşitli şekillerde te'vîl ve tefsir etmesi, aleyhinde faaliyet gösteren geniş bir zümrenin meydana gelmesine zemin hazırlamıştır. Bununla beraber olağanüstü tesirli hitabeti sayesinde, aralarında Azîzüddin-i Müstevfî gibi devlet adamlarının da bulunduğu çok sayıda müridi olmuştur. Neticede Aynü'l-Kudât önce Bağdat'a götürülmüş, orada bir süre hapsedildikten sonra tekrar Hemedan'a getirilmiş, derisi yüzülerek katledilmiş ve ilgili nakillere göre cesedi yakılmıştır. Çok genç yaşta katledilen Aynü'l-Kudât, bu sırada devrinin en büyük âlim, fakîh, filozof, müderris ve şairlerinden birisi olarak tanınan bir kimsedir.[1445]

Aynü'l-Kudât uzun yıllar İmam Gazzâlî'nin eserlerini mütâlaa ettiği için bir açıdan onun öğrencisi sayılmaktadır. Müellif *Temhîdât* adlı eserinde ledünnî ilmin müktesep ilimden farkına şöyle dikkat çekmektedir:

1443 Gazzâlî, *İhyâ,* I, 49.
1444 İbn Teymiyye, *Buğyetü'l-Murtâd fî Reddi alâ'l-Mütefelsifeti ve'l-Karâmitati ve'l-Bâtıniyye,* thk. Musa ed-Devîş, Medîne: Mektebetü'l-Ulûmi ve'l-Hikem, 1995, s. 216.
1445 Süleyman Uludağ - Nurettin Bayburtlugil, "Aynülkudât el-Hemedânî", *DİA,* IV, 280-281.

Allah Kur'ân'da "قَدْ جَاءَكُمْ مِنَ اللَّهِ نُورٌ وَكِتَابٌ مُبِينٌ"[1446] buyurmaktadır. Bu ayette "nur" ile kastedilen Hz. Peygamber'dir (s.a.s.).[1447] "وَاتَّبَعُوا النُّورَ الَّذِي أُنْزِلَ مَعَهُ أُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ"[1448] ayetindeki "nur"dan kasıt ise Kur'ân'dır.[1449] Oysaki biz Kur'ân'a baktığımızda nur değil kağıdın üzerine siyah mürekkeple yazılmış yazılar görüyoruz. Hz. Peygamber (s.a.s.) "قُلْ إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ مِثْلُكُمْ"[1450] ayetinde ifâdesini bulduğu üzere, bizim gibi bir insandı yani cisim itibârıyla nurdan değil et ve kemiktendi. O hâlde ayetlerde kastedilen Kur'ân'ın ve Hz. Peygamber'in (s.a.s.) zâhiri değil, zâhirin ve sûretin çok ötesinde olan nurânî mâhiyet-i mânevîleridir. İşte bu nevi mâhiyet, ledünnî ilim, ilham ve kalp basîreti olmadan, sadece müktesep ilimle idrâk edilemez. Bu yüzdendir ki "Kur'ân'ın zâhiri ve bâtını vardır. Bu bâtının da yine yedi dereceye ayrılan bâtın tabakâtı vardır." denilmiştir.[1451]

3.2.3. İbn Berrecân (v. 536/1142)

Endülüs tasavvuf geleneğinden çok İmam Gazzâlî'nin etkisinde kaldığı ve onun tasavvuf anlayışını benimsediği söylenen İbn Berrecân Ebu'l-Hakem Abdüsselâm b. Abdurrahman el-Lahmî el-İfrîkî, "Endülüs'ün Gazzâlî'si" diye anılmıştır. Müellif tefsir, hadîs ve kelâm gibi dinî ilimlere derin vukûfu olmakla birlikte tasavvufa ağırlık vermiş, diğer sahalara dâir çalışmalarında tasavvufî bakış açısını esas almıştır. Oluşturduğu tasavvufî çevre, kendi sağlığında giderek genişlemiş, vefâtından sonra Berrecâniyye adıyla teşekkül eden bir tarîkatla varlığını sürdürmüştür. İbn Haldûn'un kendisini, İbnü'l-'Arabî ve İbn Seb'în gibi tecellî ve mezâhiri esas alan vahdet-i vücutçu ve bid'atçı bir mutasavvıf olarak göstermesi doğru değildir çünkü İbnü'l-'Arabî'den bir asır önce yaşamış olan İbn Berrecân'ın onun etkisiyle vahdet-i vücûd fikrine sâhip olması imkânsızdır. Muhtemelen isimlerin ve harflerin havas ve sırlarına önem vermesi, onun da vahdet-i vücûd ehliyle aynı sıraya konulmasına sebep teşkil etmiştir. Oysaki iddia edilenin tam aksi yönde bir etki söz konusudur ki onun Kur'ân'ı açıklamak için kullandığı işârî tefsir usulü daha sonra İbnü'l-'Arabî tarafından genişletilerek devam ettirilmiştir.[1452]

Bilmen'in ifâdesine göre İbn Berrecân "Tefsirinde en ziyâde ayetlerin mutazammın olduğu esrâr ve havastan bahsetmiş, rumûz-ı Kur'âniyye'den istikbâli keşfe dâir bir nice hakikatlerin istihraç edilebileceği mütâlaasında bulunmuştur."[1453] Ona göre

1446 Mâide 5/15: "*... Doğrusu Rabbinizden size Nur ve apaçık Kitap gelmiştir.*"
1447 Bkz. Taberî, *Câmi'u'l-Beyân,* X, 143; Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-Beyân,* IV, 39; İbn Atıyye, *el-Muharrer,* II, 171; Râzî, *Mefâtîh,* XI, 327; Nesefî, *Medârik*, I, 436.
1448 A'râf 7/157: "*... Onunla birlikte gönderilen nur'a uyanlar var ya, işte kurtuluşa erenler onlardır.*"
1449 Bkz. Taberî, *Câmi'u'l-Beyân,* XIII, 169; Mâverdî, *en-Nüket,* II, 269; Beğavî, *Me'âlimu't-Tenzîl,* II, 240; Râzî, *Mefâtîh,* XV, 382; Nîsâbûrî, *Ğarâibu'l-Kur'ân*, III, 330.
1450 Kehf 18/110: "*... Ben ancak sizin gibi bir insanım...*"
1451 Aynü'l-Kudât, *Temhîdât,* s. 2-3.
1452 Bkz. Karadeniz, "İbn Berrecân", *DİA,* XIX, 371.
1453 Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi,* II, 501.

her bir ayetin bir ‘âcili (عَاجِل) yani o dönemi anlatan, o döneme hitap eden bir yönü; bir de âcili (آجِل) yani geleceğe hitap eden yönü vardır.[1454] Dinî ilimlerin yanında müsbet ilimlerle de iştigal etmesinden dolayı ayetlerin tefsirinde matematiğe yer veren,[1455] harflere ve rakamlara birtakım rûhânî anlamlar atfeden İbn Berrecân, bazı çevreler tarafından "Hurûfîlik"le itham edilmiştir. Oysaki sure başlarında yer alan mukatta‘a harfleri gibi tefsir geleneğinde yeri bulunan bazı açıklamalar ve yine tefsirinde gösterilen diğer birkaç misâl dışında onu böyle bir itham altında bırakacak yoğunlukta cümmel hesabıyla uğraştığını iddia etmek mümkün görünmemektedir.[1456]

İbn Berrecân'a göre Yüce Allah bazı mümin kullarının basiretlerini açmaktadır ki onlar bu mazhariyetle gözlerinin göremediği şeylere muttali olurlar. Onlar böylelikle kalplerin mâlâyâni ile meşguliyet sebebiyle perdelendiğini bilirler ve bütün gayretlerini marifetullahta ilerlemek için sarf ederler. İlham levh-i kalbe inmektedir. Tevessüm ise fehimde hitap esnâsında muradın sırrı olarak zuhûr eder. Kelâmullah'ın tümü zâhir ve mufassal değildir. Dolayısıyla onu ancak himmetini ona sarf eden, ciddi bir tefekkür ve tedebbürle ona yönelen, nazar edip ibret alan kimseler fehmedebilecektir. Böylece Rabbinin ona hitabının mânâları âdeta onun rûhuna iner. Neticede, gözüyle gördüğü ve diğer duyu organlarıyla hissettiğinden başka bir şeyi idrâk etmeyenlerden zekâsıyla mümeyyiz olan araştırmacılara ve ilhama mazhar muhaddes kimselere kadar pek çok muhâtap sınıfı, onu fehmetme derecelerine göre farklılık gösterir. Nitekim Kur'ân'ın sâhibi olan Yüce Allah, onun zâhirini cisim gibi, saklı inci taneleri olan mânâları ise o cesetlere rûh gibi kılmıştır. Kur'ân ehli olanların hepsi, gerek zâhir gerekse bâtın cihetiyle o mânevî nehirden avuç avuç içmeye, kabının büyüklüğü nisbetinde ondan doldurup istifâde etmeye nâil olur.[1457]

Daha önce Kudüs'ün fethine dâir yaptığı istihraç ve verdiği haberlere genişçe yer ayırdığımız İbn Berrecân, Hz. Peygamber'in (s.a.s.) ümmete ders vererek söylediği her şeyin ya bizzat Kur'ân'da bulunduğunu veya dolaylı bir şekilde uzak-yakın anlam itibârıyla Kur'ân'dan olduğunu ifâde etmiştir. Onu anlayan anlar, görmeyen görmez. Kezâ Hz. Peygamber'in (s.a.s.) hükme bağlayıp takdir ettiği her husus da böyledir. Müminler de Hz. Peygamber'in vârisi oldukları için Kur'ân'a bizâtihi muhâtap olurlar; mânevî mücâhedelerinin kuvvetine, göstermiş oldukları gayretin genişliğine, kabiliyet seviyelerine ve anlayış derecelerine göre bir ölçüde bunu elde edebilirler.[1458]

Burada da bir örnek zikretmek gerekirse, İbn Berrecân'ın Sâd sûresinin başında yaptığı açıklama şöyledir: Sâd harfi Kur'ân'ın doğruluğuyla ilgili sıfatlarına işârettir

1454 Yıldız, "el-İrşâd fi'l-Kur'âni'l-Kerîm - İbn Berrecân", *Tasavvuf Klasikleri,* Ed. Ethem Cebecioğlu - Ali Çınar, Ankara: Ankara Kalem Neşriyat, 2021, s. 517.

1455 Söz konusu istihrâcında kulladığı hesaplama yönteminin detayları için bkz. Arpa, "Beytülmakdis'in Fethinin Müjdelenmesi", s. 39-42; Yıldız, "İbn Berrecân'ın Keşfi Üzerine Bir Değerlendirme", s. 383-388.

1456 Arpa, "Beytülmakdis'in Fethinin Müjdelenmesi", s. 37-38.

1457 İbn Berrecân, *Tefsîr,* I, 55-59.

1458 Bkz. Zerkeşî, *el-Burhan,* II, 129; Süyûtî, *el-İtkan*, IV, 30; İbn Berrecân, *Tefsîr,* I, 59.

ancak daha sonra âlemde mevcut bütün sıdkları içine alacak şekilde genişlemiştir. Bu Kitab ki ismi "Sâdıku'l-Hakk", sıfatı "sıdk", ihbârı "sıdk"tır. Onu getiren elçi/resûl "Sâdık"tır ki hem kendisi hem de getirdiği Kitab "sıdk" ile tavsif edilmiştir. Mümin erkek ve kadınlar ise "musaddikûn" ve "musaddikât"tır ki onlar da ona şehâdetlerinde sâdıktırlar. Aynı şekilde bütün âlem onun ona (Hz. Peygamber'in Kur'ân'a) şehâdetini ve yine onun ona (Kur'ân'ın Hz. Peygamber'e) delâletini tasdik etmekte; kezâ ona (Kur'ân'a) şâhit ve (Hz. Peygamber'e) delil olan şeyleri de tasdik edip doğrulamaktadır.[1459]

3.2.4. Necmüddin Ömer en-Nesefî (v. 537/1142)

Akâid ilminin en meşhûr metinlerinden olan "*el-Akâidu'n-Nesefîyye*"nin müellifi Ebû Hafs Necmüddin Ömer b. Muhammed en-Nesefî'nin "*et-Teysîr fî't-Tefsîr*" ve "*el-Ekmelü't-Tûl*" adlı tefsirlerinde tasavvuf erbâbından pek çok nakil yaptığı tespit edilmiştir. İşârî tefsiri benimsediği ve kendi eserlerine taşıdığı anlaşılan Nesefî'nin, "لِأَهْلِ الحَقَائِق" veya "لِأَهْلِ المَعَارِف" diyerek yaptığı açıklamaların çoğu Cüneyd el-Bağdâdî, Sehl et-Tüsterî, Şiblî, Hakîm et-Tirmizî, Zünnûn el-Mısrî, Habîbu'l-Acemî, Kuşeyrî ve diğer birçok sûfîden yapılan rivayetlerdir. Nesefî, kendilerinden nakiller yaptığı bu zâtları "أَهْلُ التَحْقِيق مِنْ الصُوفِيَّةِ العَارِفِين" diye tanımlamaktadır.[1460] Nesefî'nin özellikle *et-Teysîr fî't-Tefsîr*'de Kuşeyrî'den sıklıkla nakiller yaptığı görülmektedir.

Müellif Kur'ân'da pek çok ilmin bir araya getirildiğini ve bunların açığının da gizlisinin de Hz. Peygamber'e (s.a.s.) öğretilmiş olduğunu söyler. Onun beyân ve açıklamalarıyla bu esrârın istinbat edilip çıkarılması, ondan sonra tefsir ve te'vîl yapacak olan kimseler için kolaylaşmıştır.[1461] Kezâ İmam Mâturîdî'ye isnâden, Yüce Allah'ın Kur'ân'ı, zâhirî lafzın ötesinde, kıyamete kadar duyulacak ihtiyaçlar için bir kaynak kıldığını belirtir.[1462] Dolayısıyla dikkat ve tefekkürle okunduğu zaman her defasında Kur'ân'ın başka bir mânevî kapısının açılacağı kanaatinde olan Nesefî, müfessir el-Hasan b. el-Fadl el-Becelî'nin Kur'ân'ı yirmi iki bin defa tefekkür ve tedebbürle okuduğunu, her defasında yeni bir ilim çeşidi keşfettiğini söylediğini de kaydeder.[1463]

Müellifin bu düşüncelerini nasıl pratize ettiğine bazı örneklerle değinilecek olursa, onun tefsirinin henüz en başında istiâzeyi yorumlarken "قال أهْل المَعْرِفَة : *Marifet ehli demiştir ki*" diye başlaması dikkat çekicidir.[1464] Nesefî, Bakara 2/73. ayetinde geçen "فَقُلْنَا اضْرِبُوهُ بِبَعْضِهَا كَذَلِكَ يُحْيِ اللهُ الْمَوْتَى" ifâdesinin tefsirinde; "Marifet ehli bazı

1459 İbn Berrecân, *Tefsîr,* IV, 515.
1460 Detaylı bilgi için bkz. Cûde Muhammed, *el-İtticâhu's-Sûfî,* s. 23-39.
1461 Nesefî, *et-Teysîr*, III, 10.
1462 Nesefî, *et-Teysîr,* I, 17.
1463 Nesefî, *et-Teysîr,* I, 14.
1464 Nesefî, *et-Teysîr,* I, 19.

kimseler, 'Yüce Allah maktülün ihyâsını sığırın boğazlanmasına bağlı kılmıştır. Burada muhâtaplara bir tenbih vardır ki kalbinin ihyâsını arzu eden kimsenin nefsini öldürmesi gerekmektedir. Kim nefsini riyâzetin çeşitli yöntemleriyle öldürürse, Allah da onun kalbini müşâhedâtın nurlarıyla ihyâ edip diriltir.'"[1465] demektedir. Yine aynı sûrenin 2/155. ayetinin tefsirinde ise muhtevada geçen kavramların işârî yorumları "قِيلَ /denilmiştir ki" lafzıyla şöyle nakledilmektedir:

> "الْخَوْف" *Allah'a karşı duyulan kalp haşyetidir.* "وَالْجُوع" *kulun, Rabbine kavuşmaya olan aşk ve şevkinin artmasıdır.* "وَنَقْصٍ مِنَ الْأَمْوَالِ" *muhabbetullahta kendinden geçmek ve Allah'ın gayrısından tecerrüd edip sıyrılmaktır.* "وَالْأَنْفُسِ" *nefisleri Allah'a teslim etmektir.* "وَالثَّمَرَاتِ" *evlatları Allah rızası yoluna adayıp âdeta feda etmektir; nitekim hadîste vârid olduğu üzere çocuk "gönül meyvesidir".* "وَبَشِّرِ الصَّابِرِينَ" *ise "sözü geçen hâller üzere olanları müjdele, onlara müjdeler olsun." demektir.*[1466]

Nesefî'nin her ayette işârî te'vîl yapmadığı görülmektedir. Tefsirine genel bir perspektifle bakıldığında bu yönteme bazen başvurmuş olduğu söylenebilir. Eğer işârî bir yoruma yer verecekse, önce sarîh anlamla ilgili tefsir vecihlerini uzun uzun zikretmekte, bunun ardından hangi lafzın işârî te'vîlini gerekli görüyorsa ona kısaca değinmektedir.

Bütün bunlarla birlikte Nesefî, nasların (ayetler ve hadîsler) zâhirî anlamlarına hamledilmesi gerektiğini önemle belirtmekte; bu vurguyu yaptığı yerde, Bâtınîlerin iddia ettikleri mânâlara sapmanın ilhad/inkârcılık, nasları reddetmenin küfür, böylece haramları helâl kılmaya çalışmanın küfür, onları hafife almanın küfür ve nihayet Şeriat'la istihzâ etmenin küfür olduğuna dikkat çekmektedir.[1467] Bu ihtar ve itirazâtın esasen müstakim sûfîlerin yaptığı işârî te'vîllere değil; Bâtınî fırkaların, ayetlerin zâhirini inkâr ederek yapmış oldukları tahrifata karşı olduğu nettir. Nitekim sûfîler Kur'ân'ın ve Şeriat'ın zâhirini inkâr etmek bir tarafa ona dört elle sarılmayı, sâlih amelleri çoğaltmayı ve mâsiyetten uzak durmayı temel düstur kabul etmektedir. Nesefî'nin *Akâid*'ini şerheden Sa'düddin et-Teftâzânî'ye göre (v. 792/1390), hakikate ulaşan bazı bilginlerin, "Naslar zâhirleri üzeredir fakat bununla beraber onlarda sülûk erbabına açılan birtakım ince mânâlar ve gizli işâretler vardır ki bunlarla zâhir mânâyı bağdaştırmak mümkündür." şeklindeki sözleri, onların kemâl-i iman ve mahz-ı irfanlarına binâen bir kısım zâtlara açılan bazı gizli işâretlerin varlığını göstermektedir.[1468] Teftâzânî'nin bu ifâdelerinin de teyit ettiği üzere, Nesefî'nin buradaki eleştirisi Kur'ân-Sünnet çizgisinde kalan sûfîlere değil Kur'ân ahkâmını bâtıl bâtınî te'vîllerle inkâr eden fırka ve şahıslaradır.

1465 Nesefî, *et-Teysîr,* II, 269.
1466 Nesefî, *et-Teysîr,* I, 6.
1467 Bkz. Teftâzânî, *Şerhu'l-Akaidi'n-Nesefiyye*, thk. Ali Kemal, Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, tsz., 153-154.
1468 Bkz. Teftâzânî, *Şerhu'l-Akaid*, s. 154; Süyûtî, *el-İtkan*, IV, 224; Zürkânî, *Menâhil*, II, 67-68; Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-Müfessirûn,* II, 274.

3.2.5. Ebu'l-Ferec İbnü'l-Cevzî (v. 597/1201)

İbnü'l-Cevzî'nin tenkîdî bir tarzda incelediği disiplinlerin başında tasavvuf geleneği ve buna bağlı olarak bazı sûfîler gelmektedir. Ona göre Ebû Tâlib el-Mekkî'nin *Kûtu'l-Kulûb*'unda, Ebû Nu'aym'ın *Hilye*'sinde, Kuşeyrî'nin *er-Risâle*'sinde, el-Makdisî'nin *Safvetü't-Tasavvuf*'unda ve Serrâc'ın *el-Lüma*'ında İslâm'ın önerdiği hayat tarzıyla bağdaşmayan, vahye ve akla aykırı sübjektif anlayışlar bulunmaktadır. Tasavvuf mensuplarının Hz. Ebû Bekir, Hz. Ömer, Hz. Osman, Hz. Ali ve diğer ileri gelen sahâbîleri sûfîyye içinde göstermeleri, sûfîlerin davranışlarını doğru kabul edip onları nasların önüne geçirmeleri, nefis terbiyesi için kendine eziyeti tavsiye etmeleri, mal biriktirmeyi ve rızık için çalışmayı tevekküle aykırı görmeleri, ruhbanlığa benzer bir yol takip etmeleri, "Allah sevgisi" yerine "Allah aşkı" kavramını icat etmeleri ve nihayet Kur'ân'ı tefsir ederken ilmî dayanağı bulunmayan işârî yönteme başvurmaları İbnü'l-Cevzî'nin kendi zâviyesinden tenkit konusu ettiği hususlardır. Müellif, sûfîlerin hayat tarzının Hz. Peygamber'in (s.a.s.) gösterdiği çizgiye çekilmesi gerektiğini ısrarla belirtmektedir.[1469]

Yukarıdaki alıntıyı yapmış olduğumuz *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*'nin "İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec" maddesinde sadece eleştirilerine yer verilmiş olan müellifin tasavvufî yönünden bahsedilmemiş oluşu dikkat çekicidir. Bu yaklaşım George Makdisî'nin bir tespitini çağrıştırmaktadır. Makdisî'ye göre İbnü'l-Cevzî'nin *Telbîsü İblîs* adlı eseri Hanbelîliğin tasavvufa düşman olduğu tasavvurunu canlı tutmak için kullanılmıştır. Oysaki eserde sûfîlere ayrılan kısım daha uzun olmakla beraber filozoflar, putperestler, kelâmcılar, hadîsçiler, fıkıhçılar, vâizler, dilciler, şâirler, sıradan ve zengin halk olmak üzere daha başka birçok farklı grubun bazı uygulamaları da eleştirilmiştir. Eser özellikle İbnü'l-Cevzî'nin zamanındaki "Ehl-i sünnet dışı" (unorthodox) doktrin ve uygulamalara karşı yöneltilmiş bir suçlamadır. İbnü'l-Cevzî tasavvufun lehinde de eserler telif etmiştir. Bunlar arasında *Sıfatü's-Safve* adıyla Ebû Nu'aym el-İsfahânî'nin *Hilyetu'l-Evliyâ*'sına ve *Minhâcu'l-Kâsıdîn ve Müfîdü's-Sâdıkîn* adıyla da İmam Gazzâlî'nin *İhyâu Ulûmi'd-Dîn*'ine yaptığı ihtisarlar önemlidir. Onun *Fedâilü Hasan el-Basrî*'si ve İbrahim b. Edhem, Bişr el-Hafî ve Ma'rûf el-Kerhî gibi sûfîler hakkında yazılmış *Menâkıb*'ları, en geniş biyografi eserleri olan fedâil ve menâkıb türü eserleri arasında erken dönem sûfîlerinin övüldüğü eserlerdir ve bunlar İbnü'l-Cevzî'nin kalemi sayesinde vücut bulmuştur. Makdisi'ye göre o da bir sûfî olduğu için tasavvufun künhüne karşı olması mümkün değildir.[1470]

İbnü'l-Cevzî'nin pek çok ifâdesinden işârî te'vîlleri büyük ölçüde benimsemediği anlaşılmakta[1471] ve her ne kadar tefsirinde bazı sûfîlerin görüşlerine atıf yapmış

1469 Yusuf Şevki Yavuz - Casim Avcı, "İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec", *DİA,* XX, 543-544.

1470 Bkz. George Makdisi, "Hanbelî Mezhebi ve Tasavvuf", çev. Ramazan Özmen, *Tasavvuf -İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, 18 (2007), s. 306-308.

1471 Bkz. İbnü'l-Cevzî, *Telbîs,* s. 293 vd.

olsa da bunların işârî değil zâhirî tefsire dâir olduğu görülmektedir.[1472] Öte yandan onun, Hanbelî mezhebinin zamanla bir mücessime mezhebi haline gelmesine sebep olanlardan da şikayetçi olduğu belirtilmiştir. Nitekim kendisi müteşâbihâtı te'vîle meyyâldir ve aklı ihmâl etmenin doğru olamayacağını söylemiştir.[1473]

Onun yaşadığı dönemde halkın din anlayışının aslî istikametten uzaklaşarak bid'at ve hurafelerle karıştığı belirtilmektedir. Dolayısıyla İbnü'l-Cevzî mecrâsından çıkan din anlayışını kendince tekrar Kur'ân-Sünnet eksenine döndürme çabasındadır ve sadece tasavvuf ehlini değil yanlış gördüğü herkesi ve her davranışı eleştirmiştir.[1474] Özellikle *Telbîsü İblîs* adlı eseri onun bu geniş eleştiri yelpazesinin ve istikamet önerisinin neticesidir. Böylece her kesimi âdeta te'dîb ederken, bir tasavvuf karşıtı olmadığı hâlde işârî te'vîllere müsâmahayı son derece azalttığı yahut yaşadığı dönemin şartları itibârıyla azaltmak zorunluluğu hissettiği anlaşılmaktadır.

Müellif bu meyânda, önde gelen sûfîlerden Cüneyd el-Bağdâdî'ye "سَنُقْرِئُكَ فَلَا تَنْسَى"[1475] ayetinin sorulduğunu ve "Onunla amel etmeyi unutma." cevabının alındığını aktarmaktadır. Kezâ o, "وَدَرَسُوا مَا فِيهِ"[1476] ayetinin "Onunla ameli terk ettiler" anlamında olduğunu söylemiştir. Oysaki bu yorumlar İbnü'l-Cevzî'ye göre tefsir vecihlerinden değildir, açıkça hata içermektedir, ayrıca ulemânın icmâına da aykırıdır. Daha başka sûfîlerin yorumlarından da uzun uzun örnekler veren müellif, "Ebû Abdurrahman es-Sülemî, çoğu hezeyan olan bu tür kelâmlarını iki ciltlik bir Kur'ân tefsirinde bir araya getirmiş ve onu '*Hakâiku't-Tefsîr*' diye isimlendirmiştir." demektedir.[1477] Öte yandan İbnü'l-Cevzî'nin tefsirinde yine Cüneyd el-Bağdâdî'den bazı nakillere yer vermesi dikkat çekicidir ancak bunların işârî yorum değil zâhirî tefsire dâir olduğu görülmektedir.[1478]

Yukarıda da değinildiği gibi onun bu müsamahasız tutumunda, kendi zamanında ortaya çıkan birtakım sapmaları düzeltme ve aşırılıkları törpüleme çabasının büyük rol oynadığı muhakkaktır. Öyle ki neredeyse eleştirmediği hiçbir zümre, anlayış ve düşünce sistemi kalmamıştır.[1479] Bir disiplin olarak tasavvufu değil, tasavvuf mensuplarının kendince tespit ettiği sapmalarını eleştiren İbnü'l-Cevzî, sonraki asırlarda gelen İbn Teymiyye (v. 728/1328), Muhammed b. Abdülvehhâb (v. 1209/1792) gibi selefî alimleri de bu konuda derinden etkilemiştir.[1480]

1472 Cüneyd el-Bağdâdî'den yaptığı üç aktarım için bkz. İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-Mesîr,* I, 179; III, 342; IV, 424.
1473 Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi,* II, 483.
1474 Detaylı analiz için bkz. Ramazan Altıntaş, "İtikâdî Açıdan İbnü'l-Cevzî'nin Tasavvufa Yaklaşımı", *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, 7 (2001), s. 124 vd.
1475 A'lâ 87/6.
1476 A'râf 7/169.
1477 Bkz. İbnü'l-Cevzî, *Telbîs,* s. 293 vd.
1478 Bkz. İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-Mesîr,* I, 179; III, 342; IV, 424.
1479 Detaylı bilgi ve analiz için bkz. İbnü'l-Cevzî, *Telbîs,* s. 3-394; Altıntaş, "İtikâdî Açıdan İbnü'l-Cevzî'nin Tasavvufa Yaklaşımı", s. 117-143.
1480 Altıntaş, "İtikâdî Açıdan İbnü'l-Cevzî'nin Tasavvufa Yaklaşımı", s. 143.

Öte yandan İbnü'l-Cevzî'nin gösterdiği gayret ve çaba kendi dünyasında samimi bir niyete dayanıyorsa da bazı konularda başka birtakım aşırılıkları beraberinde getirmiştir. İşârî te'vîlleri külliyyen hezeyan olarak nitelemesi bunun bir örneği sayılabilir. Oysaki ayetlerin zâhirî anlamları inkâr edilmedikten, ayetle kastedilen şey mutlak sûrette budur denilmedikten ve Şeriat'ın genel çerçevesi içinde kalındıktan sonra, yapılan te'vîlleri değil hezeyan, Kur'ân yorumunda zenginlik ve muhâtabın Kur'ân'la aktif irtibatı açısından önemli bir etkinlik saymak da pekâlâ mümkündür.

3.2.6. Fahruddin er-Râzî (v. 606/1209)

Fahruddin er-Râzî, "*Mefâtîhu'l-Gayb*" adlı tefsirini sûfîyye tarîkına sülûk ettikten sonra yazmaya başlamıştır. Bu sebeple tefsir, tasavvufî açıklamalarla müzeyyen bir eser olup pek çok mutasavvıftan nakiller de yapılmıştır. Hatta Nur 24/35. ayetin tefsirinde, İmam Gazzâlî'nin bu ayeti tasavvufî bir neşveyle yorumladığı *Mişkâtü'l-Envâr* ismindeki risalesi tamamen dercedilmiştir.[1481]

Râzî, tefsirinde Fâtiha sûresine bir cilt ayırmış ve sadece bu sûrenin başındaki besmelenin tefsiri sadedinde on bin mesele çıkarabileceğini söylemiştir.[1482] Bunu söylerken hem bu sûredeki mânâ ve esrârın bu sayıyla sınırlı olmadığına hem de sûrenin içerdiği konuları ve sırları tüketmenin beşerî tâkat sınırlarını aştığına dikkat çekmiştir. Ona göre "Fâtiha sûresi sonsuz sayıda konu (mebâhis) ve nâmütenâhi sırlar içermektedir. Dolayısıyla, 'Bu sûre on bin meseleyi içerir' diyen kişinin sözü, bunu işiten kimselerin idrâk düzeylerine uygun şekilde formüle edilmiş bir sözdür." Burada bahsi geçen nâmütenâhilik, Kur'ân'ın Allah kelâmı olması ve aynı zamanda ilâhî isimler ve fiillerle bunların varlık âlemindeki tecellîlerinin sonsuz/sınırsız olmasıyla ilgilidir. Nitekim Râzî bu konuda pek çok sûfî gibi Lokmân 31/27. ayetine[1483] işâret etmiş ve bu arada "Fâtiha sûresinin başında zikri geçen hamd, nimete mukabil Allah'ı övmek, şükretmektir. Nimete hamd ise ancak o nimeti tanıyıp bildikten sonra mümkün olan bir şeydir. Oysa İbrâhim 14/34. ayetinde belirtildiği gibi, Allah'ın nimetlerini sayıyla tahdit etmek mümkün değildir." sözleriyle de bunu teyit etmiştir.[1484]

Şüphesiz ki Râzî'nin kastettiği binlerce mesele, bu paralelde kabul ettiği sınırsız anlam dünyası ayetlerin sadece zâhirî anlamlarıyla ilgili değildir. Öte yandan sadece bu sûrenin tefsiri incelendiğinde bile pek çok tasavvufî izahta bulunduğu; nefis terbiyesine, insanın kemâl mertebesine, kulluk ve duâya yoğun atıflar yaptığı; bunların

1481 Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi,* II, 491.
1482 Râzî, *Mefâtîh*, I, 23.
1483 "*Şayet yeryüzündeki ağaçlar kalem olsa, (mürekkep olan) denizin arkasından yedi deniz daha ona destek verip katılsa, yine Allah'ın sözleri (yazmakla) tükenmez. Şüphe yok ki Allah Azîz ve Hakîm'dir*"
1484 Öztürk, "Tefsirde Fahreddin er-Râzî", *İslâm Düşüncesinin Dönüşüm Çağında Fahreddin er-Râzî,* Ed. Ömer Türker - Osman Demir, İstanbul: İSAM Yay., 2013, s. 284-285.

yanı sıra sûfîlerden örnekler verdiği ve onların menkıbelerini naklettiği görülmektedir. Bütün bunlar onun tasavvufa ve sûfîlere derin muhabbet beslediğini, onlara saygı duyduğunu ve onların birtakım ilhamâta mazhar olduğuna inandığını göstermektedir.[1485] Tıpkı bir mutasavvıf gibi derinlemesine açıklamalar yapan müellifin, tasavvuf neşvesiyle yazdığı Fâtiha tefsirinde sûfîleri geride bıraktığı bile söylenebilir. Tefsirinde; yaklaşık yüz sayfa kadar bahsettiği besmelenin esrârından, Fâtiha'da kullanılmayan harflerin neye işâret olduğuna; namazın âriflerin mi'racı olmasından, bunun Fâtiha ile irtibatına kadar pek çok sır, işâret, irtibat ve meseleyi kaydeden Râzî, bu arada mutasavvıflardan da bolca alıntı yapmıştır. Öte yandan genel anlamda tefsirinin bazı yerlerinde ayet lafızlarını oluşturan harflerin esrârından bahseden müellif, Hâkka sûresinin 17. ayetinde geçen 8 sayısının büyük sırlar taşıdığını; ancak bunları izah etmenin câiz olmadığını belirtmektedir. Böylece o, harfler gibi rakamların da zâhirî mânânın ötesinde birtakım anlamlar taşıdığını tasdik etmektedir.[1486] Yaptığı izahlardan ve ilgili ifâdelerinden anlaşılan o ki Râzî'nin tasavvufla irtibatı sadece ilgi ve sevgi düzeyinde kalmamış, müellif tasavvuf yolunu bizzat deneyimlemiştir.

Müellifin tasavvufla olan ilgi ve irtibatında; çoğunlukla Eş'arî âlimlerinin tasavvufa meyletmiş olmalarının yanı sıra babasının da aynı yolu seçmesinin ve büyük çapta faydalandığı Gazzâlî'nin önemli tesiri olduğu belirtilmektedir. Tefsirinde işârî te'vîller yapması, Kur'ân'da söz ve yazıyla ifâde edilmesi mümkün olmayan sırların, tevhidin en yüksek mertebesinde bulunduklarını söylediği ehl-i keşf tarafından bilinebileceğini belirtmesi onun tasavvufî temayülünün işâretleri olarak görülmüştür. Ünlü sûfî İbnü'l-'Arabî'nin Râzî'yi tasavvuf yoluna girmeye davet eden mektuplar yazdığı da bilinmektedir.[1487]

Taşköprîzâde, kaynağı meçhul bir rivayet naklederek onun Necmüddin-i Kübrâ'ya intisap edip müşâhede ehli arasına giren bir sûfî olduğunu söylemiştir.[1488] Çağdaş müelliflerden Cûde Muhammed Ebu'l-Yezîd el-Mehdî, *el-İtticâhu's-Sûfî İnde Eimmeti Tefsîri'l-Kur'âni'l-Kerîm* adlı eserinde, Râzî'nin bizzat sûfîlerden olduğunu, tefsirinin de tasavvufî ögelerle örülü olduğunu söylemektedir.[1489] Nitekim ona göre Râzî, tefsirinde ortaya koyduğu çeşitli görüşlerinde "أَصْحَابُنَا" lafzıyla belli bir zümreden olduğunu hissettirmektedir. Örneğin kendisi Şâfi'î/Eş'arî olduğu için birçok kelâmî meselede Eş'arîlerin görüşlerini savunurken "احْتَجَّ أَصْحَابُنَا بِهَذِهِ الْآيَةِ عَلَى

1485 Detaylı bilgi için bkz. Râzî, *Mefâtîh*, I, 21-245; Hatice Avcı, "Fatiha Sûresi Tefisirinde Fahreddin Râzi'nin Tasavvufî Görüşleri", *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 4 (2016), s. 154-171.

1486 Bkz. Abdülhakim Yüce, *Râzî'nin Tefsirinde Tasavvuf,* İzmir: Çağlayan Yayınları, 1996, s. 94-101. Râzî'nin tefsirinde tasavvuf konusuyla ilgili detaylı bilgi ve izahat için bkz. a.mlf., a.e., s. 89-252.

1487 Yavuz, "Fahreddin er-Râzî", *DİA,* XII, 90.

1488 Yavuz, "Fahreddin er-Râzî", *DİA,* XII, 90-91.

1489 Detaylı bilgi için bkz. Cûde Muhammed, *el-İtticâh,* s. 51-106.

"صِحَّةِ قَوْلِنَا" demektedir.[1490] Aynı şekilde Kehf sûresi 9-12. ayetlerin tefsirini yaparken de "احْتَجَّ أَصْحَابُنَا الصُّوفِيَّةُ بِهَذِهِ الْآيَةِ عَلَى صِحَّةِ الْقَوْلِ"[1491] demesi onun aynı zamanda sûfî olduğunun bir göstergesidir.[1492]

Çağdaş bir başka müellif olan Muhsin Abdülhamîd de Râzî'nin evrâd ü ezkâra devam eden bir sûfî olduğunu savunmakta; buna karşın Süleyman Uludağ ise onun bir sûfî olarak kabul edilemeyeceğini belirtmektedir. Râzî'nin bir tarîkata intisap ettiğine dâir yeterli bilgi yoksa da insanda kutsiyet gücünün bulunduğuna ve sadece keşf ehlinin bilebileceği ilâhî sırların mevcudiyetine ilişkin görüşleri dikkate alınarak onun sûfîliği benimseyen, en azından tasavvufî düşünce ve hayata değer veren bir düşünür olduğu söylenebilir.[1493]

Müellifin, ayetleri tefsir ederken lafızların mânevî işâretlerinden hareketle yaptığı istihraçlar son derece orijinal ve hayranlık uyandırıcı bulunmuştur. Bu durum Batılı araştırmacıların da dikkatini çekmiştir. Afrika Kıtası'nda çalışmak amacıyla Lavigerie tarafından 1868'de kurulmuş olan Kilise dışı din adamları topluluğu *Péres Blancs* mensubu Michel Lagarde bunların en meşhûrlarındandır. Onun *Islamochristiana*, *Fâith and Hermeneutics, PISAI (Pontıfıcıo Instıtuto Dı Studı Arabı E D'Islamıstıca)*'da yayımlanan, "L'Allusion comme Procédé Heuristique dans le Commentaire Coranique Classique" (Roma, 2007, s. 91-100) başlıklı yazısı Sadık Kılıç tarafından tercüme edilmiş ve bazı notlarla desteklenmiştir. Yazının büyük kısmında Râzî'nin Yüce Allah'ı ifâde eden "هُوَ" lafzına dâir yorumu üzerinde duran Lagarde'ın, çalışmamız açısından aynen aktarmakta fayda gördüğümüz ifâdeleri Kılıç'ın çevirisiyle şöyledir:

> [Bil ki, adıl olan isimler üç tanedir: "أَنَا" (ben), "أَنْتَ" (sen) ve "هُوَ" (o). Bu üç ismin en belirgin olanı ise bizim "*ene*" (ben) sözümüzdür, çünkü bu lafız ile herkes kendi varlığına işâret eder ve herkes için bilinen şeylerin en bilineni de kendisidir. Bu üç kısım adılın ortasında olan, bizim "*ente*" (sen) sözümüzdür. Zira bu, onun orada bulunması şartıyla, başkasına yapılan bir hitaptır. Başkasına hitap olduğu için de, kişinin "*ene*" (ben) sözünden aşağı mertebededir. Bir de, burada, kendisine hitap edilenin orada hazır olması şartıyla, bu ifâdenin "huve"den (o) daha üstün olması nedeniyledir. Öyleyse şu kesinleşmiş olur ki, bu üç kısımdan en üstün olanı, kişinin "*ene*" (ben) demesi, ortada olanı "*ente*" (sen) demesi ve en aşağıda olanı "*huve*" (o) demesidir. Tevhîd cümlesi ise bu lafızlardan her biriyle gelmiştir. (…) Kelime-i tevhîd bu üç lafızdan her biriyle gelmiştir.

1490 Tespit edebildiğimiz kadarıyla Râzî, tefsirinin altmışı aşkın yerinde Eş'arî'leri kastederek "أَصْحَابُنَا" ifâdesini kullanmıştır. Bazı örnekler için bkz. Râzî, *Mefâtîh*, IX, 374; XI, 268; XV, 410; XIX, 60; XXIX, 473.

1491 Râzî, *Mefâtîh*, XXI, 430.

1492 Cûde Muhammed, *el-İtticâh*, s. 78.

1493 Yavuz, "Fahreddin er-Râzî", *DİA,* XII, 91.

"أَنَا : *Ene*" (Ben) lafzına gelince, Allah, Nahl sûresinin başında, "*ennehû lâ ilâhe illâ ene* : *Ben'den başka tanrı yoktur. Bana karşı gelmekten sakının..*" (16/2) ve Tâhâ sûresinde, "*innenî ene Allâhu lâ ilâhe illâ ene*: *Muhakkak ki Ben'im gerçek İlah. Ben'den başka yoktur ilah…*" (20/14) buyurmuştur. "أَنْتَ : *Ente*" (Sen) lafzına gelince, kuşkusuz bu lafız da, Allah'ın, "*Derken o [Zünnûn, Yûnus], karanlıklar içinde şöyle yakarmıştı: Yâ Rabbi, Sen'den başka yoktur ilah*" (Enbiya, 21/87) ayetinde gelmiştir. "هُو : *Huve*" (O) lafzına gelince, bu lafız Kur'ân'da çokça gelmiştir. İlki Bakara sûresinde "*…lâ ilâhe illâ huve…*: *Hepinizin ilahı tek İlah'tır. Ondan başka tanrı yoktur.*" (Bakara, 2/163) olup, sonuncusu ise Müzzemmil sûresindedir: "*…lâ ilâhe illâ huve*: *O, doğunun da batının da Rabbidir. Ondan başka ilah yoktur.*" (73/9). [Allah'ın isminin] bu üç zamirin dışında başka bir kelimeye bitişik olarak gelmesine gelince, bu da, Allah'ın Firavun'dan hikâye etmekte olduğu, "*ellezî*" (ki o) kelimesidir: "*Amentu lâ ilâhe illâ ellezî âmenet bi-hî benû İsrâîl*: *İman ettim! İsraîl Oğulları'nın inanmış olduğu o İlah'tan başka tanrı yokmuş.*" (Yunus, 10/90)

"Bil ki 'هُو' lafzında, pek çok sırlar ve pek yüce hâller vardır; bunların bir kısmını açıklayıp anlatmak ve beyân etmek mümkün, bir kısmını ise mümkün değildir". Müellif devamla şöyle der: "Ben, Allah'ın başarılı kılması sayesinde, pek çok ince sırlar hakkında yazdım; ne var ki ben, '*huve*' (O, Allah) kelimesini telaffuz ettiğimde kalbimde duymakta olduğum sevinç, neşe ve mutluluğu bu yazmış olduğum kelimelerle karşılaştırdığım her seferinde, yazmış olduğum şeylerin, temaşanın bu geçici hâlleriyle kıyaslandıkları zaman değersiz ve önemsiz olduklarını gördüm. O zaman şunu anladım ki, bu '*huve*' kelimesinin kalb üzerinde, açıkça ifâde edilmesi imkansız olup, şerh ve izahı da hiç sona ermeyecek olan harikulâde bir etkisi bulunmaktadır." Ve bu girişten sonra Râzî, "Bu îma ve işâret isminin" [huve] basitçe telaffuz edilmesi halinde, kendisine îma ve işârette bulunulmuş olan bütün sırlar serisini çok güzel bir biçimde açıklar.

Üçüncü şahıs zamiri olan "هُو" ismi, insanın, ulûhiyyet karşısında salt yokluğunu ortaya koyar. Aynı zamanda, yalnız, "O" (*Huve*) demek, mutlak tevhîde işâret eden, bir başka ifâdeyle, "O"ndan başkası yoktur! anlamına gelen bir sınırlamayla da aynı değerdedir. Bu ise yaratılmış varlıkların yokluğunu göstermektedir. İşte sadece bu zamiri zikrederek, kullar ilahî saflık bilincine dalarlar. Bu, kul, kendisini ulûhiyyetin herhangi bir özelliğine ve hususi bir iyiliğine bağlayan herhangi bir sıfatı zikrettiği zaman bunun başaramadığı şeydir. Şayet kul, sırf Zât-ı [İlâhiye] için Allah'a duâ etmek isterse, yalnız, Müteâl oluşla ilgili olumsuzlayan [*selbî Çev.*] sıfatlar kullanılamaz, çünkü noksanlıklar tüketilebilecektir; bunun gibi, sadece cömertliğin olumlayan (icâbî) sıfatlarından da yararlanılamaz, çünkü Allah'ın nimetleri O'nun Zâtı'na nisbetle pek tabii ki eksiktirler! Tam aksine, şayet, "*Huve :* O" isminin temsil ettiği orta bir yol ile yetinilirse, o zaman, kendisine asla ulaşılamasa bile, ne var ki mükemmel bir biçimde doğru ve İsâbetli olan bir

hedef olarak, doğrudan ilahî Zât'a yönelinmiş olunacaktır! Ğâiplik belirten bir zamir olarak "*Huve*", kulda, büyük bir arzu ve mânevî lezzet meydana getirecektir. Oysa böyle bir arzu, mânevî hayatın en yüksek makamında yer almaktadır. Beşeri bilgi ise normal olarak hükmün kavramlaştırılması (tasavvurât) ve doğruluğunun gösterilmesi (tasdîkât) fiilleri sayesinde gerçekleşir. Biz, mesela, "Rahmân" dediğimiz zaman, bu iki fiil de mevcuttur, ama "Huve" dediğimiz zaman, yalnız birincisi [kavramlaştırma/tasavvurât] gerçekleşir; öyleyse bu biricik durumda beşeri bilgi, ulûhiyyetin mutlak birliğini idrâk edecektir. Bir şey, *totoloji* zoruyla, yine bizzat kendisiyle tanımlanamaz; o ancak, sebep ve sonuçlarıyla tanımlanabilir. Oysa Allah'ın bir sebebi yoktur ve O'nun ile eserleri arasında gerçek bir analoji de bulunmaz. Öyleyse, ancak "Huve" dediği zamandır ki insan, aklının gözbebeğini, ilahî mâhiyetin (*ipséité*) ortaya çıktığı yere doğru yöneltir. "Huve" haykırışı, kula, geri kalan her şeyi unutturur, bu da onun, ancak ilahî mâhiyet için bir iştiyak sâhibi olmasına izin verir. İnsan daima, bir endişeler çokluğu ile meşgul edilmektedir. Bu sebeple, "Huve" diyerek kul, bütün bu kaygılarını bire indirir de, işte o zaman kesin olarak sükûnete erer. *Huve* isminin son göstergesel nüktesi olarak şunu hatırlatalım ki, bu kelime Arapça'da, gâip tesniye (*humâ: o ikisi*) ve çoğul (*hum: onlar*) şahıslarda "v" gözükmediğinden, aslî harfi "ه" olan "ه" ve "و" harflerinden meydana gelmektedir. İşte bu sebepledir ki "ه" harfi tek başına, biricik Gerçeği, Hakk'ı göstermektedir. Allah insanların uzuvlarını da çifter yaratmıştır: Eller ve ayaklar gibi, diğer başlıca organları olan gözler ve kulaklar da… Bunun istisnası ise bilginin mekânı olan kalb, ilahî zikrin aracı olan dil ve namaz süresince secde noktası olan alındır… Bu demektir ki bunlar, insan vücûdunun en değerli kısımlarıdır. Analojik olarak "هُو" ifâdesindeki "ه" harfi için de aynı şey söz konusudur. Bu harf, boğazın en dibinde meydana gelen bir gırtlak harfidir. Hâlbuki "و" harfi ise dudakların uç kısmında teşekkül eden bir dudak harfidir. Öyle ki, "ه" harfi harflerin teşekkülünün ilk sırasında bulunurken, "و" harfi ise sonunda bulunur. Üstelik, "ه" harfinin içe âit ve gizli bir sesi var iken, "و" harfinin ise dışa âit ve görünür bir telaffuzu bulunmaktadır. Sonuç olarak, "هُو" (O) zamiri, Hak Teâlâ'nın Evvel [Kendisinden önce hiçbir şey olmayan Ezelî İlk] ve Âhir [Kendisinden sonraya hiçbir şeyin kalmayacağı Ebedî Son], Zâhir [kendisine delâlet eden deliller bakımından varlığı âşikâr] ve Bâtın [Müteâl oluşu itibârıyla, duyu yetilerinden gizli ve gözlerden perdelenmiş] olduğu hakikatine îmada bulunmaktadır (Bkz. Hadîd, 57/3).

Bu îma örneği, burada açıklananların, muhakkak ki en manidar olanıdır çünkü müellif burada, sadece iki harfli olan bir kelimeden hareket ederek, en az on bir farklı mânâ çıkarılabileceğini göstermektedir. Bu da göstermektedir ki, îma sanatı, mümkün olan en az ile mümkün olan en fazlayı belirtmekten ibâret olan, araçların en ekonomik kullanımına dayanmaktadır. Biz burada kendimize, bu usûlün burada gerçekten temellendirilmiş ve meşrû olup olmadığını veya onun, tamamıyla keyfî olan öznel bir görüşü

bildirip bildirmediğini sormayacağız; esasen bizim sunumuzun amacı, bir sistemin işlemesini, çok açık kültürel bir bağlam içinde göstermektir.

…

Öyleyse şunu söylemek lazım: Râzi, îma ve işâret sanatının bu tür dil-ötesi (métalinguistique) anlamlarına çok eğilimlidir! Îma ve işâret üslubu, ilham çerçevesinde bulunmakta olup, tefekkür ise onun psikolojik temelini teşkil eder. Onu, muhâkemeye dayalı her tür düşünce metodunun dışına iten de işte budur. İşte bu nedenle de o, bir alışkanlık ve bir meleke, hatta gerçek bir yönelim gerektirmektedir; bu da, İbn ‘Arabî tasavvuf anlayışının içerisinde îma ve işâret üslûbunun neden çok geliştirilmiş olduğunu açıklamaktadır. Îma ve işâret sanatının, öğretilerinin aktarımında, İbn ‘Arabî'nin öğrencilerinin içinde bulundukları sırra da bir katkı sağladığı, yine söylenebilecektir. Nihayet îma sanatı, dilin alışılmış ve uzlaşılmış sürecinden çıkarak, normal bir hitabın ulaşamayacağı mânâ vecihlerine ulaşabilen bir anlam [elde etme] yöntemidir. Dahası, îma sanatı, mümkün olan en az vâsıtasıyla mümkün olan en fazlayı açıklama olgusundan, bir başka ifâdeyle, yeterince dikkate değer imkânların kullanımından ibârettir. Sonuç olarak îma ve işâret sanatı, insan yaşamının gerek bizzat kendisiyle ve diğerleriyle, gerekse ulûhiyyet makamıyla olan kimi derin gerçeklikleri bakımından ortak dilimizin elverişsizliğini apaçık dile getiren bir itiraftır. Öyleyse, bu süreç hakkında eğer bir hükümde bulunmak istenilirse; [îma sanatının] değerlendirilmesi zorunludur şeklinde değil de, fakat yaşamakta olduklarımızın -en önemlisi demesek bile- önemli bir kısmını ortaya koymak hususunda, uzlaşmaya dayalı (conventionnel) dil yetimizin elverişsizliğinin bir işâreti olarak ifâde edilebilir.

… İki kelimeyle ifâde etmek gerekirse, şunu diyeceğiz ki Râzi de görünen evren ile gerçek evren arasında çok açık bir ayrım yapmaktadır. Evren ikili bir yapıda olduğundan, Yaratıcı tarafından, varlıklar ile O'nun tarafından indirilmiş olan kitâb içine konulmuş satırları okumasını bilen kimse için, onun görünen kısmı, onun gerçek kısmına külli ve sürekli bir îmadır. Böylece beşeri akıl, onlardaki îmaları okuyarak ve açıklayarak, zâhir olanın Gerçek (Réel) olana doğru geri dönüşüne *reditus* katılır; [zâhir olanın Gerçek olana doğru bu geri dönüşü Çev.] de, Gerçek'in, vahiy ve kesintisiz yaratma içinde zâhir olana doğru çıkması ve sudur *exitus* etmesine bir cevap teşkil eder… Beşeri akıl bunu yaparken anlar ki, şayet zâhir olan, îmalı işlevi içinde temellenebilmesi için Gerçek olana bağımlı ise; onun biricik var olma nedeni olarak, Gerçek olan da, o [zâhir olan] içinde tecellî edebilmesi ve böylece bizzat Kendisi üzerinde bir başka bakış açısına sâhip olabilmesi için, aynı şekilde zâhir olana "muhtaçtır"![1494]

1494 Bkz. Michel Lagarde, "Klasik Kur'ân Tefsirinde Anlamı Kavramaya Yönelik Bir Yöntem Olarak İma ve İşaret Dili", çev. Sadık Kılıç, *Marife*, 9/1 (Bahar 2009), s. 268-277. [Lagarde'ın Râzî'den

Razî'nin, Nâziat suresinin ilk beş ayeti hakkındaki yorumları aktardıktan sonra bizzat orijinal bir işârî yorum yaptığına dikkat çeken Selvi; müellifin bu konudaki kaideyi ortaya koyduğunu kısaca belirtmektedir.[1495] Râzî'nin ilgili açıklaması şöyledir:

> Bil ki müfessirlerden nakledilmiş olan farklı yorumlar, Resûlullah'tan (s.a.s.) aktarılmış olan bir bilgiden/tefsirden bağımsız olarak yapılmıştır. Şayet ilgili bir nas bulunsaydı, onun üzerine bir şey eklemek mümkün olmazdı. Dolayısıyla müfessirlerin yapmış olduğu açıklamalar lafza yüklenmesi mümkün olan anlamlardır. O hâlde bizim lafza yüklemiş olduğumuz anlam, diğer müfessirlerin yüklemiş oldukları anlamın aşağısında olmadığına göre, onlarınki de bizimkinden evlâ değildir; ancak bu noktada bir incelik vardır ki o da şudur: Lafız yapılan bütün te'vîlleri kaldırdığı zaman; eğer biz bu mânâlar arasında müşterek tek bir mefhûm bulursak, lafzı o mefhûm üzerine hamledebiliriz. O zaman bütün vecihler onun kapsamı dâhiline girmiş olur. Eğer bu mefhûmat arasında müşterek bir değerlendirme/takdir/ölçü olmazsa, hepsini lafza hamletmek imkânsız olur. Zira müşterek lafzın iki mefhûmu birden ifâde etmek üzere kullanılması câiz değildir. O hâlde biz yaptığımız te'vîl için Yüce Allah'ın muradı budur demeyiz, "Bunun da murad olması muhtemeldir." deriz. Böyle durumlarda kesin bir şey söylemek mümkün değildir.[1496]

Görüldüğü gibi Râzî'nin muhtelif yorumlara serbest bir alan tanıması, ilgili ayet hakkında kesin nassın bulunmadığı durumlarda daha ön plana çıkmaktadır. Bu durumda, hakkında kesin nas bulunmayan ve yoruma açık olan pek çok ayet işârî açıdan da te'vîl edilebilir bir yapı arz etmektedir. Bu bakımdan Râzî'nin düşünce ve yorum sistemindeki tasavvufî bakışı ve bunun yanında lafzî ve gayrilafzî işâretlere itibâr etmesi nazara alındığında, onun Kur'ân'a klasik mütekellim ulemâsından biraz daha farklı yaklaştığı sonucuna varmak mümkün görünmektedir. Nitekim yine müellifin beyânıyla kelamcıların çoğunun zehâb ettiği yaklaşım tarzı; mükellef olan herkesin Kur'ân lafızlarına Arap dili itibârıyla hangi anlam üzere vaz'edilmişlerse onu esas alarak uyması gerektiği şeklindedir. Arap dilini esas almaksızın kelimelere yüklenen diğer mânâlar kesinlikle bâtıldır. Bâtınîlerin zikrettiği vecihler bunun örneklerindendir ki onlar kâh harflere cümmel hesabına göre anlamlar yüklemiş, kâh her bir harfe başka bir anlam takdir etmiştir. Sûfîlerde de bu konuda, adına "mükâşefe ilmi" dedikleri pek çok yol-yöntem bulunmaktadır. Oysaki Yüce Allah'ın Kur'ân'ı "قُرْآنا عَرَبِيًّا" diye tavsif etmesi, kullanılan lafızlarla ancak Arapların anladığı mânâların kastedildiğine ve bunların dışında kalan anlam takdirlerinin bâtıl olduğuna delildir.[1497]

özetleyerek aktardığı örnek metin için bkz. "الْفَصْلُ التَّاسِعُ فِي الْأَسْمَاءِ الْحَاصِلَةِ لله تَعَالَى مِنْ بَابِ الأسْمَاءِ المُضْمَرَة" başlıklı kısım. *Mefâtîh,* I, 135 vd.]

1495 Selvi, "Her Ayetin Bir Zâhiri Bir Bâtını Vardır Hadisindeki Zâhir ve Bâtın Kavramları Üzerine Değerlendirmeler", s. 23.

1496 Râzî, *Mefâtîh,* XXXI, 31-32.

1497 Bkz. Râzî, *Mefâtîh,* XXVII, 539.

Kanaatimizce Râzî burada, öncelikle kelâm ulemâsının genel tavrını ortaya koymuştur. Bunun yanı sıra mükellef olanların akâid ve amel konularında zâhir elfâzın medlûllerine uymaları gerektiğine dikkat çekmiştir. Bu konuda Bâtınî fırkaların ilhâdî yönelişleri olsa da sûfîler için aynısını söylemek mümkün değildir. Genel anlamda düşüncesi incelendiğinde Râzî'nin de hedef aldığı kitlenin sûfîler olmadığı anlaşılmaktadır. Zira onların İslâm'da farz kılınan iman esasları ve ibâdetlerle herhangi bir çatışma içinde olmadıkları; bunun aksine marifetullahta ve sâlih amelde ilerlemeyi esas ve temel gâye edindikleri izahtan vârestedir. "Herkese hitap eden murad-ı İlâhî budur" denilmeksizin yapılan çeşitli sübjektif te'vîl ve yorumların külliyyen bâtıl sayılması ise yukarıda zikredilen açıklamaları çerçevesinde Râzî'nin tefsirinde çizdiği genel metodolojik perspektife asla uygun değildir. Dahası o, yukarıda da değinildiği gibi tefsirinde sûfîlerin yorumlarından pek çok örneği zikretmiştir. Yine yukarıda yer verildiği üzere sadece bir "هُو" lafzından hareketle bizzat yaptığı istihraçlar kendisinin de aynı yöntemleri kullandığını gösteren küçük bir örnektir. Keza onun *Esrâru't-Tenzîl* adlı eserinde kendine özgü işârî yorumlar yaptığı; *Levâmi'u'l-Beyyinât* adlı eserinde sûfî görüşlere yoğun şekilde yer ve önem verdiği; düşman olan nefsin yenilmesinde riyâzat ve cezbe diye iki yol olduğunu, en mükemmelinin ise cezbe yolu olduğunu belirttiği; hatta "Ene'l-Hakk" sözünü Hallâc'ı savunur şekilde tevil ettiği belirtilmiştir.[1498]

O hâlde Râzî'nin Arap dilini esas almaksızın kelimelere yüklenen diğer mânâların kesinlikle bâtıl olduğuyla ilgili ifâdelerinde; sûfîlerin yaptıkları te'vîllerin ilahî murad addedilemeyeceğine ve kulların bunlarla mükellef olmayacağına kelâm ulemâsı tarafından yapılan vurguya dikkat çektiğini söylemek durumundayız. Bu bakımdan mütekellim ulemânın hükmünün doğru olduğu su götürmez bir hakikattir. Diğer yandan Râzî'nin pek çok âlim tarafından çelişkili görüş ve tercihlerinin bulunmasıyla tenkit edildiği de kaydedilmiştir.[1499] Her hâlükârda müellifin sûfî te'vîlleri genel itibârıyla bâtıl saymadığı; bunları ilahî murad olarak değil muhâtabın gönlüne ve aklına açılan fehm-idrâk kabîlinden saydığı ise şüphe götürmez bir gerçektir. Bu çerçevedeki bir yorum alanı ise kabulün yahut reddin gerekmediği serbest bir alan hüviyetindedir. Buna harflerle ilgili işâret ve yorumlar da dâhildir; zira bunlar da nihayetinde sübjektif anlayışların ürünüdür. Bunları rafine eden, makul olanlarını aşırılarından ayıran kıstas ise İslâm'ın genel esaslarını oluşturan Kur'ân-Sünnet çerçevesidir.

Hayri Kaplan'a göre Râzî tasavvufî görüşlere yer verirken, onları tasdik ederken, açıklarken ve yorumlarken bile, mânevî bir hâl, bir tadış, tabir uygunsa mânevî bir sarhoşluk ve coşkunluk yerine son derece ince bir zekânın yansıması olan aklîliği esas

1498 Bkz. Hayri Kaplan, "Bahâ Veled, Şems ve Mevlâna'nın Râzî'ye Yönelik Eleştirileri ve Râzî'nin Sûfîlere / Tasavvufa Bakışı", *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi,* 14 (2005), s. 312-313.

1499 Bkz. Kaplan, "Bahâ Veled, Şems ve Mevlâna'nın Râzî'ye Yönelik Eleştirileri ve Râzî'nin Sûfîlere / Tasavvufa Bakışı", s. 285-300.

almış ve bunu üslup olarak benimsemiştir.[1500] Kanaatimizce Râzî'nin aklî yönü ihmâl etmediği kesindir; ancak bununla birlikte mânevî hâl ve zevkten hissedâr olduğu da kesindir. Zira onun, bedenî etkilerden ve cismânî çatışmalardan tasaffî ederek mânen aydınlanmış rûhların kudsî hakikatleri ve ilâhî nurları idrâk etmek için çok güçlü bir yetenek elde ettiği görüşü tekrar hatırlanmalıdır. Böyle bir rûha, mânevî derecesine göre gayb âleminden bilgiler akar ki ledünnî ilimden murad budur. Râzî ledünnî ilimle ilgili uzun açıklamasından sonra, söylediği şeylerin konuyla ilgili kısa bir tenbih olduğunu, bunun ötesindeki sırların kitapta zikredilmesinin ise mümkün olmadığını belirtmektedir.[1501] Bu da onun bizâtihi mazhar olduğu ve deneyimlediği birtakım bilgilerin, mânevî zevk ve hâllerin bulunduğunu açıkça ilan etmektedir.

3.2.7. Ruzbihân el-Baklî (v. 606/1209)

Meşhûr mutasavvıflardan olan, çağdaşlarının sevgi, saygı ve takdirlerini kazanan Ruzbihân el-Baklî, kaynaklarda "âriflerin sultanı", "âlimlerin burhanı", "âşıkların misâli" ve "abdalların serveri" gibi unvanlarla anılagelmiştir. O da birçok sûfî gibi Hızır'ın mürîdidir. Bir defasında ilâhî sıfatların güzelliğini düşünerek geçirdiği hayalî bir gecenin fecrinde dünya ona tamamen ilâhî bir hakikatle dolu olarak görünmüştür. Bunun üzerine kendinden geçen Baklî ilâhî tecellîye ve Allah ile buluşma hâline mazhar olmuştur. Bu vecd halinden sonra kendine gelen Baklî, buluşma sırasında yaşadığı hâlleri şathiyyât tarzında ifâdelerle ayrıntılı olarak anlatmıştır.[1502]

Şeyh-i Şattâh diye de anılan Ruzbihân el-Baklî, hak ehlinin söyledikleri şathiyelerin Kur'ân, hadîs ve evliyâ ilhamı olmak üzere üç çeşit kaynağı olduğunu belirtmektedir. Ona göre Kur'ân'daki elif-lâm-mîm gibi hurûf-ı mukatta'a ve Allah'ın yüzü, eli, istivâsı gibi ifâdeler lafız ve mânâ itibârıyla müteşâbih olup Hakk'ın şathiyeleridir. "Allah Âdem'i kendi sûretinde yarattı" hadîsi Hz. Peygamber'in (s.a.s.) şathiyesidir. Hz. Ömer'in Hudeybiye olayında ve Abdullah İbn Übey b. Selûl'ün cenaze namazının kılınması hususunda Hz. Peygamber'e (s.a.s.) muhalif ifâdeleri de şathiye kapsamında değerlendirilir.[1503]

Arâisü'l-Beyân fî Hakâikı'l-Kur'ân adlı eseri, Baklî'nin, Kur'ân-ı Kerîm'in işârî tefsiri hakkında günümüze ulaşan iki eserinden biridir. Müellifin Sülemî'nin *Hakâiku't-Tefsîr*'inden ve Kuşeyrî'nin *Letâifü'l-İşârât*'ından istifâde ettiği, tasavvufî terimlere de genişçe yer verdiği *Arâisu'l-Beyân*, Ömer Nasûhî Bilmen'in deyimiyle "mütâlaası rûha inşirah veren" bir eserdir. Yine Bilmen'in ifâdesiyle bu tefsirinin mukaddimesinde Baklî şöyle demektedir:

1500 Bkz. Kaplan, "Bahâ Veled, Şems ve Mevlâna'nın Râzî'ye Yönelik Eleştirileri ve Râzî'nin Sûfîlere / Tasavvufa Bakışı", s. 306.
1501 Bkz. Râzî, *Mefâtîh,* XXI, 482-483.
1502 Nazif Hoca, "Baklî", *DİA,* IV, 546.
1503 Uludağ, "Şathiye", *DİA,* XXXVIII, 370.

Mükâşefe erbâbı, Kur'ân'ın letâif ve esrârını kendi makamları ile mütenasip bir hâlde beyânda bulunmuşlardır. Kur'ân'ın işâretlerini idrâkleri, muâyenât ve mükâşefattaki derecelerinin tefâvütleri vechile mütefâvit bulunmuştur. Maahâzâ söyledikleri, haber verdikleri şeyler ile bihâr-ı Kur'ân'ın ka'rına vâsıl olamamışlardır; çünkü Kur'ân sıfat-ı Rahman'dır, O'nun hakâikını hâdis olanlar idrâk edemezler.[1504]

Baklî, muhtevasından bazı te'vîl örnekleri bu kitabın son bölümünde zikredilecek olan tefsirinde, Kur'ân'ın zâhirinin hüküm, bâtınının işâret ve keşf içerdiğini belirtmektedir. Zâhir ulemâsından ve rüsûm ehlinden gizlenmiş olan esrâr ve acâib, Yüce Allah tarafından işârât ve keşfiyat sûretinde asfiyâya, evliyânın büyüklerine, O'na aşık gurebânın sıddîk ve mukarreb olanlarına mahsus kılınmıştır. İşârât-ı Kur'âniyye'yi idrâk etme açısından farklı mertebelere sâhip bu zevât ise kendi kalplerine Allah'ın lütfuyla açılan bu letâifi gizlemeyip mânevî makamlarına ve melekût meydanlarında seyeran derecelerine göre sâfi kalplerinden, râsih akıllarından, âşık rûhlarından ve mukaddes sırlarından kopup gelen şâfî işâretlerle ve kâfi ibârelerle anlatıp neşrederler. Kur'ân'ı fehm ve idrâk noktasında yaklaşımı bu minvalde olan Baklî, tefsirinde kaydettiği isabetli bilgi ve yorumların Yüce Allah'ın teyit ve nusretiyle müyesser olduğunu, hataların ise kendisinden kaynaklandığını belirtmektedir.[1505]

3.2.8. Ebû Hafs Şihâbüddin es-Sühreverdî (v. 632/1234)

Gençliğinde Abdülkadir el-Geylânî'nin (v. 561/1165-66) ilim ve feyzinden istifâde etmiş, çağdaşlarından Evhaduddin el-Kirmânî (v. 635/1237) ve Muhyiddin İbnü'l-'Arabî (v. 638/1240) ile görüşmüş olan sûfî, fakîh, muhaddis ve filozof es-Sühreverdî[1506] ledün ilminin kalpteki husûl şeklini şöyle açıklamaktadır:

Kalbin ilâhî ilimlere mazhar ve müheyyâ oluşu, ancak mânen temizlenmesi ve Allah Teâlâ ile alâka kurabilecek bir kâbiliyet ve safiyete ulaşmasıyla mümkündür. Gerçek takvâ ve zühd sâhibi bir kimsenin, bâtını sâfileşip kalp aynası parlayınca, levh-i mahfûzun bazı şeylerini görür bir duruma gelir. Böylece o kimse, iç âleminin sâfiyeti sebebiyle ilimlerin kaynaklarını ve asıllarını elde etmiş olur. Bütün eşyâdan kesilerek tamamen Allah Teâlâ'ya bağlanan ve ilâhî huzurda kabul gören ehlullahın rûhları, bu makamda elde ettikleri nurları, onu almaya müheyyâ bir durumda olan kalplerinin üzerine dökmeye başlar. Böylece kalpler ilimlere, ilimler de kalplere karışmış olur. Mânevî ilimlerin kalplere ulaşması, onun gayb âleminden intikalle levh-i mahfûza ayrıca yazılmış olmasıdır.[1507]

1504 Bilmen, *Büyük Tefsîr Tarihi,* II, 496.
1505 Bkz. Baklî, *Arâisu'l-Beyân*, I, 11-14.
1506 Detaylı bilgi için bkz. Adem Çatak, *Şihabüddin Sühreverdî Hayatı Eserleri ve Tasavvuf Anlayışı,* Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, 2007, s. 1-57.
1507 Bkz. Selvi, *Kur'ân ve Tasavvuf,* s. 484.

Sühreverdî'ye göre bilginin kaynağında müşâhede ve mükâşefe vardır. Müşâhede, vehmin ortaya çıkardığı çelişkileri bertaraf edecek şekilde nurların rûhu aydınlatmasıdır. Mükâşefe ise geçmişte olmuş veya gelecekte olacak tekil bir işle alâkalı, sezgi veya gaybî bir doğuş ile insan rûhunda oluşan bilgidir. Bu keşfî bilgiyi elde etmek isteyen kimse, Allah'ı devamlı bir şekilde huşû ile zikrederek, kudsî âlemi düşünerek, yemeği azaltarak ve şehvetten uzaklaşarak seher vakitlerinde Rabbine ihlâsla yönelmelidir. Böylece kişi, şimşek gibi parlayan bir nurla aniden sezgisel bilgiyi elde edebilecek, cesetten soyutlanıp yüce âlemlerden ulvî lezzetleri tadarak hakikatin bilgisine ulaşabilecektir. Kaynağı yüce âlem olan bu nurla aydınlanan kimse, insanın ulaşabileceği en üst makama erişmiş ve her şeyin bilgisi kendisine açılmış olur.[1508]

Sühreverdî *Avarifü'l-Meârif* adlı eserinde, Kur'ân'daki her ayetin zâhirî, bâtını, haddi ve matla'ının olduğuyla ilgili hadîsi, şeyhi Ebu'n-Necib es-Sühreverdî'nin kendilerine senediyle birlikte naklettiğini söyleyerek Beğavî'nin yaptığı açıklamaların çoğunu aynen naklettikten sonra şöyle demektedir: "Hadîste geçen matla' (ayetin hakikatinin müşâhede edildiği) öyle bir noktadır ki oraya ancak ilim ve marifet ehli olanlar yükselebilir. Demek ki matla' her kalpte, Yüce Allah'ın verdiği nur ve destekle oluşan ilâhî bir anlayıştır." Sühreverdî, İbn Mes'ûd'un "Kur'ân-ı Kerîm'deki her bir ayetle amel edecek bir topluluk mutlaka bulunacaktır." sözünü naklettikten sonra ise şöyle demiştir: "Bu söz gayret sâhibi bütün ilim taliplerini ilâhî kelâmın ulaşacağı yer olan kalplerini tasfiye etmeye, böylece onun ince mânâlarını anlamaya ve sırlarına dalmaya teşvik etmektedir." Buna ek olarak Sühreverdî'ye göre asıl matla', her ayeti okurken nuru ile konuştuğu Yüce Allah'ı müşâhede etmek, sanki O'nunla karşı karşıya konuşuyor durumuna gelmektir; çünkü ayetler, Allah'ın sıfat ve esmâsını yansıtan birer ayna durumundadır. Ona her nazarda, yeni bir tecellî ve ayrı bir sıfatın tezahürü görülür. İmam Câfer es-Sâdık'ın "Şüphesiz ki Yüce Allah, kelâmı okunurken kullarına tecellî eder, fakat onlar göremezler." sözünün de bu mânâyı desteklediğini söyleyen Sühreverdî, bu açıdan bakılınca her ayetin ayrı bir tecellî yönünün olduğu kanaatine ulaşmaktadır. Sühreverdî hadîste geçen "had" ve "matla'ı", başka bir tarifle şöyle açıklamıştır: "Had, kelâmın sınırları yani içerdiği mânâlardır; matla' ise okuduğu ayetin lafzında kalmayıp o kelâmın sâhibi olan Yüce Allah'ı müşâhedeye yükselmektir.[1509]

Sühreverdî'ye göre sûfîler, dünya malından ve muhabbetinden gönüllerini tamamen çektikleri ve kalplerini Allah'tan başka her şeyden temizledikleri için her ayetin mânâsına vâkıf olmuşlardır. Onlar Kur'ân-ı Kerîm'i her okuyuşlarında yeni bilgilere ve taze anlayışlara sâhip olurlar. Her anlayış onları yeni bir amele, her amel yeni bir marifete, her marifet daha yüksek bir sır ve hikmete ulaştırır. Böylece anlayıştan

1508 Detaylı bilgi için bkz. Eyüp Bekiryazıcı, "Burhân'dan Keşf'e Yöneliş Ya da Sühreverdî'de Bilginin Kaynağı Problemi", *EKEV Akademi Dergisi,* 38 (2009), s. 103-113.

1509 Selvi, "Her Ayetin Bir Zâhiri Bir Bâtını Vardır Hadisindeki Zâhir ve Bâtın Kavramları Üzerine Değerlendirmeler", s. 32.

amele, amelden yeni bir marifete intikal edip dururlar. Söz konusu amel kalbin amelidir. Kalplerin ameli, kalıbın (âzaların) ameline benzemez. Onlar, letâfet (incelik) ve doğruluk yönüyle ilimlere benzer çünkü kalbî ameller birtakım niyetler, duygular, rûhî alakalar, ilâhî edepler ve gizli sohbetlerden ibârettir. Ârifler bu amellerden birini yaptıkları zaman ilimlerine yeni bir ilim ve anlayışlarına daha güzel bir anlayış eklenmiş olur.[1510]

3.2.9. Muhyiddin İbnü'l-'Arabî (v. 638/1240)

Muhyiddin İbnü'l-'Arabî hem tefsire ait ilimlere hem de tasavvuf ilmine hakkıyla vâkıf ve mütehassıs bir zâttır. Tefsire ait yazılarında hem müfessirlerin mesleğini takip ederek âlimâne beyânatta bulunmuş hem de mutasavvıfâne te'vîl ve tevcihler serdetmiştir. Bazı ayetlerin delâlet ve işâretlerini anlamak hususunda kavaid-i lisâna muhalefet ederek sâir müfessirlerden ayrıldığı görülmektedir. Onun klasik tefsir yöntemiyle sekiz ciltlik bir tefsir yazdığı, tasavvuf mesleği üzere de (Kehf sûresine kadar) altmış ciltlik bir te'vîl külliyatı telif ettiği aktarılmaktadır ancak bunlar maalesef günümüze ulaşmamıştır. Onun adıyla neşredilen tefsir esasen Abdürrezzak el-Kâşânî'ye aittir.[1511]

Tasavvufta ayrı bir çığır açmış olan, harikulâde şahsiyeti münâsebetiyle kendisine "eş-Şeyhu'l-Ekber" lakabı uygun görülen İbnü'l-'Arabî, sûfîlerin Kur'ân'ı keşf ve ilhamla yorumlamalarını hakîki tefsir olarak değerlendirmiştir. Zira ona göre Kur'ân'ın metni gibi tefsiri de Allah katından olmalıdır. Böylece vahiyle birlikte keşf ve ilhamın kaynağı da ilâhî olduğuna göre gerçek anlamda tefsir sadece Allah'tan gelen ilim ve hikmete dayanılarak yapılan tefsirdir. Kendi ilmini doğrudan doğruya Allah'tan aldığını söyleyen İbnü'l-'Arabî ledünnî ilmin beşerî bir vâsıta olmaksızın elde edilen kudsî marifetler olduğunu belirtmiştir.[1512]

İbnü'l-'Arabî'nin enteresan pek çok özelliğinden biri amelde zâhirî mezhebine mensup, itikatta ise selefî akîdesini benimsemiş olmasıdır. Onun bu özelliğinden dolayı "ibâdette zâhirî, itikatta (tasavvufta) bâtınî idi" denilmiştir.[1513] Tahmin edileceği gibi buradaki "bâtınîlik" ile eşyânın bâtınına nüfûz edebilme yolu yani tasavvuf kastedilmektedir. İbnü'l-'Arabî'ye göre Allah, ehlullah olan âriflere mahlûkatın sırlarını vehbî olarak ikrâm eder. Kitabının mânâsını ve hitabının işâretlerini onlara fehmettirir. Onların, hiçbir cihetten bâtılın yaklaşamadığı Kur'ân'ın şerhine dâir sözlerine, faydalı mânâlarıyla hakikat ve tefsir oldukları hâlde "işâret" denilmiştir. Bu mânâlar, takrirleri

1510 İbn Acîbe, *Bahru'l-Medîd*, trc. Dilaver Selvi, I, 32 (Mütercimin mukaddimesi).
1511 Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi,* II, 505-506.
1512 Bkz. İbnü'l-'Arabî, *Fütûhât,* Daru'l-Fikr, I, 630-634; Ateş, *İşârî Tefsîr Okulu,* s. 168; Uludağ, "İşârî Tefsîr", *DİA*, XXIII, 426; Selvi, *Kur'ân ve Tasavvuf,* 510.
1513 Uludağ, *İbn Arabî*, s. 8.

esnâsında onların kalplerine vürûd eder. Nitekim "سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الآفَاقِ وَفِي أَنفُسِهِمْ"[1514] ayeti, münezzel olan her ayetin âfâkî ve enfüsî olduğunu bildirmektedir. Yani her ayetin iki veçhi vardır. Bir veçhi enfüste (iç âlemde) görünürken, diğeri ise âfâkta (dış dünyada) görünmektedir. İşte ehlullah, ehil olmayan insanların mânen zarar görmemesi için, kendi müşâhede ettikleri bu tür mânâları remizlerle anlatmış; ayrıca enfüsî âlemlerinde gördükleri mânâlara, rüsûm ulemâsını kışkırtmamak, onların zararından ve küfürle ithamından korunmak için tefsir demeyip "işâret" adını vermişlerdir. İbnü'l-'Arabî'ye göre bu durum, rüsûm ulemâsının konuyla ilgili cehâletinden ve hidayet yoluna kendi ilimlerine göre iktidâlarından kaynaklanmaktadır. Oysaki Allah, ehlullah olan âriflerin, O'nun kitabıyla ilgili te'vîllerini tansîse Kâdirdir.[1515]

İbnü'l-'Arabî'ye göre vâris-i kâmil olan kimseler resûlünün şeriatı kanalıyla kendilerini Allah'a öyle bağlamışlardır ki Allah bâtınî tecellîsiyle onların kalplerinde nebîsi ve resûlü Hz. Peygamber'e (s.a.s.) indirileni anlama kabiliyeti açmıştır. Bu anlama da onları Allah'ın kitabından rızıklandırmış ve kendilerini bu ümmetin mânevî muhaddisleri yapmıştır. İbnü'1-'Arabî'nin Kur'ân'a yaklaşımı statik değil dinamiktir. Ona göre Kur'ân Hz. Peygamber'in (s.a.s.) kalbine inzâl olunmuştur, kıyamete kadar da onun ümmetinden olan müminlerin kalplerine inzâl olunmaya devam edecektir. Kur'ân'ın bu şekilde müminlerin kalplerine inişi, vahyi her dem taze ve canlı tutmaktadır.[1516] İbnü'l-'Arabî'nin "Kur'ân'ın müminlerin kalplerine inişi" ifâdesiyle kastettiği şey, hem farklı zamanlarda yaşayan müminlerin o zamanın ilmî-medenî gelişmişlik düzeyine göre istifâdesi hem de ferden ferdâ herkesin enfüsî âleminde sanki Kur'ân yeni nâzil oluyormuş gibi ona yönelip feyz alabileceği hakikati olmalıdır. Tâbiûn âlimlerinden Zeyd b. Eslem'in Burûc sûresinin sonunda geçen levh-i mahfûzun kalp olduğunu söylemesi[1517] de bu sadette İbnü'l-'Arabî'nin kanaatini desteklemektedir. Nitekim sûrenin son iki ayetinde "بَلْ هُوَ قُرْآنٌ مَجِيدٌ فِي لَوْحٍ مَحْفُوظٍ : *Tam aksine/Şüphesiz ki o (kâfirlerin asılsız olduğunu iddia ettikleri kitap; a slı) Levh-i Mahfûz'da bulunan, şânı yüce Kur'ân'dır*." buyrulmaktadır.

İbnü'l-'Arabî, sûfîleri tefsir açısından eleştiren âlimlerin insaflı davranıp kendi aralarında Kur'ân'a nazar ettikleri zaman, aynı konuyu inceledikleri hâlde mânâ fehmi açısından bazılarının diğerlerine karşı üstün geleceğini ve fehmi kâsır olanların bunu kendilerinden üstün olanlara itiraf edebileceğini söyler. Aynı şekilde sûfîlerle rüsûm ulemâsı arasında da fark vardır. Sadece zâhirî ilimleri tahsil etmiş olan rüsûm ulemâsı, ehlullahtan idrâklerini zorlayacak bir şey işittikleri zaman hemen inkâr eder ve onların ilim ehli olmadığını öne sürerler; çünkü onlara göre ilmin, örfte mûtad olduğu üzere taallüm ile tahsil edilmesi gerekmektedir. İbnü'l-'Arabî ise ilmin taallüm ve tahsil

1514 Fussilet, 41/53.
1515 Bkz. İbnü'l-'Arabî, *Fütûhât,* Daru'l-Fikr, I, 629-630; Şa'ranî, *el-Yevâkît,* s. 31-33; Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-Müfessirûn,* II, 275; Kılıç, "İbnü'l-'Arabî, Muhyiddin", *DİA,* XX, 510.
1516 Kılıç, "İbnü'l-'Arabî, Muhyiddin", *DİA,* XX, 511.
1517 Bkz. Ebû Tâlib el-Mekkî, *Kûtu'l-Kulûb*, I, 207; Gazzâlî, *İhyâ,* III, 10.

edilmesi gerektiğini kabul etmekle beraber, "Ehlullah" ile tâbir ettiği mâneviyât sâhibi sûfîlerin gerekli ilmi i'lâm-ı Rabbânî ve Rahmânî ile taallüm edebildiklerini belirtmektedir.[1518]

İbnü'l-'Arabî'ye göre "اقرأ باسم رَبِّكَ الذي خَلَقَ خَلَقَ الإنسان مِنْ عَلَقٍ اقرأ وَرَبُّكَ الأكرم الذى عَلَّمَ بالقلم عَلَّمَ الإنسان مَا لَمْ يَعْلَمْ"[1519], "أَخْرَجَكُم مِّن بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْئًا"[1520] ve "خَلَقَ الإنسانَ عَلَّمَهُ البيان"[1521] ayetlerinde buyrulduğu üzere Allah şüphesiz ki insanın muallimidir. Ehlullah ise şüphesiz ki peygamberlerin vârisleridir. Allah, Hz. Peygamber (s.a.s.) hakkında "وَعَلَّمَكَ مَا لَمْ تَكُنْ تَعْلَمُ"[1522], Hz. Îsâ (a.s.) hakkında "وَيُعَلِّمُهُ الكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَالتَّوْرَاةَ والإنْجِيلَ"[1523], Hz. Hızır hakkında "وَعَلَّمْنَاهُ مِن لَّدُنَّا عِلْماً"[1524] buyurmaktadır. Yani onlara bildiklerini Allah öğretmiştir. İlmin ancak taallümle olacağı hususunda doğru söyleyen ulemâ, Allah'ın resûl veya nebî olmayana tâlim etmeyeceğini iddia ederek yanılgıya düşmektedir. Nitekim Allah, "يُؤْتِي الْحِكْمَةَ مَن يَشَآءُ"[1525] buyurmaktadır ve buradaki "*hikmet*"ten kasıt ilimdir.[1526]

Peygamberler, getirdikleri mesajlarda, "لَا يَأْتِيهِ الْبَاطِلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِ تَنْزِيلٌ مِنْ حَكِيمٍ حَمِيدٍ"[1527] ayeti sırrınca kendi nefislerinden konuşmazlar, yani söylenen şeyin aslı Allah katındandır. Rüsûm ulemâsının buna itirazı olmaz. Aynı şekilde, tenzîl olan ayetlerin şerh ve açıklamaları da ehlullahın kalplerine Allah'tan birer tenzîl olarak gelmektedir. Bu nedenle ehlullah, ayetleri şerh açısından rüsûm ulemâsından daha evlâdır.[1528] Kezâ o, riyâzat sırasında sâlikde meydana gelen rûhî hâdiseleri ve şahsî tee crübelerini tasvir edercesine kaleme aldığı *Tuhfetü's-Sefere ilâ Hazrati'l-Berere*'sinde, ilk önce sâliklerin rüyasında derecesine göre bazı hayvanları ya da tabiat manzaralarını gördüğüne işâret etmekte ve şöyle demektedir: Gönül iyice temizlenip parlatıldıktan sonra gayb aleminin nurları yıldızlar, ay ve güneş şekillerine bağlı olarak gözükür. En sonunda mücerred bir nur olarak kendini gösterir. Bundan sonra Allah ile kul arasındaki perdeler kalkar. Yani Allah'tan gayrı ve Allah'ın görünmesine mani olan şeyler (mâsiva) açılır. Rûh, nefis paslarından arınınca melekler görünür. Sonra âlemler gözünün önüne serilir (müşâhede). O vakit, zaman kaydı olmadan geçmişte, hâlde ve gelecekte olan şeyleri görür ve bilir.[1529]

1518 İbnü'l-'Arabî, *Fütûhât,* Daru'l-Fikr, I, 630-632; Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-Müfessirûn,* II, 275.
1519 Alak 96/1-5: "*Yaratan Rabbinin adıyla oku! O, insanı bir aşılanmış yumurtadan yarattı. Oku! İnsana bilmediklerini belleten, kalemle (yazmayı) öğreten Rabbin, en büyük kerem sâhibidir.*"
1520 Nahl, 16/78: "*Siz, hiçbir şey bilmezken Allah, sizi analarınızın karnından çıkardı…*"
1521 Rahman 55/4: "*İnsanı yarattı. Ona beyanı öğretti*."
1522 Nisâ 4/113: "*… ve sana bilmediğini öğretmiştir…*"
1523 Âl-i İmran 3/48: "*…Allah ona yazmayı, hikmeti, Tevrat'ı, İncil'i öğretecek*."
1524 Kehf 18/65: "*…ona tarafımızdan bir ilim öğretmiştik*."
1525 Bakara, 2/269: "*(Allah) hikmeti dilediğine verir…*"
1526 İbnü'l-'Arabî, *Fütûhât,* Daru'l-Fikr, I, 630-631; Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-Müfessirûn,* II, 275-276.
1527 Fussilet 41/42: "*Bâtıl, ona önünden de, ardından da gelemez. (Çünkü Kur'ân,) Hakîm ve Hamîd olan'dan (Allah katından) indirilmedir.*"
1528 Bkz. İbnü'l-'Arabî, *Fütûhât,* Daru'l-Fikr, I, 629-634; Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-Müfessirûn,* II, 276.
1529 Gündüz, "Sadreddin Konevî'nin eş-Şeceretu'n-Nu'mâniyye fi'd-Devleti'l-Osmaniyye'te Yaptığı Şerhin Değerlendirmesi", s. 103.

İbnü'l-'Arabî'nin kendi sözlerinden derlenmiş olan "*Rahmetün mine'r-Rahman fî Tefsîri ve İşârâti'l-Kur'ân*" adlı tefsirde ise âriflerin sâhip olduğu ilmin çok yüksek bir ilim olduğu; bu ilmin vehbî olmakla birlikte yakînî bir iman, tamamen Allah'a yönelmiş bir kalp, ciddi bir mücâhede ve terbiye ile hâsıl olduğu; hakikat ilminin asla şeriata aykırı olmayacağı; bununla birlikte bu ilmin, inceliğinden dolayı herkes tarafından anlaşılamayacağı belirtilmektedir. Bu nedenle, akıllı olan kimsenin bu ilmi inkâr etmek yerine sükût etmesinin daha hayırlı olacağını hatırlatan İbnü'l-'Arabî, Mûsa-Hızır kıssasının bu konuda en büyük delil olduğunu söyleyerek,[1530] kemâl üzere olanların zâhir ile bâtını birleştirenler olduğunu ifâde eder.[1531]

İbnü'l-'Arabî açık bir şekilde, elde ettiği şeylerin bir araştırma veya teorik düşünce sonucu değil söz, fiil ve ahvâlde Hz. Peygamber'i (s.a.s.) taklit etme sonucu ulaştığı bir keşfle mümkün olduğunu söylemektedir. Böylece Hz. Peygamber'in (s.a.s.) vârislerinden olma fırsatı bulmuştur ki bu, direkt olarak Allah'tan ve Hz. Peygamber'den (s.a.s) ilim almaktır. Zira iman ve ihlâsla Allah'a yönelince kalpte hatıralar / vâridat zuhûr eder. Bu vâridat Allah'ın elçileri olup, ârif olan kişi de müşâhede yoluyla Allah'ın ona ilham ettiği şeyin ne olduğunu bilecektir. Bu tespitleri kaydeden İbrahim Hilâl, meseleyi ilmî bir temele dayandıran İbn Teymiyye'nin de İbnü'l-'Arabî ile ortak bir paydada buluştuğunu belirtmektedir.[1532]

Ekrem Demirli'ye göre İbnü'l-'Arabî'yle birlikte tasavvuf olgunluk dönemine ulaşırken bu değişim "işâret" kavramıyla dile getirilen ve fıkıh-kelam ilimlerinin çerçevesini belirlediği yorum yönteminin değişmesini de beraberinde getirmiştir. İbnü'l-'Arabî'yle birlikte tasavvuf kendini bütün ilimlerden ve mezheplerden yararlanabilen merkezî bir ilim sayarak Allah'ın varlığı, birliği, zât ve sıfatlar ilişkisi, insanın özgürlüğü, Allah-âlem irtibatı gibi dini düşüncenin temel sorunları hakkında görüşler ileri süren bir metafizik haline gelmiş ve bunun Kur'ân yorumundaki tezâhürü "yorumda kesinlik" olmuştur. Diğer bir ifâdeyle ilk sûfîlerin "bağlayıcı olmayan" yorum anlamında kullandıkları "işâret" tâbiri, yerini -ki terim kullanılmaya devam etse bile anlam değişmiştir- "tahkîk"e yani bir şey hakkında kesin ve değişmez bilgiye bırakmıştır. İbnü'l-'Arabî'ye göre işâret kavramının içeriğindeki bu değişim, sûfîlerin işârî yorumla ilgili temel görüşlerinde herhangi bir değişme olmadan, başka bir ifâdeyle tasavvuf tarihinde kökten bir kırılmaya yol açmadan gerçekleşmiştir. Ona göre ilk sûfîlerin nas yorumculuğunun "işâret" diye isimlendirilmiş olması bunların delile ve yönteme dayanmadığı anlamına gelmez. Bu yorumlar riyâzet ve mücâhedeyle tasfiye edilmiş kalplere ilka edilen mânâlardır. İbnü'l-'Arabî buradan hareketle tasavvufta işârî yorumun gelişimiyle sırrî dilin gelişimi arasındaki ilişkiye dikkat çekerek bu gelişmeleri fakîh ve kelâmcıların sûfîler üzerindeki baskılarına bağlar.

1530 Bkz. Selvi, *Kur'ân ve Tasavvuf,* 510-511.
1531 Yalsızuçanlar, *Tasavvuf Risalesi,* İstanbul: Sufi Kitap, 2005, s. 38.
1532 Detaylı analiz için bkz. Hilâl, *Din ve Felsefe Arasında İslâm Tasavvufu,* s. 141-150.

Baskılar Hallâc-ı Mansûr'un katledilmesiyle birlikte ileri bir dereceye ulaşmıştır. Bu noktada İbnü'l-'Arabî'nin tespitleri, sırrî dil ile işâret tâbiri arasındaki ilişkiyi anlamak açısından önemli görünmektedir. Zira o, tasavvufun bütün dönemlerinde aynı hakikatin dile getirildiğini anlatmak istemiştir. Hem İbnü'l-'Arabî hem de Konevî tarafından, sûfîlerin bilgilerindeki bu tutarlılık bir yandan nebîlerin getirdikleri bilgilerin birbirlerini doğrulamalarıyla aynı bağlamda görülmüş öte yandan bilhassa akılcıların bilgi yöntemine karşı -istidlâl- en güçlü delil olarak zikredilmiştir. Yani onlara göre "tutarlılık" bir yöntemin doğruluğunun en önemli delilidir. Her hâlükarda İbnü'l-'Arabî'yle birlikte ortaya çıkan tasavvuf anlayışı tek başına geleneksel tasavvufun takipçisi olmadığı gibi yine bu nedenle sadece o tasavvufa müracaatla da açıklanamaz.[1533]

İbnü'l-'Arabî'nin işârî yorumları hakkında fikir sâhibi olmak için, her müellifte olduğu gibi, öncelikle onun fikirlerini bir bütün halinde ele almak gerekmektedir. Bu noktada onun işârî yorumlarına etki eden dört ana başlığın varlık, insan, bilgi ve Kur'ân olduğu belirtilmiştir.[1534] Yine Davut Ağbal'ın tespitine göre İbnü'l-'Arabî'de belirginleşen metodik tavır, işârî yorumların, ayetin lafzındaki bir kapalılığı açıklama şeklinde gerçekleşmediğini göstermektedir. Bu hâliyle işârî tefsîr, -sûfî tecrübenin ifâdesi olması bakımından-, Kur'ân'dan anlam çıkarsamada Şâtıbî'nin tasnifindeki vücûdî i'tibâra daha yakındır. Hatta işârî yorumlar büyük oranda vücûdî i'tibârla eşitlenebilecek bir içeriğe sâhiptir. İkinci olarak, Kur'ân için varsayılan zâhir-bâtın ikilisi, her ne kadar bu ayrıma dikkat çeken kesimlerin kendi konumlarını sâbitlemek adına kullandığı bir argüman gibi değerlendirilmeye müsâit olsa da Bâtınî-İbâhî bakış açısının haricinde ve özellikle tasavvufî anlayışta Kur'ân yorumunun aslî ve fer'î unsurlarını ortaya koyar niteliktedir. "Zâhir olmadan bâtın olmaz" ve "zâhire uymayan bâtın bâtıldır" vurgusunun sürekli yapıldığı bir gelenek, sözü edilen durumun bir göstergesi kabul edilebilir; ancak yine sûfîlerden rivayet edilen, aslın ve fer'în tersyüz edildiği, zâhirin kabuk bâtının öz olduğuna dâir görüşler bir önceki durumla tezat içeren ifâdeler olarak görülebilmektedir. Ne ki doğuşundaki âmillerin yanı sıra tasavvufun diğer İslâmî ilimlere karşı söylemi dikkate alındığında, sözü edilen bu son argümanın, dinî yaşantıyı yahut Kur'ân yorumunu sadece zâhire indirgemenin ve onları içi boş söylemlere dönüştürmenin karşısında durduğu görülecektir.[1535]

Bâtınî boyutu itibârıyla Kur'ân'ın lafızlarından çıkartılan anlamların çeşitliliğinde etki eden en temel husus şüphesiz tecellîdir; nitekim gerek sûfînin psikolojik durumunun (hâl yahut makam) gerekse Kur'ân'la irtibata geçilen siyâkın farklılığı gibi konular "tecellî" başlığının altında toplanabilir niteliktedir. Kur'ân'ın bâtınına yönelik "anlama", yahut İbnü'l-'Arabî'nin "anlama" ve "bilme" arasında yapmış olduğu

1533 Bkz. Demirli, "Kuşeyrî'den İbnü'l-'Arabî'ye İşârî Yorumculuk Hakkında Bir Değerlendirme", s.131-133.
1534 Ağbal, "İbnü'l-'Arabî'nin İşârî Tefsir Anlayışının Fikrî Arka Planı", s. 236.
1535 Ağbal, "İbnü'l-'Arabî'nin İşârî Tefsir Anlayışının Fikrî Arka Planı", s. 231.

ayrıma dikkat ederek "bilme yolculuğu"nun tecellî ile irtibatlandırılması, bu düzeydeki anlamların gerek bireyden bireye gerekse bir andan başka bir âna değişmesini ve farklılaşmasını gerektirmektedir. Bu, aynı zamanda İbnü'l-'Arabî'nin sürekli olarak dikkat çektiği, Kur'ân'ın, müminlerin kalbine sürekli ve yeniden indirilmesi fikrinin diğer yüzünü teşkil etmektedir. Bu sebeple Kur'ân'ın, lafız bakımından indirilmesi tamamlanan bir metin olmasına karşın, anlam bakımından nüzûlünün hâlâ devam etmesi fikrini, İbnü'l-'Arabî'nin Kur'ân yorumunun temel ilkelerinden biri olarak zikretmek mümkündür. Dolayısıyla teorik olarak Kur'ân'ın bâtınî anlamları sürekli bir şekilde mümin kulların kalplerine indirilmektedir (tenzîl). İlâhî tecellîlerle kula görünen anlamlar, tecellîlerin tekrar etmesi sebebiyle her an değişmektedir. Bu teorik çerçeveyle ilgili olarak İbnü'l-'Arabî, bir ayeti iki kere okuyup her iki okuyuşunda da aynı mânâyı anlamanın iki okuyuştan birinin hakkını vermemek olduğunu kabul etmektedir. Sadece sûfînin tecrübesiyle alâkalı olan bu anlama şekli, doğası itibârıyla genellenemediği gibi Kur'ân'ın maksadının yalnızca bu tecellî eden anlam olduğu iddiasından da uzaktır.[1536]

İbnü'l-'Arabî'ye göre söz konusu tenzîlin mümkün olması için Hz. Peygamber'in (s.a.s.) yoluna ve sünnetine harfiyyen uymak, takvâ ve salâhat ile Kur'ân'a muhâtap olmak gerekmektedir. İbrahim Hilâl'in tespitlerinden ihtisarla ele alacak olursak; İbnü'l-'Arabî'nin, Hz. Peygamber'in (s.a.s.) sünnetine ittibâ noktasında o kadar ileri gittiği belirtilmiştir ki ibâdetler açısından onun tuttuğu visal orucunu bile aynen tuttuğu; farklı rivayetlerle karşılaşınca, hayatında bir defa bile olsa her rivayetle -taaddüd-i zevcat hariç- amel ettiği; muâmelat açısından ise onun yaptığı şakaların bile aynısını yaptığı söylenmiştir. İbnü'l-'Arabî Kur'ân'ı da tıpkı Hz. Peygamber (s.a.s.) gibi okumaya çalışmış, onu kalbinden okuduğunu hissetmiş, vâridat ve ahvâlinde ona vâris olmaya başlamıştır. Ona göre Kur'ân'a karşı haşyet makamında olunursa, bundan neş'et eden huşû insana ilim ve tasaddu' vermekte, tasaddu' hâlinde ise Kur'ân dilden değil kalpten fışkırmakta; bu hâlde Kur'ân'ın bilinmeyen mânâları bilinmektedir. Böylece kişi için Kur'ân lezzeti bütün lezzetleri geçtiğinde, Kur'ân onun kalbine yeniden inmiş gibi olmaktadır. Bu makamdaki kişi, Kur'ân'ın ilk nüzûlü esnâsında Hz. Peygamber (s.a.s.) ve sahâbenin hissettiklerini hissetmekte; bilmediği şeyleri bununla bilip öğrenmektedir. Bu tür okuyuşta Yüce Allah âdeta okuyanın kalbine inmekte, gizli sırları ile o kişiyle konuşmaktadır. İşte böyle kimselerin, "*Kalbim vâsıtasız olarak Rabbimden bana (haber vererek) konuştu.*" demelerinin anlamı kısaca budur. Tabii ki bu mazhariyet sadece kâmil insanlarda gerçekleşecektir. Hz. Peygamber'e (s.a.s) vâris olan kişi, aradan vâsıtaların kalktığı özel ilâhî bir yönden kendisini hakikate sevk eden bir melek tarafından Kur'ân'ın kalbine iniş lezzetini tadacaktır. Kur'ân böyle tenezzül sâhibi kimseler için bütünüyle bir nur haline dönüşür. Kişi o zaman ön tarafından da arka tarafından da görmeye başlayacaktır.

1536 Bkz. Ağbal, "İbnü'l-'Arabî'nin İşârî Tefsir Anlayışının Fikrî Arka Planı", s. 263-266.

Bu durum Hz. Peygamber'de (s.a.s.) kemâliyle gerçekleşmiştir; zira o, Rabbine "… *Ey Allah'ım beni bir nur yap…*" diyerek duâ etmiştir. Böyle bir kimse bütün azalarıyla görür ve kendisine hiçbir yön ayırt edilemez. İbnü'l-'Arabî de bu durumu kendi mânevî derecesi nisbetinde bizzat zevk eden kimselerdendir.[1537]

Yukarıda nazara vermeye çalıştığımız çerçeve içinde, Zehebî'nin "nazarî-sûfî tefsir tarikının şeyhi"[1538] diyerek tanımladığı Muhyiddin İbnü'l-'Arabî'nin söylediği pek çok gizemli ve sembolik sözün, özellikle ayetlerle ilgili işârî yorumların önemli bir kısmının; kastettiği mânâ ile örtüşmediği ve doğal olarak da onunla aynı içsel tecrübeyi yaşamayan muhâtapları tarafından ya hiç anlaşılmadığı veya yanlış anlaşıldığı, izahtan vâreste bir vâkıa hüviyetindedir. Onun çoğu kimse tarafından anlaşılmadığını ifâde sadedinde dilden dile aktarılan bir anlatı şöyledir: İbnü'l-'Arabî vefat edip kabrine defnedilince, Münker ve Nekir melekleri gelip "Rabbin Kimdir?" sualiyle kabir sorgusuna başlamış; İbnü'l-'Arabî ise bu suâle Allah'ın aşkın varlığında kendini kaybetmiş bir şekilde "*Biz bizimle bizdeydik. Biz bizimle bize geldik. Biz bizimle bizdeyken, bizi bizden mi sorarsınız?*" diyerek cevap vermiştir. Zâhiren pek anlamlı olmayan ancak onun kendi iç âleminde yaşadığı tecrübeyi muazzam bir sûrette yansıtan bu cevap üzerine melekler birbirlerine: "*Bu zâtı dünyada da kimse anlamıyordu…*" demiştir.[1539] Pek tabii bu kıssa, sıhhatinden ziyâde ondan alınacak hisse açısından önem arz etmektedir.

İbnü'l-'Arabî'nin, "تَحْرُمُ مُطَالَعَةُ كُتُبِنَا عَلَى مَنْ لَيْسَ مِنَّا : *Bizden olmayanlara, kitaplarımızı mütâlaa etmek haramdır.*" dediği de nakledilmektedir.[1540] Ona göre ehlullah, tıpkı Arapların konuşurken birbirlerini anlayabilmek için çeşitli teşbih ve istiârelere başvurmaları gibi; sülûk etmeyen kimselerin bilemeyeceği mânevî yollarda yürümekte ve kendilerinden olmayanların idrâk edemeyeceği birtakım ıstılahlarla konuşmaktadır. Onlar, emsâlleriyle bir arada oldukları zaman sarîh sözlerle anlaştıkları hâlde, yanlarında kendileriyle aynı mânevî zevkleri tecrübe etmeyen kimselerin bulunması hâlinde kendi ıstılahlarına göre sohbet etmektedirler. Bunları duyan kişiyse onların ne dediğini anlamadığı gibi söylenen sözle neyi kastettiklerini de idrâk edememektedir. Nitekim İbnü'l-'Arabî'nin sarf ettiği bazı sözleriyle bilinen zâhir mânâyı kastetmediği, bu sebeple de çoğu zaman yanlış anlaşıldığı vâkidir.[1541]

1537 Bkz. Hilâl, *Din ve Felsefe Arasında İslâm Tasavvufu,* s. 151-158.

1538 Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-Müfessirûn,* II, 252.

1539 Kaynak itibârıyla anlatının "*Biz bizimle bizdeydik. Biz bizimle bize geldik. Biz bizimle bizdeyken bizi bizden mi sorarsınız?*" şeklindeki kısmının "*Resailu İbn-el Arabi: İbni Arabi'ni Risaleleri*" adlı tercüme eserin birinci cildinin "Marifet - Allah'ı Bilmek" bâbında yer aldığı görülmektedir. (Bkz. çev. Vahdettin İnce, İstanbul: Kitsan, tsz.) Bu çeviri, eserin 1948 Haydarâbad baskısı esas alınarak yapılmıştır. Araştırmamız esnâsında Haydarâbad baskısına ulaşamadık. Aynı eserin farklı bir baskısında ise söz konusu cümlelerin yer almadığını gördük. Belki yazma nüshalardaki bir farklılıktan dolayı, yahut yayınevinin tercihiyle bu kısım çıkarılmış olabilir. (Bkz. haz. Muhammed Abdülkerim en-Nümerî, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2001, s. 77-78.)

1540 Bkz. Nursî, *Lem'alar,* s. 274; (Ayrıca bkz. Şa'rânî, *el-Yevâkît,* s. 30; Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi,* II, 513.)

1541 Bkz. İbnü'l-'Arabî, *Fütûhât,* Daru'l-Fikr, I, 633; Şa'rânî, *el-Yevâkît,* s. 16-35.

Onun bu hâlini ifâde etmek için verebileceğimiz örneklerden biri şudur: Bir keresinde, "*Ey beni gören ve benim O'nu görmediğim! Ben O'nu ne kadar görsem de O beni görmüyor.*" anlamındaki "يا مَنْ يرانِي وَلاَ أراه/كَمْ ذاَ أرَاه وَلاَ يَرانِي" beytini okumuş; dinleyenlerden biri ise "O'nun seni gördüğünü bildiğin hâlde nasıl görmediğini söylüyorsun?" diyerek itiraz etmiştir. Bunun üzerine İbnü'l-'Arabî, eksik bıraktığı kelimeleri de ekleyerek beyti şu şekilde tekrar okumuştur: "يَا مَنْ يَرانِي مُجْرِمًا وَلاَ أرَاه آخِذًا/كَمْ ذا أرَاه مُنْعِمًا وَلاَ يَرانِي لاَئِذًا : *Ey beni günahkâr gören ve benim O'nu cezalandırıcı olarak görmediğim! Ben O'nu nice zaman nimet verici olarak görsem de O beni tövbe edici olarak görmüyor.*"[1542]

Son olarak İbnü'l-'Arabî ile birlikte işârî tefsirin vahdet-i vücûd anlayışı bağlamında şekillendiğinin ve temellendirildiğinin de savunulduğu belirtilmelidir. Nitekim İbnü'l-'Arabî ve takipçilerinin Kur'ân ayetlerine getirdiği işârî yorumlarda varlık mertebeleri, ontolojik temellendirmeler, marifet nazariyesi, Hakikat-i Muhammediyye düşüncesi, a'yân-ı sâbite meselesi, insan-ı kâmil nazariyesi, ricâlü'l-gayb meselesi, kutub nazariyesi ve Tanrı-âlem ilişkisi gibi felsefî içerikli hususlara da yer verilmiştir.[1543]

İbnü'l-'Arabî'nin tenkide uğradığı bazı noktalar ve bunların daha mufassal tahliline kitabın bu bölümünün sonunda yer verilmiştir.

3.2.10. İbnü's-Salâh eş-Şehrezûrî (v. 643/1245)

Tefsir, hadîs ve fıkıh sahalarında devrinin tanınmış ulemâsı arasında yer alan İbnü's-Salâh'ın; Selefî görüşü benimseyen, Kur'an ve hadîsleri te'vîl etmeyi doğru bulmayan, tartışmalı konulara girmeyen bir âlim olduğu belirtilmiştir. Hakkında verilen bilgilerden onun İsmâilî-Bâtınîlerle ilmen ve fikren mücâdele ettiği de anlaşılmaktadır.[1544]

İbnü's-Salâh işârî yöntemle yapılan izahatın tefsir olarak kabul edilmesi halinde sûfîlerin de Bâtınîlerin yolunu tutmuş olacağını ifâde etmektedir. Dolayısıyla sûfîler, özellikle de "Hakâiku't-Tefsîr"in müellifi olan Sülemî, bunları tefsir olarak zikretmemekte; bu tarz yorumlarla Kur'ân'da zikri geçen herhangi bir kelimeyi açıklama yoluna da gitmemektedir. Onların yaptığı sadece Kur'ân'da vârid olan bir şeyin hatırlattığı şekilde onun nazîrini zikretmektir (تَنْظِيرُ tanzîr). Misâlen sûfîler "يا أيها الَّذِينَ آمَنُوا قَاتِلُوا الَّذِينَ يَلُونَكُمْ مِنَ الْكُفَّارِ"[1545] ayetindeki savaş emrini, aynı zamanda en yakın düşman gördükleri nefisle savaşmak olarak da telakkî etmişlerdir. İbnü's-Salâh'a göre bu durum bir gevşekliğin neticesidir. O bu düşüncesini: "Keşke

1542 Bkz. İbnü'l-'Arabî, *Fütûhât,* Daru'l-Fikr, IV, 217; Ateş, *İşâri Tefsîr Okulu,* s. 176. (Ehl-i Sünnet inançlarına aykırı bazı şeylerin, Muhyiddin İbnü'l-'Arabî'nin eserlerine sonradan sokulduğuna dâir çeşitli haberler de mevcuttur. Bkz. Ateş, İşâri Tefsîr Okulu, s. 176-177.)
1543 Özköse, "Tasavvuf Kültüründe Batın ve Batıni/Ledünni Bilgi Kavramlarının Referans Çerçevesi", s. 76.
1544 Bkz. Kandemir, "İbnü's-Salâh eş-Şehrezûrî", *DİA,* XXI, 198-200.
1545 Tevbe 9/123: "*Ey iman edenler! (Öncelikle) Kâfirlerden yakınınızda olanlarla savaşın*"

onlar mütesâhil davranıp bu türden ibhâm ve iltibas içeren açıklamalar yapmasalardı" diyerek ifâde etmektedir.[1546]

Görüldüğü gibi müellif her ne kadar işârî yöntemle yapılan bu tür izahları benimsemese de bunların tefsir olarak zikredilmediğini ikrâr etmektedir. Tefsir-te'vîl ayrımı başlığı altında ele alındığı üzere kimilerince "tefsir", murad-ı ilâhîyi tespit ve yapılan izaha Allah'ı şahit tutmak olarak kabul edilmiştir. İbnü's-Salâh'ın da aynı düşüncede olduğu anlaşılmaktadır. Bu kabule göre sûfîlerin öznel yorumlarına tefsir denilmemesi gerekmektedir. Aksi takdirde Bâtınîlerin yoluna sapılmış olunacaktır.

3.2.11. Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî (v. 671/1273)

İbn Ferhûn (v. 799/1397) Kurtubî'yi "O, Allah'ın sâlih kullarından, dünyaya karşı verâ ve zühd sâhibi olan ârif âlimlerden ve sürekli âhiret işleriyle meşgul kimselerdendi. Vaktinin tamamı insanlara mânen rehberlik yapma, ibâdet etme ve eser telifi ile mâmurdu." ifâdeleriyle tanıtmaktadır.[1547] Kimi araştırmacılara göre Kurtubî'nin bu vasıfları, onun takvâ ve tecerrüdle dünyadan sıyrılan ibâdet ehli sûfîlerden olduğunu göstermektedir. Bununla birlikte o, helâl olan nimetleri kendilerine bir nevi haram sayan aşırı sûfîlere karşı çıkmış ve bunu açıkça beyân etmiştir.[1548] Kezâ sûfîlerin yaptığı bazı işârî yorumları doğrudan sapmak ve zâhirin dışına çıkmak olarak değerlendiren müellif bunların fâsid ve merdûd olduğunu söylemiştir.[1549]

Kurtubî'nin kendi tefsirinde meşhûr sûfîlerden; özellikle Sehl b. Abdullah et-Tüsterî'nin *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*'inden ve Ebû Abdurrahman es-Sülemî'nin *Hakâiku't-Tefsîr*'inden nakiller yapması, bazen de sarîh isim zikretmeden "بَعْضُ أَهْل الْإِشَارَةِ", "أَرْبَابُ الْمَعَانِي", "أَهْلِ الْمَعَانِي" ıstılahlarıyla sûfîlerin görüşlerine atıflar yapması,[1550] onun konuyla ilgili tavrı açısından dikkat çekici ikinci boyuttur. Bu atıflar şüphesiz ki onun işârî tefsiri tasdik ettiğini göstermektedir.[1551] Ayrıca tefsirinde büyük mutasavvıflardan, velayetten, velayetin mertebelerinden, evliyânın Allah katındaki makamlarından, kerâmetlerinden ve daha birçok farklı tasavvufî unsurdan bahsetmesi; onları tasdik etmekle beraber tasavvuf ehline duyduğu derin

1546 Zerkeşî, *el-Burhan,* II, 171; Süyûtî, *el-İtkan*, IV, 224.
1547 İbn Ferhûn, *ed-Dîbâcu'l-Mezheb fî Marifeti A'yâni Ulemâi'l-Mezheb,* Kahire: Dâru't-Türâs, tsz., II, 308.
1548 Cûde Muhammed, *el-İtticâhu's-Sûfî,* s. 117-118. Ayrıca bkz. Kurtubî, *el-Câmi'*, VII, 199. (A'raf 7/32. ayetin tefsiri.)
1549 Bkz. Ahmet Gül, "Kurtubî Tefsiri'nde İşârî/Tasavvufî Yorumlar", *Turkish Studies,* 12/35 (2017), s. 477-486.
1550 İlgili örnekler için bkz. Kurtubî, *el-Câmi'*, I, 133, 145, 150, 197, 332; IV, 140; VI, 346; XV, 103, 105, 291; XVI, 168; XVII, 41; XVIII, 45; XX, 55, 131.
1551 Bkz. Cûde Muhammed, *el-İtticâhu's-Sûfî,* s. 121-122.

muhabbetin göstergesidir.[1552] Ulaşabildiği hadîsler, sahâbe sözleri ve diğer rivayetler ışığında evliyânın "ebdâl" sınıfından detaylıca bahsetmesi de dikkate şayandır:

Denilmiştir ki "ebdâl" kırk kişidir, onlardan biri vefat edince Allah onun yerine başkasını getirir. Kıyamet koptuğunda onların hepsi ölecektir. Yirmi ikisi Şam, on sekizi Irak bölgesindedir. Hz. Ali'nin şöyle dediği rivayet olunur: "Resûlullah'ın şöyle dediğini duydum: Ebdâl Şam bölgesinde olan yirmi kişidir. Onlardan hangisi vefat ederse, Allah onun yerine başkasını getirir. Onlarla yağmur yağar, düşmana karşı zafer kazanılır, Arz ehline gelecek olan belâlar onlarla geri çevrilir." Hakîm et-Tirmizî'nin Ebû Derdâ'dan tahrîc ederek "Nevâdirü'l-Usûl"-de zikrettiği haber ise şöyledir: "Peygamberler yeryüzünün direkleridir (evtâd). Nübüvvet bittiği zaman Allah onların yerine Ümmet-i Muhammed'den 'ebdâl' denen bir topluluk getirir. Onlar çok namaz kıldıkları veya çok oruç tuttukları için değil; güzel ahlâkları, güzel niyetleri, doğru düzgün takvâları ve selîm kalpleri olduğu için diğer Müslümanlardan daha üstündürler. İnsanlara karşı zillete düşmeksizin; sabır, yumuşaklık, akıl ve tevâzuyla yaptıkları nasihat sadece Allah rızası içindir. Onlar peygamberlerin halîfeleri olan bir topluluktur. Allah onları kendisi için seçmiş ve onların kim olduğunu kendi ilminde saklamıştır. Onlar kırk sıddık kimsedir. Otuzunun imanı Hz. İbrâhim Halil'in iman ve yakîni gibidir. Allah onlarla arza gelecek kötülükleri, insanlara gelecek musîbetleri def eder…"[1553]

Kurtubî, "وَمَنْ يُطِعِ اللّٰهَ وَالرَّسُولَ فَأُولٰئِكَ مَعَ الَّذِينَ أَنْعَمَ اللّٰهُ عَلَيْهِمْ مِنَ النَّبِيِّينَ وَالصِّدِّيقِينَ وَالشُّهَدَاءِ وَالصَّالِحِينَ وَحَسُنَ أُولٰئِكَ رَفِيقًا"[1554] ayetini genel anlamda detaylıca tefsir ettikten sonra bazı yorumlara göre "الرَّسُول" kelimesinin Hz. Peygamber'e (s.a.s.), "الصِّدِّيق" ifâdesinin Hz. Ebû Bekir'e, "الشُّهَدَاءِ" lafzının Hz. Ömer, Hz. Osman ve Hz. Ali'ye delâlet ettiğini kaydetmiştir.[1555] Bu işârî yorumu ondan yaklaşık iki buçuk asır önce yaşayan Sa'lebî'nin (v. 427/1036) Hasan el-Basrî'ye istinâden zikrettiği,[1556] ayrıca meşhûr sûfî müfessir Kuşeyrî'nin (v. 465/1073) de bunu kendi tefsirine kaydettiği görülmektedir.[1557]

Kurtubî aynı ayetin Hz. Ebû Bekir'in hilâfetine delâlet ettiğini de belirtmekte ve işârî istihrâcını şöyle açıklamaktadır:

Bu ayette Allah, evliyâsının mertebelerini beyân etmektedir. Peygamberlerle başlamakta ve sonra sıddıkları senâ etmektedir ki bunların arasında kimseyi aracı kılmamıştır. Bütün Ümmet Hz. Peygamber'in (s.a.s.) "Resûl", Hz. Ebû Bekir'in "Sıddîk" ismiyle tesmiyesinde icmâ etmiştir. Bu delâletle de Hz. Ebû Bekir'in ikinci

1552 Detaylı bilgi için bkz. Cûde Muhammed, *el-İtticâhu's-Sûfî,* s. 107-157.
1553 Bkz. Kurtubî, *el-Câmi',* III, 259-260.
1554 Nisa 4/69: "*Kim Allah'a ve Peygamber'e itaat ederse, işte onlar, Allah'ın nimetlendirdiği peygamberlerle, sıddıklarla, şehitlerle ve salihlerle beraberdir. Onlar ne de güzel refîktir!*"
1555 Kurtubî, *el-Câmi',* V, 272.
1556 Sa'lebî, *el-Keşf,* IX, 66.
1557 Kuşeyrî, *Letâif,* III, 433.

sırada olduğu, yani ilk halife olduğu ortaya çıkmaktadır. Onun önüne başkasını geçirmek câiz olmaz. Allah en iyi bilendir.[1558]

Kurtubî'nin doğup büyüdüğü Endülüs'ün uzun yıllar Müslümanlarla Hristiyanlar arasında cereyan eden savaş ve çatışmalara sahne olduğu bilinmektedir. Hayat safahâtında bunları fazlasıyla görmüş olduğu anlaşılan müellif; İsrâ 17/45. ayetin tefsirinde müşriklerin suikast yapmak niyetiyle hicret yolculuğuna çıkmak üzere olan Hz. Peygamber'in (s.a.s.) evini kuşatmalarından ve onun Yâsin sûresini "وَجَعَلْنا مِنْ بَيْنِ أَيْدِيهِمْ سَدًّا وَمِنْ خَلْفِهِمْ سَدًّا فَأَغْشَيْناهُمْ فَهُمْ لَا يُبْصِرُونَ" (36/9) ayetine kadar okuyup onların arasından çıkıp gitmesinden, yani müşriklerin mucize eseri olarak onu göremediğinden, âdeta ayette geçtiği üzere ön ve arkalarının seddedildiğinden bahsetmekte; devamında da bizzat kendi başından geçen bir kerâmet hâdisesini şöyle anlatmaktadır:

Memleketimiz Endülüs'te Kurtuba yakınlarındaki Hısn-ı Mensûr'da benim başıma da benzer bir olay geldi: Düşmanların takibinden bir tarafa doğru kaçıp onlarla arayı bayağı açmıştım. Onlardan iki atlı, çok geçmeden beni bulmak için çıkmıştı. Geniş ve bomboş bir arazide oturur vaziyetteydim ve beni onlardan gizleyecek hiçbir şey yoktu. Yâsin sûresinin baş tarafını ve Kur'ân'dan başka bölümleri okuyordum. Onlar önce benim yanımdan geçtiler, daha sonra geldikleri tarafa yine benim yanımdan geçerek geri dönüp gittiler. Biri diğerine (gözden kaybolduğumdan dolayı), 'Bu bir deybele idi!' diyordu. Bu kelimeyle şeytanı kastediyorlardı. Allah âdeta onların gözlerini kör etmişti; beni göremediler. Bu ikrâmı için Allah'a sayısız hamdolsun.[1559]

3.2.12. Mevlâna Celâlüddin er-Rûmî (v. 672/1273)

Mevlâna Celâlüddin er-Rûmî'ye göre Kur'ân'ın anne-babadan öğrenildiği şekliyle okunması, sadece şeklen okumaktır. Gerçek okuma ise şekil ve lafzın ötesine geçen bir okumadır ki bu kabiliyet ancak belli bir süre sonra elde edilebilir.[1560] İmam Gazzâlî'nin görüşüne benzer bir görüş beyân ederek sadece zâhirî tefsiri kabul edip işârî tefsire itiraz edenleri kınayan Mevlâna şunları şöylemektedir:

Bu şekilde okuyan kimse Kur'ân'ın sûretini (zâhirini) doğru okuyor fakat îmâsından (işâretinden) bîhaberdir. Delili budur ki bulduğu işârî mânâyı reddediyor, körlük ile okuyor. (...) Bu, cevizle oynayan çocukların durumuna benzer. Eğer onlara cevizin içini veya yağını versen reddederler; çünkü onlara göre ceviz 'cak cak' diye ses veren şeydir. Hâlbuki iç'in (öz, lüb) sadâsı ve cak cak etmesi yoktur.[1561]

1558 Kurtubî, *el-Câmi'*, V, 273.
1559 Bkz. Kurtubî, el-Câmi', X, 270.
1560 Bkz. Mevlâna, *Fîhi Ma Fîh,* s. 77-79.
1561 Bkz. Mevlâna, *Fîhi Ma Fîh,* s. 77.

Eserlerinde işârî/sûfî tefsir metodunu kullanan[1562] Mevlâna, özellikle *Mesnevî*'de, bazen ayetlerin zâhirî anlam ve tefsirine yer vermişse de bu işi diğer müfessirler yaptığı için onlara havale ederek daha ziyâde ayetlerdeki işârî mânâlardan ve sırlardan bahsetmiştir.[1563] *Mesnevî*'de lafzen veya meâlen yedi yüz civarında ayetin zikredildiği; işâret veya telmih yoluyla geçen ayetler de buna eklendiğinde Kur'ân'ın yaklaşık dörtte birinin bu eserde doğrudan yahut dolaylı bir şekilde tefsir edilmiş olduğu belirtilmiştir.[1564] Mevlâna işârî açıklamaların lüzumunu "قُلْ لَوْ كَانَ الْبَحْرُ مِدَادًا لِكَلِمَاتِ رَبِّي لَنَفِدَ الْبَحْرُ قَبْلَ أَنْ تَنْفَدَ كَلِمَاتُ رَبِّي وَلَوْ جِئْنَا بِمِثْلِهِ مَدَدًا"[1565] ayetine istinâden şöyle belirtmektedir: "Ayetin ne dediği ortadadır. Kur'ân'ı maddi olarak elli dirhem mürekkeple yazmak mümkün iken işârî mânâ nasıl reddolunur? Ayette anlatılmak istenen Allah'ın ilminin sonsuzluğudur. İlahî ilim ise Kur'ân'ın zâhirinden ibâret değildir."[1566]

Mevlâna, *Mesnevî*'yi ilâhî ilhamla yazdığını, "Ancak âlemlerin Rabbinin ilhamıyla, hayır sâhibi kâtiblerin elleriyle yazılmıştır. Temiz kişilerden başkasının el değdirmesi men olunmuştur." cümleleriyle belirtmekte, bununla Vâkıa 56/77-80. ve Abese 80/13-16. ayetlere işâret etmektedir. Dolayısıyla onun asıl kaynağı başta Kur'ân-ı Kerîm ve ikinci olarak hadîs-i şeriflerdir.[1567]

Mevlâna, misâllerle aklın tam olarak kavrayamayacağı şeylerin makul düzeye getirilebileceğine dikkat çekmektedir. Örneğin ârifler ferahlık ve genişliği "bahar", kabz ve gam halini ise "hazan" diye isimlendirmiştir. Hâlbuki sûret açısından mutluluk bahara, gam hazana benzememektedir. Bu ancak bir misâldir ki misâl olmaksızın akıl o mânâyı tasavvur ve idrâk edemez. Yüce Allah ise örneğin "وَمَا يَسْتَوِي الْأَعْمَى وَالْبَصِيرُ وَلَا الظُّلُمَاتُ وَلَا النُّورُ وَلَا الظِّلُّ وَلَا الْحَرُورُ"[1568] ayetlerinde a'mâ ile basîr, zulümât ile nur, gölge ile harâret müsâvî değildir buyurmaktadır. Bunlar iman ile küfrün misâlleridir. Hâlbuki iman nuru ve aydınlığı bu dünyanın nuruna, küfrün zulümat, çirkinlik ve karanlığı da bu dünyanın karanlığına benzememektedir.[1569]

Kur'ân'da pek çok teşbih ve temsilin geçtiği mâlumdur. Kanaatimizce Mevlâna Kur'ân'ı özellikle bu bakımdan rehber edinerek, vermek istediği mesajı çeşitli temsiller ve temsili hikayelerle ifâde etmiştir. Genel olarak işârî tefsirde de sıkça başvurulan yöntemlerden biri budur. Dolayısıyla o, bir yandan Kur'ân ayetlerinin işârî yorumlarını yaparken diğer yandan kendi temsilî hikayeleriyle işârî mesajlar vermiştir. Bu arada zâhir ulemâsının bir kısmı ise onun verdiği misâllerin zâhirine takılarak ve tabii ki küçümseyerek *Mesnevî*'nin kuş ve tilki hikayelerinden ibâret

1562 Bkz. Güllüce, *Kur'ân Tefsîri Açısından Mesnevî,* s. 119.
1563 Gül, *Mesnevî'de Tasavvufi Tefsir*, s. 15.
1564 Bkz. Güllüce, *Kur'ân Tefsîri Açısından Mesnevî,* s. 61.
1565 Kehf 18/109: "*De ki: Eğer Rabbimin kelimeleri için deniz mürekkep olsa elbette Rabbimin kelimeleri tükenmeden deniz tükenir biter. Eğer yardımcı olarak denizin bir mislini daha getirsek te (fark etmez).*"
1566 Bkz. Mevlâna, *Fîhi Ma Fîh,* s. 77, 221-223.
1567 Gül, *Mesnevî'de Tasavvufi Tefsir*, s. 39.
1568 Fâtır 35/19-21.
1569 Mevlâna, *Fîhi Ma Fîh,* s. 152.

olduğunu iddia etmiştir. Bu itiraz Mevlâna'ya göre nahiv ilminde, dilbilgisel tahlil için örnek verilen "ضَرَبَ زَيْدٌ عَمْراً : *Zeyd Amr'ı dövdü*" cümlesine karşılık "Kabahati olmaksızın mı dövdü?" diye soran ve bunun bir i'râb örneği olduğunu idrâk etmemekte ısrarcı olan câhillerin itirazı gibidir. O hâlde *Mesnevî*'nin hakikatine ermeye çalışmaksızın sadece masal diye okuyanlar, onda ancak masal görecektir.[1570]

3.2.13. el-Kâdî Nâsıruddin el-Beydâvî (v. 685/1286)

Şiraz'da başkadı (kâdi'l-kudât) olan ve el-Ömerî lakabıyla da anılan Beydâvî'nin, Hz. Ömer'in neslinden gelen sûfî meşrep bir bilgin olduğu belirtilmektedir. Bazı kaynaklarda onun, tasavvuf terbiyesini, vâsıta olmaksızın bizzat Hz. Hızır'dan ve silsile itibârıyla atası Hz. Ömer'den aldığı söylenmiştir.[1571] Beydâvî'nin Şeyh Muhammed b. Muhammed el-Kütahtâî ile olan ilişkileri ve eserlerindeki bazı görüşleri onun tasavvufla da ilgilendiğini gösterir mâhiyettedir. "Azerbaycan şeyhi" olarak da bilinen ve sûfîlere mahsus "kuddise sirruh" gibi övgü ifâdeleriyle de anılan Beydâvî nefis terbiyesini İslâm'ın temel rükünlerinden biri kabul etmiştir. Ona göre Allah'ın insana verdiği beş kabiliyet vardır. Bunlar Kur'ân'da her birine işâret edilen (Nur 24/35) duyu, hayal, akıl, müfekkire ve kutsiyet güçleridir. İnsan kutsiyet gücü sayesinde gayb bilgisine ve melekût âleminin sırlarına vâkıf olur ancak bu güç sadece peygamberler ile velîlerde mevcuttur. Velî kullar gaybı meleklerin ilhamı vâsıtasıyla da bilebilirler. İnsanın bu mertebeye ulaşabilmesi içinse şehvet duygusu ile dünya malına olan arzusunu yok etmesi gerekmektedir. Anlaşıldığı kadarıyla Beydâvî'nin tasavvufa yönelmesi, onun ömrünün son devrine rastlamıştır. Tasavvufa dâir sadece bir eser telif etmesi de bunu göstermektedir. Bazı kaynaklar Beydâvî'nin Hızır'dan hırka giydiğini naklederek onun Hızıriyye tarîkatına bağlı bulunduğunu ve aynı zamanda bu tarîkatın kolları arasında sayılan Beydâviyye'nin şeyhi olduğunu kaydetmişse de bu hususta kesin bilgi mevcut değildir.[1572]

Müellifin tasavvufa ve işârî te'vîle bakış açısını, *Envâru't-Tenzîl*'deki satır arası detaylardan tespit etmek mümkündür. Aşağıda bunun bazı örnekleri zikredilecektir.

Beydâvî'nin Fâtiha sûresinde geçen "إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ"[1573] ayetini tefsir ederken ârif, vusûl, istiğrak, mülâhaza, Cenâbu'l-Kuds gibi ıstılahları kullanması[1574] onun tasavvuf ehli ârifleri tasdik ettiğini göstermektedir.[1575] Kezâ Nisâ sûresi 4/69. ayetinde geçen "الصِّدِّيقِينَ" lafzını, "Onların nefisleri bazen ayetlere ve delillere nazar

1570 Bkz. Gül, *Mesnevî'de Tasavvufi Tefsir*, s. 35-36. [*Mesnevî'deki işârî/tasavvufî tefsir örneklerine dâir geniş bilgi ve açıklama için bkz.* a.m., a.e., s. 41-468.]

1571 Bkz. Cûde Muhammed, *el-İtticâh,* s. 163-165.

1572 Yavuz, "Beyzâvî", *DİA,* VI, s. 101-102.

1573 Fâtiha 1/5.

1574 Bkz. Beydâvî, *Envâru't-Tenzîl,* I, 29.

1575 Cûde Muhammed, *el-İtticâh,* s. 171. (Detaylı bilgi için bkz. a.mlf., a.e., s. 160-211.)

etme basamaklarıyla, bazen de tasfiye ve riyâzet merdivenleriyle irfanın zirvesine yükselmiştir. Öyle ki eşyâya ıttıla‘ kesbederek onlardan ve onların üzerine bulundukları mâhiyetlerinden bahsetmişlerdir."[1576] cümleleriyle açıklamıştır.

Müellifin Rûm sûresi 30/2. ayetinden istihraç etmiş olduğu bir işâret ise şöyledir: İkinci ayetteki fiil meçhul siygasıyla değil "غَلَبَت" şeklinde, buna bağlı olarak da üçüncü ayetin sonundaki fiil mâlum siygayla değil "سَيُغْلَبُونَ" şeklinde meçhul siygasıyla kıraat edilmiştir. Buna göre Şam bölgesinde Rumlar İranlılara galip gelmiştir; ancak yakın bir gelecekte Müslümanlara mağlup olacaklardır. Bu da sûrenin nüzûlünden 9 yıl sonra, Müslümanların bazı beldeleri onların elinden almasıyla tahakkuk etmiştir. Ayetin bu yorumu, "غَلَبِهِمْ" lafzındaki "غَلَب"-in fâiline muzaf bir masdar kabul edilmesi itibârıyladır.[1577]

Beydavî, Kehf 18/60. "وَإِذْ قَالَ مُوسَى لِفَتَاهُ لَا أَبْرَحُ حَتَّى أَبْلُغَ مَجْمَعَ الْبَحْرَيْنِ أَوْ أَمْضِيَ حُقُبًا"[1578] ayetinin tefsirinde, "Bu iki denizin Mûsa ve Hızır olduğu söylenmiştir. Mûsa zâhir ilminin bahri, Hızır ise bâtın ilminin bahridir."[1579] naklini yapmaktadır. Müellif, Mâide 5/67. "يا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنْزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ وَإِنْ لَمْ تَفْعَلْ فَما بَلَّغْتَ رِسالَتَهُ"[1580] ayetinin tefsirinde "Ayetin zâhiri indirilen her şeyin tebliğ edilmesini gerektirmektedir. Belki de bundan murad, kulların maslahatını ilgilendiren şeylerin tebliğidir; '*İndirilen şeyler*'den maksat ise kulları ilgilendiren ve onların kavramaları mümkün olan şeylerdir. Nitekim ilahî sırlar da vardır ki Allah onların ifşâsını haram kılmıştır." demektir.[1581]

Müellif, Ankebût 29/69. "وَالَّذِينَ جاهَدُوا فِينا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنا وَإِنَّ اللهَ لَمَعَ الْمُحْسِنِينَ"[1582] ayetinin tefsirinde ise şu açıklamayı yapmıştır:

> "'Bizim hakkımız için düşmanın zâhir ve bâtın bütün envâıyla mücâhede edenlere; bize doğru gelme ve zâtımıza kavuşma yollarını gösteririz!' veya 'hayır yolunda muvaffakiyetle devam etmeleri için hidayetlerini arttırırız' demektir. Nitekim başka bir ayette, '*Hidayeti bulanlara gelince, Allah onların hidayetlerini arttırır…*'[1583], bir hadîste ise '*Kim bildiği ile amel ederse Allah onu bilmediği ilme de vâris kılar*' buyrulmaktadır."[1584]

1576 Detaylı açıklama için bkz. Beydâvî, *Envâru't-Tenzîl,* II, 82-83.
1577 Beydâvî, *Envâru't-Tenzîl,* IV, 201.
1578 "*Hani Mûsâ genç yardımcısına: 'İki denizin birleştiği yere varana kadar durup dinlenmeyeceğim! Veya (varamazsam) senelerce yürümeye devam edeceğim.' demişti.*"
1579 Beydâvî, *Envâru't-Tenzîl,* III, 286.
1580 "*Ey Peygamber! Sana Rabbinden indirilmiş olanı tebliğ et. Eğer bunu yapmazsan, O'nun elçiliğini tebliğ etmemiş olursun…*"
1581 Beydâvî, *Envâru't-Tenzîl,* II, 136.
1582 "*Uğrumuzda mücâhede edenlere gelince; biz onlara elbette yollarımızı gösteririz. Şüphesiz ki Allah her hâlde muhsinlerle beraberdir.*"
1583 Muhammed 47/17: "وَالَّذِينَ اهْتَدَوْا زادَهُمْ هُدىً…"
1584 Beydâvî, *Envâru't-Tenzîl,* IV, 200.

Beydâvî, Mâide 5/114. “قَالَ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ اللَّهُمَّ رَبَّنَا أَنْزِلْ عَلَيْنَا مَائِدَةً مِنَ السَّمَاءِ تَكُونُ لَنَا عِيدًا لِأَوَّلِنَا وَآخِرِنَا وَآيَةً مِنْكَ وَارْزُقْنَا وَأَنْتَ خَيْرُ الرَّازِقِينَ”[1585] ayetindeki “مَائِدَةً/sofra” ile ilgili olarak da “Bazı sûfîlere göre ‘sofra’, burada hakâik ve maâriften ibârettir; çünkü yiyecekler bedenin gıdası olduğu gibi rûhun gıdası da bunlardır.”[1586] yorumunu zikretmektedir.

Beydâvî’nin böyle bir perspektife sâhip oluşunda, bizzat zikrettiği “فإن لِكُلِّ آيَةٍ ظهراً وبطناً ولِكُلِّ حَدٍّ مَطْلَعاً : *Muhakkak ki Kur’ân’ın her ayetinin bir zâhiri ve bir bâtını; her haddin de bir matla‘ı vardır.*”[1587] hadîsinin büyük önem arz ettiği anlaşılmaktadır. İsmail Konevî (v. 1195/1781) *Beydâvî Haşiyesi*’nde bu hadîsi açıklarken ayetin zâhirinin, onun okunan kısmı; bâtınının ise ondan anlaşılan mânâ olduğunu belirterek “Ayetin zâhiri, mükelleflerin ona iman ve gereğince amel etmeleri noktasında ortak oldukları şeylerdir; bâtını ise kulların ayetleri anlama derecelerine göre ortaya çıkan farklı anlayışlardır.” ve “Ayetin zâhiri, ondan kullar için açılıp keşfolan mânâlardır; bâtını ise onun gizli mânâları olup bunlar Allah ile seçkin velîleri arasında bir sırdır.” açıklamalarına yer vermiştir. Konevî bu ikinci yorumun, Beydâvî’nin açıklamalarına ve söz zevkine uygun olduğunu belirtmektedir.[1588]

Envâru’t-Tenzîl’de yer alan bu ve benzeri noktalar, ayrıca yukarıda zikredilen bazı örnekler, netice itibârıyla Beydâvî’nin hem tasavvufa âşina olduğunu hem de işârî tefsiri tasdik ettiğini göstermektedir. Bu çerçevede onun aynı zamanda sûfî bir müfessir olduğunu belirtenlerin fazlasıyla haklı olduğunu söylemek mümkündür.

3.2.14. Tâcüddin b. Atâullah el-İskenderî (v. 709/1309)

İskenderiye’de doğan Tâcüddin b. Atâullah’ın, önceleri tıpkı Mâlikî fukahâsından olan dedesi Abdülkerîm gibi tasavvuf muhalefetiyle tanındığı söylenmiştir. Kendisi de fıkıh ilmiyle öne çıkmışken Şâzeliyye tarîkatının pîri Ebu’l-Hasan eş-Şâzelî’nin halifesi Ebu’l-Abbas el-Mursî ile tanışmış, onun sohbetlerine devam etmiş ve muhtemelen şeyhinin izniyle vaaz ve irşâd için gittiği Kahire’ye yerleşmiştir. Onu bizzat Ebu’l-Hasan eş-Şâzelî ile de görüşmüş olması tarihen mümkünse de bu konuda kaynaklarda bilgi bulunmamaktadır. Neticede İbn Atâullah, yukarıda ismi geçen iki zâttan sonra Şâzeliyye tarîkatının üçüncü büyük şahsiyeti sayılmıştır. Eserlerinde tasavvufun en derin konularına dâir bilgiler bulunan İbn Atâullah, vahdet-i vücûtçu sûfîlerin tartışmalara yol açan görüşlerine temas etmemiş, vahdet-i vücûd ile

1585 “*Meryem oğlu İsa, ‘Ey Rabbimiz! Bize gökten bir sofra indir ki bizim için, geçmiş ve geleceklerimiz için bayram ve senden bir ayet (mucize) olsun. Ve bizi rızıklandır, zaten sen rızık verenlerin en hayırlısısın.’ dedi.*”
1586 Beydâvî, *Envâru’t-Tenzîl,* II, 150.
1587 Beydâvî, *Envâru’t-Tenzîl,* I, 56.
1588 Selvi, “Her Ayetin Bir Zâhiri Bir Bâtını Vardır Hadisindeki Zâhir ve Bâtın Kavramları Üzerine Değerlendirmeler”, s. 23.

vahdet-i şuhûd arasındaki dengeyi korumuştur. İbnü'l-'Arabî ve Mevlâna gibi İbn Atâullah'ın düşünceleri de tasavvufî çevreleri etkilemiştir. Onun *el-Hikemü'l-'Atâiyye*'si elliden fazla sûfî tarafından tercüme ve şerh edilmiştir. Bu mütercim ve şârihler arasında hemen her tarîkatın mensubu vardır.[1589]

İbn Atâullah el-İskenderî'nin çeşitli tasavvufî konulardaki görüşlerini belirttiği, bunun yanı sıra Şâzelî ve Mursî'nin hayatlarına ve menkıbelerine de yer verdiği *Letâifü'l-Minen* adlı eseri, Şâzelî tarîkatına dâir en eski eser olma özelliğini hâizdir.[1590] İskenderî'nin bu eserde şeyhi Mursî'nin ayet ve hadîslerle ilgili işârî te'vîllerine yer verdiği de görülmektedir.[1591] Müellif şeyhinin ayet yorumlarından epeyce örnek verdikten sonra sûfîlerin bu tür te'vîlleriyle ilgili şunları kaydetmektedir:

> *Bil ki bu tâifenin (sûfîlerin) Yüce Allah'ın ve O'nun Elçisi'nin kelâmları hakkında tuhaf/duyulmadık mânâlar vererek yaptıkları tefsir, anlamı zâhirinden saptırmak değildir. Şeyh'in (Ebu'l-Abbas el-Mursî) fehmettiği mânâlar da bu kabîldendir.*
>
> *Örneğin ona göre Şûra 42/49. ayette geçen* "يَهَبُ لِمَنْ يَشَاءُ إِنَاثًا" *cümlesindeki* "إِنَاثًا" *hasenât*; "وَيَهَبُ لِمَنْ يَشَاءُ الذُّكُورَ" *cümlesindeki* "الذُّكُورَ" *ulûmdur/ilimlerdir. Sonraki ayette gelen* "أَوْ يُزَوِّجُهُمْ ذُكْرَانًا وَإِنَاثًا" *cümlesinde kimilerine hem hasenât hem de ulûm verildiği*; "وَيَجْعَلُ مَنْ يَشَاءُ عَقِيمًا" *cümlesinde ise kimilerine ne ilim ne de hasenât verildiği bildirilmektedir. Kezâ Bakara 2/67. ayette* "إِنَّ اللّٰهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تَذْبَحُوا بَقَرَةً" *cümlesiyle kesilmesi emredilen sığır herkesin kendi nefsidir*.
>
> *Daha sonra geleceği üzere hadîslerin tefsirinde de buna benzer açıklamalar vardır. İşte bunlar mânâyı zâhirinden saptırmak değildir. Ayetin zâhiri, onun indirildiği lafızların işiteni götürdüğü, bu lafızların Arap dili geleneğinde delâlet ettiği anlamlardan müteşekkildir. Bâtınî fehimler ise ayetin yahut hadîsin okunması esnâsında, Allah'ın o kişinin kalbine açtığı anlamlardır. Bunu Hz. Peygamber (s.a.s.) "Her ayetin zâhiri, bâtını, haddi ve matla'ı vardır." diyerek ifâde etmiştir. O hâlde cedelci ve muârazacı kimselerin sana "Bu Allah'ın ve Resûlullah'ın (s.a.s.) sözlerini değiştirmektir." demesi, seni bu tür te'vîlleri anlamaktan/kabul etmekten alıkoymasın! Zira bu onları saptırmak ve değiştirmek değildir. Şayet onlar, "Ayetin bundan başka mânâsı yoktur." demiş olsaydılar o zaman değiştirmiş ve saptırmış olurdular. Oysaki onlar böyle dememektedir. Aksine sufîler ayetlerin zâhirini, lafızların vaz'edilmiş olduğu zâhirî anlamları üzere ikrar eder, bununla beraber Allah'ın onlara ifhâm ettiği mânâları da fehmetmiş olurlar*.[1592]

1589 Kara, "İbn Atâullah el-İskenderî", *DİA,* XIX, 337.

1590 Kara, "İbn Atâullah el-İskenderî", *DİA,* XIX, 337.

1591 Bkz. Tâcüddin b. Atâullah el-İskenderî, *Letâifü'l-Minen,* thk. Abdülhalim Mahmûd, Kahire: b.y., 2006, s. 124-150.

1592 İskenderî, *Letâifü'l-Minen*, s. 136-137.

Süyûtî de *el-İtkan*'da "*Tefsîru's-Sûfîyye*" başlığı altında verdiği bilgi ve yorumların en sonunda el-İskenderî'nin bu ifâdelerini özet olarak aktarmış ve konuyu, önemli gördüğü anlaşılan bu bakış açısıyla noktalamıştır.[1593] Enteresan olan şeyse İskenderî'nin vefatı üzerinden yedi asrı aşkın bir süre geçmesine rağmen hâlâ işârî tefsir erbâbını Bâtınîlikle suçlayanların olması ve hâlâ onun veciz bir şekilde anlatıp özetlediği gerçeğin bazıları tarafından inatla görmezden gelinmeye devam etmesidir.

3.3. Hicrî VIII.-XIII. Asırlar

3.3.1. İbn Teymiyye (v. 728/1328)

İbn Teymiyye İslâm düşünce tarihinde önemli bir yeri bulunan, kimilerince ifrat-tefrit ekseninde istismar edilmeye çalışılan, özellikle de tasavvuf karşıtlığı bakımından kastî olarak yanlış lanse edilmiş olan büyük bir âlimdir. Oysa o hem öz itibârıyla tasavvuf karşıtı değildir hem de seleflerinden biri olan İbnü'l-Cevzî'nin bu konuda takındığı oldukça sert tutumu kendi düşünce dünyasında tolere edip esnetmiş bir şahsiyettir. İslâm düşünce tarihine damgasını vurmuş en önemli isimlerden biri olan İbn Teymiyye'ye bu başlık altında ayrılacak olan kısım, meselenin etraflıca tebârüz etmesi açısından biraz daha uzun tutulacak ve iki alt başlığa ayrılacaktır.

3.3.1.1. İbn Teymiyye ve Tasavvuf

İbn Teymiyye'nin tasavvufa, sûfîlere ve bunlarla ilişkili meselelere dâir pek çok açıklaması bulunmaktadır ki bunlar müstakil ve geniş ilmî çalışmalara konu edilerek incelenmiştir.[1594] Onun genel anlamda tasavvufa bakışı noktasında öncelikle belirlenmesi gereken şey; İbnü'l-'Arabî, Konevî, Tilimsânî, İbn Seb'în gibi sûfîleri çok ağır eleştirdiği hatta tekfir ettiği gerçeğidir. İbn Teymiyye buna karşın mütekaddimûndan Saîb b. el-Müseyyeb, Hasan el-Basrî, Ömer b. Abdülaziz, Mâlik b. Enes, Evza'î, İbrâhim b. Edhem, Süfyân es-Sevrî, Fudayl b. Iyâz, Ma'rûf el-Kerhî, Şâfi'î, Ebû Süleyman ed-Dârânî, Ahmed b. Hanbel, Bişr el-Hâfî, Abdullah İbnü'l-Mübârek ve Şakîk el-Belhî; müteahhirûndan ise Cüneyd el-Bağdâdî, Sehl b. Abdullah et-Tüsterî, 'Amr b. Osman el-Mekkî, Ebû Tâlib el-Mekkî, Abdülkâdir el-Geylânî, 'Adî b. Müsâfir, Ebu'l-Beyân, Ebû Medyen, Şeyh 'Akîl, Ebu'l-Vefâ, Şeyh Reslân, Şeyh Abdürrahim, Şeyh Abdullah el-Yûnînî, Şeyh el-Kureşî gibi zevâtı ümmete sıdk lisânı kılınmış hidayet imamları olarak tavsif etmektedir.[1595]

1593 Bkz. Süyûtî, *el-İtkan*, IV, 227.
1594 Bkz. Muhammed Abdurrahman el-Arîfî, *Mevkıfu İbn Teymiyyete mine's-Sûfiyye*, Mektebetü Beyrut: Dâri'l-Minhâc, 1430/2009.
1595 Bkz. İbn Teymiyye, *Mecmû'u'l-Fetâvâ,* II, 468-474.

Mezkûr isimlerin çoğunun aynı zamanda sûfî olduğu düşünüldüğünde İbn Teymiyye'nin tasavvufun aslını ve özünü benimsediği; istikâmet üzere saydığı sûfîleri ise muhabbet, saygı ve hürmetle yâd ettiği belirtilmelidir. Bunun yanı sıra o, kendi zâviyesinden sûfîlerin aşırılıklarını şer'î ahkâm çerçevesinde ta'dil ve tashih etme gayreti içine girmiş bir âlimdir. Bu meyânda İbn Teymiyye'nin, yaşadıkları mânevî hâller sonucu bazı sûfîlerin zâhir-i şerîata uymayan birtakım söz ve davranışları hakkındaki yaklaşım tarzının nasıl olduğu son derece önem arz etmektedir. O, sûfîlerin düştüğü mânevî sarhoşluk (sekr) hâlini; şayet şer'î açıdan mezmûm olmayan bir yolla ortaya çıkmış ise mâzur görmektedir. Örneğin kadın bir şarkıcının (الْمُطْرِبَة) nağmeleriyle kendinden geçmenin özrü yoktur; zira bu erkekler için haram kılınan bir şeydir ve haramda rûhî ve kalbî açıdan mânevî bir lezzet bulunmaz. Bununla aklın izâlesi durumu da muharremât kapsamına girmiş olur. Bunun aksine, örneğin Kur'ân okurken yahut okunurken işitilen ayetlerin tesiriyle; yoğun ibâdetle ve Allah korkusuyla âciz kalıp sekr, ğaşy, cünûn, fenâ gibi hâllere düşülmesi ise sahibi hakkında özür teşkil etmektedir. Nitekim bu hâller isteyerek ve kasten düşülen hâller değildir. Bununla birlikte bir yandan imanda ve muhabbetullahta terakki ederken diğer yandan hangi durumda olursa olsun aklî melekelerini kaybetmeyenler daha efdaldir. Sahâbenin (r.anhüm) ve Hz. Peygamber'in (s.a.s.) hâli bu minvaldedir. Zira Hz. Peygamber (s.a.s.) İsrâ gecesinde semâya yükseltildiğinde ve Yüce Allah'ın görmesini dilediği şeyleri müşâhede ettiğinde bile aklî melekelerini kaybetmemiştir. Onun bu hâli, dağa tecellî hâdisesinde Hz. Mûsa'nın (a.s.) kendinden geçip bayılma hâlinden efdaldir. Hz. Mûsa'nın hâli celîl, alî ve fâzıl iken Hz. Peygamber'in hâli ekmel, a'lâ ve efdaldir. O hâlde sûfîlerin ibâdet ve haşyet hâllerinde kendilerini kaybetmeleri, bu derece bir ibâdet ve haşyet hâli yaşamayanlara nisbeten daha faziletlidir; ancak ne var ki bunun daha ilerisine geçen, yaşadıkları pek çok ibâdet, zühd ve vera' hâli kaynaklarda nakledilmiş olan ve bu mânevî derecelerine rağmen kendilerinden geçmeyen ve aklî melekelerini yitirmeyen sahâbîler ise enbiyâdan sonra en faziletli insanlardır.[1596]

İbn Teymiyye tasavvufî kavramlar konusunda çoğu zaman tasnife giderek kendi bakış açısına göre şer'î ölçülere uygun olanla olmayan kısımları tefrik etmektedir. Örneğin sûfîlerin çokça kullandığı ve bir mânevî tecrübe hâli olarak yaşadıklarını ifâde ettikleri "fenâ" kavramını üçe ayırarak değerlendirmektedir. Birincisi peygamberlere ve evliyânın kâmillerine mahsus olan fenâ hâlidir. İkincisi velî ve sâlih kulların fenâsıdır. Üçüncüsü ise mülhid ve müşebbih olan münâfıkların fenâsıdır.

Birinci sırada zikredilen fenâ, Allah'ın gayrı nâmına ne varsa hepsinden alâkayı kesmektir. Bu hâlde kişi sadece O'nu istemekte, sadece O'na ibadet etmekte, sadece O'na tevekkül etmekte; O'nun dışında hiçbir şeyi talep etmemektedir. Bu öyle bir irâde hâlidir ki kul ancak ve ancak Allah'ın ondan istediği, hoşnut ve razı olduğu şeyi istemekte; Allah'ın muhabbet ettiği şeyden başkasına muhabbet etmemektedir. Bu

1596 Bkz. İbn Teymiyye, *Mecmû'u'l-Fetâvâ*, XI, 9-13.

durum "إِلَّا مَنْ أَتَى اللّٰهَ بِقَلْبٍ سَلِيمٍ"[1597] ayetinde buyrulduğu üzere mâsivâdan yani Allah'a kulluk etmenin ve Allah'ın muradını yerine getirmenin dışındaki her şeyden selîm (güvende, sâlim) kalma hâlidir. Bu hâl fenâ olarak tesmiye edilse de edilmese de İslâm'ın evveli ve âhiri, dinin bâtını ve zâhiridir.[1598]

İkinci tür fenâ; sâliklerin çoğunda görülen, kalplerin zikre, ibâdete, mehâfetullaha ve muhabbetullaha incizâbından kaynaklanan hâldir. Böyle kalpler zafiyetlerinden dolayı ibâdet ettikleri zâtın dışında bir şeyi müşâhede edemez ve maksûd edindikleri zâtın haricinde bir şeyi göremezler. Bu hâlde pek çoğu yanılmış, mahbûb (Allah) ile kendi varlığı arasında bir fark olmadığını sanmış ve yaşadığı hâli ittihad zannetmiştir ki bu yanlıştır. Evliyânın en büyükleri olan Hz. Ebû Bekir, Hz. Ömer gibi zâtlar ve sâir sahâbe, ayrıca onların fevkinde bulunan peygamberlerden hiçbiri bu şekilde bir fenâ hâline; ayrıca sekr, cünûn, gaşy hâline düşmemiştir. Söz konusu durumlar sahâbeden sonraki dönemde, özellikle Basra âbidleri arasında ortaya çıkan şeylerdir. Zamanla sûfî büyüklerinde görülmeye başlanan bu hâller esnâsında temyiz kabiliyeti ortadan kalktığı için muvazenesiz birtakım sözler sarf edilmiş; ancak o hâlden kurtulup sahveye (mânevî sarhoşluk hâlinden ayılma hâline) dönüldüğü zaman bu sözlerin galat olduğu bilinmiştir. Bâyezîd-i Bistâmî, Ebu'l-Hüseyin en-Nûrî ve Ebû Bekir eş-Şiblî ve emsâllerinin kendilerinden geçtikleri zaman sarf ettikleri sözler buna örnektir. Oysaki Ebû Süleyman ed-Dârânî, Ma'rûf el-Kerhî, Fudayl b. Iyâz ve Cüneyd el-Bağdâdî gibi zâtların da kalplerinde muhabbetullahtan, Allah'ın rızasını ve O'na yapılacak kulluğu murad etmekten başka bir şey bulunmamasına rağmen akıl ve temyiz kuvveleri mağlup olmayıp onları bu türlü fenâ, sekr ve benzeri hâllere düşmekten alıkoymuştur. Onların ibret nazarıyla müşâhede ettikleri her şey ve bütün mahlûkat iman, ihlas ve ibâdetlerini ziyâdeleştirmiştir. Asıl hakikat de işte budur ki Kur'ân ona davet etmekte, tahkîkî iman ve irfan ehli olanlar onu esas tutmaktadır. Hz. Peygamber (s.a.s.) bu çizgide olan bütün zevâtın önderi ve en mükemmelidir.[1599]

Müellife göre fenânın üçüncü kısmı ise Allah'tan başka mevcûd olan hiçbir şey yoktur diyerek Hâlık'ın varlığını mahlûkun varlığı olarak görmektir. Böylece Rab ile kul arasında fark görmemektir ki bu hulûl ve ittihada düşen dalâlet ve ilhâd ehli kimselerin *fenâ*sıdır. Oysaki istikâmet üzere olan meşâyihten biri "Allah'tan gayrısını görmüyorum!", "Allah'ın dışında bir şeye nazar etmiyorum!" yahut bunlara benzer bir söz söylediğinde bununla kastettiği şey "O'ndan başka Rab / Hâlık / Müdebbir / İlâh görmüyorum!", "O'ndan başka muhabbet edilecek, kendisine karşı recâ içinde olunacak, kendisinden korkulacak kimseye nazar etmiyorum!" şeklindedir. Nitekim göz, kalbin bağlandığı şeye nazar etmektedir. Kim bir şeye muhabbet eder, bir şeyden korkar yahut bir şeye karşı ümitlenirse kalp de o şeye yönelir. İşte sâlih şeyhler

1597 Şu'arâ 26/89.
1598 Bkz. İbn Teymiyye, *Mecmû'u'l-Fetâvâ*, X, 218-219.
1599 Bkz. İbn Teymiyye, *Mecmû'u'l-Fetâvâ*, X, 219-221.

(sûfî büyükleri) tevhidde tecrid ve dinde tastamam ihlâs üzere konuştukları zaman Allah'tan başka hiçbir şeye yönelmeden ve O'nun dışında hiçbir şeye (mâsiva) nazar etmeden; aksine kalpleri mahlûkattan fâriğ ve hâli olduğu için orada sadece Allah'ın nurunu müşâhede ederek konuşurlar. Kezâ Hak ile işitir, Hak ile görür, Hak ile tutar, Hak ile yürürler. Kalplerinde O'ndan başkasından korkmaya ve yine O'ndan başkasına karşı recâ içinde olmaya yer yoktur. İşte böyle bir kalp; selîm, hanîf, muvahhid, müslim, mümin, ârif ve muhakkik bir kalptir.[1600]

Yukarıda yer verilen ifâdelerinden de anlaşıldığı üzere İbn Teymiyye, çeşitli hâllere mağlup olarak kendilerinden geçtikleri zaman sarf ettikleri sözler hususunda sûfîleri mazur görmektedir. Nitekim o sözler esnâsında akıl ve temyiz kuvveleri sağlıklı bir biçimde çalışmamaktadır. Ayrıca kâmil sûfîler Allah'tan gayrısını görmediklerini söyledikleri zaman bütün kâinatı değil kendi kalplerini nazara alarak konuşmakta ve kalplerinde mâsivâya yer olmadığı için doğru söylemektedirler. İbn Teymiyye buna karşın Hâlık ile mahlûkun, Rab ile kulun arasında fark görmeyen ve varlık adına ne varsa tümünü her hâlükârda Allah olarak gören anlayışları ise küfür ve ilhâd olarak değerlendirmiştir. İbnü'l-'Arabî ile ilgili başlıklar altında detaylıca yer verildiği üzere, kanaatimizce onun anlayışını bu çizgiye hapsetmenin mümkün olmadığı nettir. Zira o, var edilmiş mahlûka Allah demenin aksine Vâcibü'l-Vücûd olan Yüce Allah'ın karşısında mümkinat cinsinden olan mahlûkâta hakîki bir varlığın ve vücûdun isnâd edilemeyeceğini vurgulamaktadır. İlkinde mahlûkatı Hâlık sanmak yahut mahlûkat nâmına Allah'ı inkâr etmek varken ikincisinde Allah nâmına mahlûkâtı âdeta yok saymak ve inkâr etmek gibi derin ve ince bir fark bulunmaktadır. Bu eksende selefe tavizsiz ittibâyı benimseyen İbn Teymiyye'ye göre dinde kendilerine iktidâ edilen meşâyih, selef ulemâsının ve ümmetin önder âlimlerinin ittifak ettiği yol üzere müttefiktir. Buna göre Hâlık mahlûkatına mübâyindir; O'nun hiçbir özelliği mahlûkun özelliklerine benzemez. Ne mahlûkatında O'nun zâtından olan herhangi bir şey/özellik ne de O'nun zâtında mahlûkatından herhangi bir şey/özellik bulunur. Bu da Kadîm olan Allah'ın ferdiyetini ve hâdis olan mahlûkât ile herhangi bir konuda aynı olmadığını, dolayısıyla da Hâlık ile mahlûkun temyizini gerektirmektedir.[1601] Kanaatimizce İbnü'l-'Arabî'nin genel anlamda eserlerine bakıldığında, onun da bu temel üzere en az İbn Teymiyye kadar iman ve teslimiyet sâhibi bir mümin olduğuna şüphe yoktur. Ne var ki vahdet-i vücûd meşrebini zevk edenler tarafından, onun aynı mânevî frekanslara girmeyenlere anlatılması da muhâtapların onu kemâliyle anlaması da pek mümkün olmamış gibi görünmektedir.

Kûfe'nin fıkıh konusunda meşhur olması gibi tasavvuf konusunda da Basra'yı merkez ve ana eksen kabul eden İbn Teymiyye sûfîleri üçe ayırmaktadır. Bu üç sınıf; hakîki sûfîler (صُوفِيَّةُ الْحَقَائِقِ), rızık sûfîleri (صُوفِيَّةُ الْأَرْزَاقِ) ve görünüşte sûfî olanlardır

1600 Bkz. İbn Teymiyye, *Mecmû'u'l-Fetâvâ*, X, 222-223.
1601 İbn Teymiyye, *Mecmû'u'l-Fetâvâ*, X, 223.

(صُوفِيَّةُ الرَّسْمِ). Hakîki sûfîler ilk dönem âbid ve zâhidleridir ki bu tâifenin önderi (سَيِّدِ الطَّائِفَة) Cüneyd el-Bağdâdî'dir. Rızık sûfîleri vakıfların gelirleriyle geçinenlerdir ki bunların farzları yerine getirip haramlardan kaçınması, bid'atlardan uzak durup şer'î âdaba uygun tarikat erkânına göre yaşaması ve dünyanın faydasız işlerine bağlanmaması gerekir. Nitekim mal biriktiren, ahlâk-ı hamîdeden yoksun olan, şerîata uygun bir edepten mahrum olan ve fısk içinde bulunanlar vakıf gelirleriyle geçinmeyi hak etmeyen kimselerdir. Tasavvufun hakikatine ermeksizin sadece görünüşte sûfî olanların amacı ise kendilerine "sûfî" denilmesidir ki bunlar sûfî kıyâfetine ve vaz'edilmiş tarikat âdabını uygulamaya hevesli kimselerdir.[1602]

Selefî bir perspektifle ön plana çıkan İbn Teymiyye'nin özellikle ilk dönem sûfîlerini benimsediği ve onlardan hürmetle bahsettiği yukarıda belirtilmişti. Bununla beraber müellifin genelde tasvip ettiği bu sûfîlerin bazı kanaatlerini tenkit ettiği de vakidir. Kelâm ve felsefeye tenkitler yönelttiği gibi tasavvufî düşüncenin -kendisine göre yanlış olan- bazı tespit ve yorumlarını da eleştirmiş; âdeta asırlar içinde oluşan İslâmî ilimleri Kitap ve Sünnet ışığında değerlendirmeye tabi tutmuş ve bu yolla İslâm'ın özüne inmeyi hedeflemiştir. Örneğin Bistâmî'ye ve özellikle sekr halinde söylenen şatahâta bakışı tenkit eksenindedir. Öte yandan "Havada uçan veya su üzerinde yürüyen bir kimse gördüğünüz zaman hemen onunla iftihar etmeyiniz. Allah'ın emir ve yasaklarına uyup uymadığına bakınız." sözünü de yine Bistâmî'den ve tasvip ederek nakletmiştir. İbn Teymiyye aynı zamanda hanbelî olan Abdülkadir el-Geylânî'nin tasavvufî fikirlerine aynen katılmakta; Rufâîlerle mücadele etmesine ve tenkit ettiği bazı hareketlerin Pîr'in vefâtından sonra ortaya çıkmış bid'atlar olduğunu söylemesine rağmen Ahmed er-Rufâî'ye (v. 578/1182) saygı duymaktadır. Hallâc (v. 309/922) hakkında ise kendi asrına kadar söylenenleri aynen naklettikten sonra ehl-i ilmin nazarında onun sâlih bir şeyh olmayıp zındık olduğunu, fenâ hâline ulaşmasının söz konusu olamayacağını ifâde ederek onun sihirbaz olduğuna işâret etmektedir. İbn Teymiyye'nin esas mücadelesi zamansal açıdan kendisine yakın sûfîlerle olmuştur. Akıl ve sezginin nakle müdahale ettiğini gördüğü her yerde ve herkesle bu mücadelesini en sert bir şekilde sürdürmüştür.[1603] Ne ki İbn Teymiyye'nin de bu tavrı, Müslüman olduğunu söyleyen herkesi dinin içinde muhafaza etmeye çalışmak gerekirken delilleri mümkün mertebe aleyhte ve dinî sınırların dışına itmek amacıyla kullanmak, dolayısıyla "tekfir" mekanizmasını çalıştırmak olarak telakkî ve tenkit edilmiştir. Yoksa onun, örneğin İbnü'l-'Arabî'nin Firavun'la ilgili yorumlarını veya vahdet-i vücûd ile alâkalı te'vîllerini tenkit yahut reddetmesi meşrû bir hak olarak görülebilir.[1604]

1602 Bkz. İbn Teymiyye, *Mecmû'u'l-Fetâvâ*, XI, 13-20.
1603 Bkz. Mustafa Kara, "İbn Teymiyye'nin İlk Sûfîlere ve Tasavvuf Klasiklerine Bakışı", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi,* 1/1 (1986), s. 63-67.
1604 Bk. Kara, "Çok Uzak Çok Yakın: İbn Arabî - İbn Teymiyye Mukayesesi", *Tasavvuf -İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, 21 (2008), s. 28.

İbn Teymiyye'ye göre ümmetin evliyâsının en büyükleri Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer'dir. Hz. Ömer muhaddes iken kalbine açılan ilhamâta göre değil Kur'ân ve sünnete göre hareket etmiş, diğer ashâb ile müşâverelerde bulunmuştur. O hâlde enbiyâ ile evliyâ arasındaki temel fark unutulmamalıdır. İsmet sıfatı taşıyan ve söylediklerinde şüphe olmayan peygamberlerin getirdiği her şeye iman ve itaat farzdır. Evliyânın her söylediğine itaat etmek gerekmediği gibi iman etmek de gerekmemektedir. Aksine, Kitap ve Sünnet'e uymayan sözler ve fikirler reddedilir. Zaten bu esaslara aykırı söz ve fikirler ileri sürenlere de evliyâ denmez; bunlar ya kâfir ya da müfrit câhillerdir. Meşâyihe âit olup bunu vurgulayan pek çok söz vardır. Örneğin Ebû Süleyman ed-Dârânî "Kalbime doğan nükteyi ancak iki şahitle kabul ederim: Kur'ân ve Sünnet."; Ebu'l-Kâsım Cüneyd (el-Bağdâdî) "İlmimiz Kur'ân ve Sünnetle mukayyettir. Kur'ân okumayıp hadîs yazmamış kimsenin bizim ilmimiz konusunda konuşması uygun değildir."; Ebû Osman en-Nîsâbûrî, "Kim kendine kavlen ve fiilen sünneti âmir kılarsa hikmetle konuşur; kim de kendine kavlen ve fiilen hevâsını âmir kılarsa bid'ât üzere konuşur."; Ebu Amr b. Necîd ise "Kur'ân ve Sünnet'in tasdik etmediği her vecd hali bâtıldır." demiştir. İbn Teymiyye'ye göre bu esaslara uymayan birçok kimse velî, bu kimselerin söylediği her şey ise doğru zannedilmekte ve bunlara teslim olunmaktadır. Oysaki usûl (Kur'ân-Sünnet) zayi edilerek vusûl mümkün değildir. Asılların aslı ise Hz. Peygamber'in (s.a.s.) getirdiklerine tahkîkî bir imandır. Dolayısıyla bunlara herhangi bir muhalefeti olan kimse havada uçmak ve su üstünde yürümek dâhil ne türlü bir harika hal gösterirse göstersin, her ne şekilde mükâşefesi olursa olsun bunlar onun velî bir kul olduğunu ispatlamaz. Nitekim evliyânın en büyükleri olan sahâbe ve tâbiûnun bile Kur'ân ve Sünnet'e muvâfık olmayan görüşleri kabul edilmezken sonra gelenlerinki asla kabul edilmeyecektir.[1605]

Bilindiği gibi İbn Teymiyye Hanbelîliğin katı takipçisidir ve bu mezhebin ana çizgisi olan Selefî refleksleriyle ün salmış bir âlimdir. Oysaki Hanbelîlerin tasavvufa karşıtmış gibi lanse edildiğini; Kadirî tarîkatının pîri Abdülkâdir el-Geylânî'nin (v. 561/1165-66) de Hanbelî mezhebine mensup olduğunu; kezâ Hanbelî birçok sûfînin olduğunu; tasavvufa top yekûn karşıtmış gibi gösterilen meşhûr Hanbelî âlim İbn Teymiyye'nin dahi Kâdirî silsilesine mensup olduğunu belirten Lübnan asıllı Amerikalı oryantalist George Makdisi'nin değindiği şu noktalar son derece önem arz etmektedir:

İbn Teymiyye'nin asıl karşı olduğu şey tasavvuf değil bazı mutasavvıflarca benimsenen ittihad fikridir. Esasen Hanbelî düşüncesinin tasavvufa düşman olduğu söylenir; hâlbuki Abdülkadir el-Geylânî'nin bile Hanbelî okuluna mensup olduğu bilinmektedir. Vasiyetinde tüm Müslümanları Hanbelî olmaya davet edecek kadar Hanbelî olan Hâce Abdullah el-Herevî (v. 481/1089) de aynı zamanda sûfîlerdendir. Abdülkâdir el-Geylânî, hırkasını hem Ebu Ömer b. Kudâme'ye (v. 607/1210) hem

1605 Detaylı bilgi için bkz. İbn Teymiyye, *Mecmû'u'l-Fetâvâ*, XI, 207-218.

de onun kardeşi Muvaffakuddin b. Kudâme'ye (v. 620/1223) vermiştir. İlkinin oğlu, ikincisinin de yeğeni olan İbn Ebu Ömer b. Kudâme (v. 682/1283) hırkayı doğrudan babasından ve amcasından almıştır. İşte İbn Teymiyye'ye sûfî hırkasını teslim eden zât bu İbn Kudâme'dir. Bahsi geçen manêvî silsile, Herevî'nin eseri olan ünlü *Menâzilü's-Sâirîn* üzerine *Medâricü's-Sâlikîn* adlı bir şerh yazmış olan İbn Kayyim el-Cevziyye'ye (v. 751/1350) kadar devam etmektedir. Bu silsile üzerindeki son isim ise Hanbelî Okulu'nun biyografi yazarı olan İbn Receb'dir (v. 795/1393). Cemâlüddin et-Talyani'nin *Terğîbü'l-Mutehâbbîn* adlı eserinde İbn Teymiyye'nin "Ben Abdülkâdir el-Geylâni'nin mukaddes hırkasını giydim; benimle onun arasında iki (sûfî şeyhi) vardı." şeklindeki cümlesi yer almaktadır. Bunun gibi daha başka örnekler de bulunmaktadır. Onun tasavvufu, ılımlı bir tasavvuftur ve amacı tasavvufun nas ile uyumlu olduğunu göstermektir. Naslara dayanmayan bir tasavvuf iddiası ise ona göre sapkınlıktır. Ayrıca onun tasavvuf anlayışında ilham, diğer bütün kaynakların yetersiz kaldığı durumda bir fiilin diğerine tercih edilmesine temel teşkil edecek kadar değerlidir. Sonuç itibârıyla tasavvufu dış etkilere bağlı olarak büyüyen, İslâm'a yabancılardan ithal edilmiş olan ve Hanbelî mezhebi mensuplarının mutlak sûrette karşı çıkması gereken bir gelişme olarak değerlendirmek yanlıştır. Bilakis tasavvuf, kendi iç dinamiklerine bağlı olarak, İslâm'ın kendi zengin mânevî yaşantısı neticesinde ortaya çıkmıştır. Felsefeden (yeni Platonculuk) kaynaklanan, tasavvufun ana çizgisinden uzaklaşan bazı eklemeler yine bizzat mutasavvıflar tarafından tenkit edilmiştir. Mutasavvıflar, tasavvuflarını Kur'ân ve sünnetin yani şeriatın mirası üzerine inşa etmişler ve daha sonra gelişen yanlış sûfî telakkîlere de karşı durmuşlardır.[1606]

Makdisî'ye göre iyi tahsil görmüş birçok İslâm araştırmacısı bugün hâlâ, Herevî ve Abdülkâdir el-Geylânî'nin sıkı birer Hanbelî olduğuna şaşırmaktadır. Bu iki mutasavvıfın sıkı birer Hanbelî olduğunu bilenler ise genellikle bu durumun Hanbelîler'in tasavvuf karşıtlığı kuralının sadece bir istisnâsı olduğunu kabul etmekte, bu durumu rasyonalist teolojiden kaçış olarak gören Goldziher'i izlemektedirler.[1607] Oysaki Hanbelî tasavvufu, tasavvufun Kur'ân kaynaklı olduğunu söyleyen Massignon'un teorisi ile uyum içerisindedir. Sürekli Kur'ân tefekkürü ile bilinen ilk dönem sûfîleri gibi Hanbelîler için de Kur'ân'ın Hanbelî doktrininde oynadığı rolü vurgulamaya gerek yoktur. Bu nedenle İbnü'l-Cevzî ve İbn Teymiyye'yi tasavvufun iki büyük hasmı olarak zikreden Massignon bile Hanbelîliğin tasavvufa karşı olduğu teorisini kabul etmemektedir. Diğer taraftan, varsayılan Hanbelî tasavvuf karşıtlığı ise İslâmî tasavvufun yabancı kaynaklı olduğu teorisi ile uyumludur. Goldziher'in Hanbelî mezhebini tasavvufa düşman olarak görebilmesinin nedeni, Hanbelî geleneğinin tasavvufu İslâm'a gizlice sokulmuş yabancı ve sapkın bir bid'at olarak kabul

1606 Detaylı bilgi için bkz. Makdisi, "Kâdirî Sûfîsi İbn Teymiyye", çev. Vahit Göktaş, *Tasavvuf -İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, 19 (2007), s. 401-411.
1607 Makdisi, "Hanbelî Mezhebi ve Tasavvuf", s. 299.

etmiş olmasıdır.[1608] Ne ki İbn Teymiyye'nin eserlerinde tasavvufu kınayıcı en ufak bir ifâde bulmak bile mümkün değildir. İbn Teymiyye *İttihâdiyye*'nin panteistik tasavvuf anlayışına karşıdır fakat Cüneyd, Sehl et-Tüsterî, Ebû Tâlib el-Mekkî, Abdülkâdir el-Cîlî ve Ebû Hafs Şihâbüddin es-Sühreverdî gibi mutasavvıfların eserlerine karşı duyduğu hayranlık ve takdir hislerini her zaman izhâr etmiştir.[1609]

İslâm toplumunda polemik yapmak, Hanbelî âlimlere mahsus bir husus olmayıp Cüneyd, Bistâmî, Sakatî, Hüseyin en-Nurî ve İmam Gazzâlî gibi büyük sûfîler de birtakım tasavvuf uygulamalarını tenkit etmiştir. Bu onları tasavvuf düşmanı yapmadığı gibi Hanbelî sûfîlerini de tasavvuf düşmanı yapmaz. Hanbelî âlimlerin, Hanbelîliğin kendisini tartışma konusu yapmadan diğer Hanbelî âlimleri eleştirmeleri de böyledir. Kısacası yapılan tartışmalarda bizâtihi tasavvuf hiçbir zaman hücum ve düşmanlık objesi haline getirilmemiştir. Öte yandan İslâm'da ehl-i hadîsin fonksiyonu; her hâlükârda İslâm kültürünü korumak, gelişen her şeyi izleyerek İslâm'a uygun hususları onaylamak, geri kalanları ise reddetmek olmuştur. Bu nedenle Gelenekçi (ehl-i hadîs'e mensup) sûfîler, -tıpkı İbn Teymiyye'nin İbn Arabî'nin tasavvuf anlayışına karşı çıkması gibi-, yanlış saydıkları tasavvuf tekliflerine karşı çıkmıştır. Onlar tasavvufun bizzat kendisine itiraz etmemiştir çünkü bunu kendi tasavvuflarını inkâr etmeden yapmaları olanaksızdır. Dolayısıyla onlar, takvâ ehli ataları tarafından telkin edilen ve erken dönem sûfîlerinin bağlı olduğu selefin yolu üzere (*alâ tarîkati's-selef*) olduklarını gururla ilan etmişlerdir.[1610]

Bu başlığın altında son olarak, İbn Teymiyye'nin Dımeşk'te bir kalenin hapishanesinde vefât ettiğini ve ardından şehrin dışında "Sûfî Mezarlığı" şeklinde tavsif edilen bir kabristanda defnedildiğini de belirtmek gerekir. Cenazesine ise iki yüz bin erkek ve elli bin kadının katıldığı; özellikle Mısır, Suriye ve Irak bölgelerinde vefât haberi her nerede duyulduysa bütün camilerde gıyabî cenâze namazının kılındığı nakledilmiştir.[1611] Belirtilen rakam zamanın şartlarına göre abartılı gibi duruyorsa da onun kendi zamanında son derece sevilen ve sayılan bir âlim olduğunda şüphe yoktur. Öte yandan muhtemelen sûfî mezarlığı diye tavsif edilen mezarlıklara sadece sûfî olanlar defnedilmemiştir; ancak İbn Teymiyye'nin yukarıda yer verildiği üzere tasavvufun özünü benimsediği ve Abdülkâdir el-Geylâni'ye mensup olduğu şeklindeki bilgiler ışığında bu durum oldukça anlamlı bir zemine oturmaktadır.

1608 Makdisi, "Hanbelî Mezhebi ve Tasavvuf", s. 302.
1609 Makdisi, "Hanbelî Mezhebi ve Tasavvuf", s. 304.
1610 Makdisi, "Hanbelî Mezhebi ve Tasavvuf", s. 309-310.
1611 Muhammed Münîr Mursî, *et-Terbiyyetü'l-İslâmiyyetu Usûluhâ ve Tetavvuruhâ fî Bilâdi'l-Arabiyye,* Beyrut: Âlemu'l-Kütüb, 2005, s. 395.

3.3.1.2. İbn Teymiyye'ye Göre Ledünnî İlim ve İşârî Tefsîr-Te'vîl

İbn Teymiyye ledünnî ilim konusunda, "Hiç şüphe yok ki Yüce Allah müttakî evliyâsının ve salih kullarının kalplerine, onların dışındakilere açmadığı şeyleri de açar." demektedir. Bu mazhariyet, Allah'ın çirkin gördüğü şeylerden kalplerini temizlemelerinden ve O'nun istediği şekilde itaat etmelerinden dolayıdır. Tıpkı Hz. Ali'nin, "Ancak Yüce Allah'ın kitabı konusunda bir kuluna verdiği anlayış müstesnâ" demesi gibi. Hadîste "Kim bildiğiyle amel ederse Allah onu bilmediği ilme de vâris kılar." buyrulmuştur. Kur'ân buna farklı ayetlerde delâlet etmektedir. Emredileni uygulayanların dosdoğru yola yöneltileceğini şu ayetler haber vermektedir: "وَلَوْ أَنَّهُمْ فَعَلُوا مَا يُوعَظُونَ بِهِ لَكَانَ خَيْرًا لَهُمْ وَأَشَدَّ تَثْبِيتًا وَإِذًا لَآتَيْنَاهُمْ مِنْ لَدُنَّا أَجْرًا عَظِيمًا وَلَهَدَيْنَاهُمْ صِرَاطًا مُسْتَقِيمًا"[1612], "يَهْدِي بِهِ اللَّهُ مَنِ اتَّبَعَ رِضْوَانَهُ سُبُلَ السَّلَامِ"[1613], "وَالَّذِينَ اهْتَدَوْا زَادَهُمْ هُدًى وَآتَاهُمْ تَقْوَاهُمْ"[1614], "إِنَّهُمْ فِتْيَةٌ آمَنُوا بِرَبِّهِمْ وَزِدْنَاهُمْ هُدًى"[1615], "ذَلِكَ الْكِتَابُ لَا رَيْبَ فِيهِ هُدًى لِلْمُتَّقِينَ"[1616], "هَذَا بَصَائِرُ لِلنَّاسِ وَهُدًى وَرَحْمَةٌ لِقَوْمٍ يُوقِنُونَ"[1617], "هَذَا بَصَائِرُ مِنْ رَبِّكُمْ وَهُدًى وَرَحْمَةٌ لِقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ"[1618] Yüce Allah'ın kerih gördüğü şeylere uyanlar ise tam aksine ilim ve hidayetten mahrum kılınacaktır; "فَلَمَّا زَاغُوا أَزَاغَ اللَّهُ قُلُوبَهُمْ"[1619], "وَأَقْسَمُوا بِاللَّهِ جَهْدَ أَيْمَانِهِمْ لَئِنْ جَاءَتْهُمْ آيَةٌ لَيُؤْمِنُنَّ بِهَا قُلْ إِنَّمَا الْآيَاتُ عِنْدَ اللَّهِ وَمَا يُشْعِرُكُمْ أَنَّهَا إِذَا جَاءَتْ لَا يُؤْمِنُونَ وَنُقَلِّبُ أَفْئِدَتَهُمْ وَأَبْصَارَهُمْ كَمَا لَمْ يُؤْمِنُوا بِهِ أَوَّلَ مَرَّةٍ وَنَذَرُهُمْ فِي طُغْيَانِهِمْ يَعْمَهُونَ"[1620] gibi ayetler de bunu haber vermektedir.[1621]

İnsanlar bu konuda iki farklı taraf ve bir de vasat olmak üzere üçe ayrılmıştır. Bir topluluk mücerred zühdün, kalp tasfiyesinin ve nefis riyâzetinin başka bir sebebe gerek olmaksızın ilmi hâsıl edeceğini zannetmektedir. Bir diğer topluluk ilmin sadece şer'î ve aklî delillerle elde edileceğini söyler. Orta yol ise şudur: Zühd ve takvâ ilme ulaşmada yardımcı olacak sebeplerin en büyüğüdür hatta ilmin çoğunu tahsil etmek için şarttır ancak tek başına kâfi değildir; zira muhakkak sûrette lazım olan bir şey daha vardır. Bu da ya delile dayanan ilimdir ki delil olmaksızın bilinmesi mümkün değildir yahut zarûrî ilimlerde kaziyyenin iki tarafını oluşturmak için gereken sahîh tasavvurdur. Cehennemden kurtuluş ve saadete ermek için gereken faydalı ilim ise ancak peygamberlerle gönderilmiş olan kitaplara ittibâ edilerek tahsil edilebilir.[1622]

İbn Teymiyye'ye göre kim hidayet ve imanın, amel olmaksızın mücerred ilimle yahut ilim olmaksızın mücerred amel ve zühdle elde edileceğini zannederse sapmıştır. Bu

1612 Nisâ 4/66-68.
1613 Mâide 5/16.
1614 Muhammed 47/17.
1615 Kehf 18/3.
1616 Bakara 2/2.
1617 Câsiye 45/20.
1618 A'râf 7/203.
1619 Saff 61/5.
1620 En'âm 6/109-110.
1621 İbn Teymiyye, *Mecmû'u'l-Fetâvâ,* XIII, 245-246.
1622 İbn Teymiyye, *Mecmû'u'l-Fetâvâ,* XIII, 246-247.

iki tâifeden daha sapkın olanı ise ilim ve marifet konusunda Kitap ve Sünnet'e itibâr etmeksizin ve ilmin gerektirdiği amelden yoksun bir şekilde felsefe ve kelâm ehlinin yoluna sülûk edenlerdir. Kezâ amel ve zühd konusunda Kitab'a, Sünnet'e ve ilim ile işlenecek amele itibâr etmeksizin felsefe ve tasavvuf ehlinin yoluna sülûk edenler de aynıdır. Bir kısmı ilim ve şeriattan yüz çevirirken diğer kısmı amel ve şeriattan yüz çevirmektedir. Her ikisi de bu iki yönden dalâlete sapmış ve büyük bir zıtlıkla birbirinden ayrılmıştır. Böylece bir kısmı kendilerine gadab edilen Yahudilere diğer kısmı dalâlete sapmış olan Hristiyanlara benzemiştir. Hatta felsefeci mülhidlerden Karâmita, İttihâdiye ve benzeri bazı taifeler Yahudi ve Hristiyanlardan daha şerli bir hâl almıştır.[1623]

İbn Teymiyye hârikulâde hâllerin bir kısmının fiilî olduğunu ve bunlara kerâmet denildiğini, diğer kısmının bilgiyle ilgili olduğunu söylemektedir. Ona göre bir kimsenin başkalarının işitmediği bir sesi işitmesi, görmediği şeyi görmesi, bilmediği şeyleri firâset ve ilham yoluyla bilmesi gibi olaylar bilgiyle alâkalı hârikulâde hâllerdir. Bunlara keşf denildiğini, Kur'ân'da ve Sünnet'te keşfin örnekleri bulunduğunu söyleyen İbn Teymiyye, keşfin dinî veya mubah olan dünyevî bir fayda temin ederse nimet, harama vesile olursa günah olacağına dikkat çekmektedir. Ona göre bir velînin keşf yoluyla gayba vâkıf olmaması onun Allah katındaki mertebesinin yüce oluşuna engel teşkil etmez. Hatta bu durum onun hakkında daha faydalı da olabilir. Ayrıca keşfin aklî, hissî, nazarî, zarurî çeşitleri üzerinde duran İbn Teymiyye bunların bir kısmının kesin, bir kısmının zannî bilgi verdiğini de kaydetmiştir.[1624]

İbn Teymiyye'nin ayetlerin bâtınî anlamlarının mevcut olabileceği görüşünü benimsediği de anlaşılmaktadır. Ona göre bâtın ilmi, zâhire muhalif ve zâhire uygun olan bâtın olmak üzere iki çeşittir. Zâhire muhalif olan bâtın kısmı bâtıldır. Kim zâhire uymayan bir bâtın ilim bildiğini iddia ederse dinsiz, zındık, câhil veya sapıktır. Zâhire uygun olan bâtın ise zâhir gibidir. Bu da ikiye ayrılır: Biri Kur'ân'ın zâhirine uygundur, yani Kur'ân ve hadîsin lafızları veya delâletiyle o mânâya istidlâl edilebilir fakat bu lafızlarla bizzat o mânâ kastedilmediği için buna *işâret* denilmektedir. Ayrıca herhangi bir Kur'ân lafzıyla sadece istidlâl edilen işâretin kastedildiğini söylemek Allah'a iftirâ olacaktır. İkincisi ise lafzın delâletiyle değil kıyas yoluyla böyle bâtın bir mânâ çıkarmaktır ki bu da kıyas gibidir. Dolayısıyla fakîhlerin kıyas dediklerine sûfîler 'işâret' demişlerdir. İşâretler ise aynı kıyas gibi, sahîh de olabilir bâtıl da.[1625]

Öte yandan "إِنَّ لِكُلِّ آيَةٍ ظَهْرًا وَبَطْنًا وَحَدًّا وَمَطْلَعًا" rivayetinin Hasan el-Basrî'den aktarılan mevkûf yahut mursel bir nakil olduğunu belirten İbn Teymiyye; zâhir ehli, bâtın ehli, zâhir ilmi, bâtın ilmi gibi tâbirlerin insanlar arasında yaygın olduğunu

1623 İbn Teymiyye*, Mecmû'u'l-Fetâvâ,* XIII, 247-248.
1624 Uludağ, "Keşf", *DİA*, XXV, s. 316.
1625 Detaylı bilgi için bkz. İbn Teymiyye*, Risâle fî İlmi'l-Bâtın,* Beyrut: Mecmeâtu'r-Resâili'l-Müniriyye, 1970, I, 231 vd.; a.mlf., *Mecmû'u'l-Fetâvâ,* II, 25-28; a.mlf., *Beyânu Telbîsi'l-Cehmiyye fî Te'sîsi Bidaihimi'l-Kelâmiyye,* Medine: Mecmaü'l-Melik Fahd li-Tıbaâti'l-Mushafi'ş-Şerif, 2005, V, 456-487; a.mlf., *Buğyetü'l-Murtâd,* s. 210-211.

söyler. Şüphesiz ki a'zâların amelleri gibi zâhire taalluk eden bir ilim, bir de kalplerin amelleri gibi bâtına taalluk eden bir ilim vardır. Kezâ insanların beş duyu organıyla şahit olabileceği ilim, bir de gayba taalluk eden ve onların deneyimlemesi mümkün olmayan bir ilim mevcuttur. İmanın aslı da gayba imandır. Kalplerin ahvali ile ilgili ilim sahîh ve fâsit itikat, sahîh ve fâsit irâde, marifetullah, muhabbetullah, ihlâs, haşyet, tevekkül, recâ, sehâ, hayâ, tevâzu, kibir, 'ucb gibi kalplerdeki bâtın umûra müteallik unsurlardır ki buna "ilmü'l-bâtın" denilmektedir. Kitap, Sünnet, selefin ve onların takipçilerinin sözleri zâhir ilmi oluşturur ki Kur'ân'ın çoğunluğu bu kısma girmektedir. Kalbin itikâdı dilden dökülen sözün aslıdır; kalbin ameli ise bedenî azalarla yapılacak amelin esasıdır. Zâhir ilim dillerde söylenen, kitaplarda yazılandır; lâkin kalbin umûru ne kadar iyi bilinirse zâhir ilim de o kadar iyi bilinir, Kur'ân ve hadîs de o kadar iyi anlaşılır. Bütün insanlar bâtın hisleri ile kendi iç dünyalarında zevk ve vecd sûretinde bunu hisseder ancak iman hakikatleri noktasında herkes bir değildir ve çeşitli dereceler bulunmaktadır. Peygamberlerin ihbar etmiş olduğu bâtın iman hakikatlerinin ve gaybî hususların mârifetine ancak insanların havas kısmı erebilir. Bu ilim hem mâlumun bâtın olması hem de ilmin bâtın olması münâsebetiyle iki açıdan bâtın sayılır ki insanların çoğu bunu bilmez. Dolayısıyla içine hem hak hem de bâtıl şeyler girebilir. O hâlde Kitap ve Sünnet'e muvâfık olan hak, muhalif olansa bâtıldır.[1626]

İbn Teymiyye'ye göre şayet bâtın ilim denilen şeyle insanların çoğuna yahut bir kısmına gizli kalan ilim kastediliyorsa, o da zâhir ilme muhalif olan ve olmayan bâtın olmak üzere iki nevidir. Kim zâhire muhalif bir bâtın ilim olduğunu iddia ederse ya mülhid bir zındık yahut sapıtmış bir câhildir. İkincisi ise zâhir ilimdeki sözler gibidir, hak olması da bâtıl olması da mümkündür. Bâtın zâhire muhalif olmadığı zaman, mâlum olan zâhire terslik yönünden butlanı bilinmez. O hâlde hak olduğu bilinirse kabul edilir, bâtıl olduğu bilinirse reddedilir, ikisi de bilinemezse o şeyden vazgeçilip uzak durulur.[1627]

İbn Teymiyye'nin, zâhirin ötesinde bir anlam tespiti yapmaya çalışanları ifâde etmek sadedinde "Bâtınî" tarifini kullandığı anlaşılmaktadır. Ona göre Sûfîlerin Bâtınîleri Hz. Mûsa'ya (a.s.) yapılan "اذْهَبْ إِلَى فِرْعَوْنَ"[1628] emrinde hitâbın kalbe olduğunu; kezâ çarıklarını çıkarmasının emredilmesini[1629] dünya ve âhireti terk etme emri olduğunu; "إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تَذْبَحُوا بَقَرَةً"[1630] ayetinde kesilmesi emredilen şeyin nefis

1626 İbn Teymiyye, *Mecmû'u'l-Fetâvâ,* XIII, 232-235.
1627 İbn Teymiyye, *Mecmû'u'l-Fetâvâ,* XIII, 237.
1628 Tâhâ 20/24; Nâzi'ât 79/17.
1629 Bkz. Tâhâ 20/12.
1630 Bakara 2/67.

olduğunu söylemiş; yine Hz. Mûsa'ya (a.s.) seslenilen ağacı[1631] ve mukaddes vâdiyi[1632] marifetin husûlü esnâsında kalbe gelen manâlarla tefsir etmişlerdir.[1633]

İsmâilîyye, Nusayriyye gibi sapkın karâmita Bâtınîlerinin "وَكُلَّ شَيْءٍ أحْصَيْنَاهُ فِي إمَامٍ مُبِينٍ"[1634] ayetindeki "İmam"ı Hz. Ali; "تَبَّتْ يَدَا أَبِي لَهَبٍ وَتَبَّ"[1635] ayetindeki iki eli Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer; "إنَّ اللهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تَذْبَحُوا بَقَرَةً"[1636] ayetindeki bakarayı Hz. Âişe; "فَقَاتِلُوا أَئِمَّةَ الْكُفْرِ"[1637] ayetindeki imamları Hz. Talha ve Hz. Zübeyr; "وَالشَّجَرَةَ الْمَلْعُونَةَ فِي الْقُرْآنِ"[1638] ayetindeki lânetlenmiş ağacı Ümeyyeoğulları diyerek tefsir etmeleri bâtıldır.[1639] Felsefecilerin Bâtınîleri ise melâike ve şeytanları kuvve-i nefsiyye ile tefsir etmiş, insanlara âhirette vâdedilen şeyleri ise ölümden sonra nefisle kâim lezzet ve elemin olduğunu ifâde etmek için verilen misâller olarak açıklamıştır. Yani onlara göre bunlar kendileriyle nimete mazhar yahut eleme dûçar olunacak bağımsız hakikatlerin ispatı için yapılmış anlatımlar değildir. İbn Teymiyye'ye göre bunlar gibi pek çok söz müteahhir sûfîler tarafından da ortaya atılmaktadır ki emsâli onların mütekaddimlerinde de önderlerinde de bulunmaz. Bu durum, tıpkı mütekaddim önderlerinde olmayan görüş ve sözlerin müteahhir kelâmcılarda ortaya çıkması gibidir.[1640]

Söz konusu müteahhirler İbn Teymiyye'ye göre -cehâlet ve dalâletleriyle beraber- ümmetin selefinden ve mütekaddimûndan ilim irfan bakımından daha üstün olduklarını iddia etmektedir. Öyle ki bunlar işi İbnü'l-'Arabî ve emsâlinin yaptığı gibi vücûdun vâhid olduğuna kadar getirmiştir. Onlar bu kapıdan girip büsbütün akıl ve dinden çıkmış, bu hâlleriyle Cüneyd, Sehl et-Tüsterî, İbrâhim el-Havvâs ve diğerleri gibi mütekaddim üstadların tevhidi bilemeden öldüklerini iddia etmiştir. Oysaki onlar insanları Rab ile kul, Hâlık ile mahlûk, Kadîm ile muhdesin ayrımı noktasında uyarmıştır. Nitekim tevhîd her şeyden önce Rabbin mahlûkatına benzemediğini ve ondan ayrı olduğunu bilmektir. Ne mahlûkatında O'nun zâtından bir şey, ne de O'nun zâtında mahlûkatından bir şey vardır. Ayrıca onlar Allah'ı peygamberlerden daha iyi bildiklerini iddia etmektedirler.[1641] Dolayısıyla bunlar; Kur'ân'ı bâtıl olan bâtınlarındakine uygun bir şekilde tefsir ederler. Örneğin Nûh kavminin helâkini anlatan "مِمَّا خَطِيئَاتِهِمْ أُغْرِقُوا"[1642] ayetindeki suda boğulmayı Allah'ın ilim denizlerinde gark olmak şeklinde tefsir etmişler; "عَذَابَ" lafzının "عُذُوبَة (tatlılık)" masdarından müştak olduğunu iddia etmişler; Hz. Nûh'un (a.s.) kavmi hakkında söylediklerinin

1631 Bkz. Kasas 28/30.
1632 Bkz. Tâhâ 20/12.
1633 İbn Teymiyye, *Mecmû'u'l-Fetâvâ,* XIII, 238.
1634 Yâsin 36/12.
1635 Tebbet 111/1.
1636 Bakara 2/67.
1637 Tevbe 9/12.
1638 İsrâ 17/60.
1639 İbn Teymiyye, *Mecmû'u'l-Fetâvâ,* XIII, 237-238.
1640 İbn Teymiyye, *Mecmû'u'l-Fetâvâ,* XIII, 238-239.
1641 İbn Teymiyye, *Mecmû'u'l-Fetâvâ,* XIII, 239.
1642 Nûh 71/25.

ise zem lisânıyla söylenmiş övgü olduğunu savunmuşlardır. “إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ أَأَنْذَرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنْذِرْهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ”[1643] ayetini zâhir ilimle açıklarken “خَتَمَ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ وَعَلَى سَمْعِهِمْ وَعَلَى أَبْصَارِهِمْ”[1644] ayetine gelince, “O’ndan başkasını bilmezler, O’ndan başkasını işitmezler, O’ndan başkasını görmezler; zira O’nun için gayr yoktur ve O’nun gayrını görmezler.” demişlerdir. “وَقَضَى رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ”[1645] ayetinin mânâsı hakkında, “Böyle takdir edilmiştir çünkü O’ndan başka bir şey mevcut değildir ve O’ndan başkasına kulluk yapılması tasavvur edilemez. Putlara ve ineğe tapanlar da O’ndan başkasına tapıyor değildir çünkü O’nun gayrı yoktur.” şeklinde açıklama yapmışlardır. Oysaki bütün Müslümanlar, Yahudiler ve Hristiyanlar zarûrî bir ilimle bilirler ki bu tür tefsir ve te’vîller Hz. Mûsa (a.s.), Hz. Îsâ (a.s.) ve Hz. Muhammed (s.a.s.) gibi bütün peygamberlerin getirdiklerine muhalif ve aykırıdır.[1646]

Netice itibârıyla İbn Teymiyye’ye göre zâhir anlamın dışındaki yorumların iki çeşidi bulunmaktadır. İlkinde zikredilen mânâ, bilinene muhalif oluşu nedeniyle bâtıldır. Bu bizâtihi bâtıl olup onu desteklemek için getirilecek delil de bâtıldır; çünkü bâtılı hak kılmak üzere getirilecek delil hiçbir şekilde doğru olamaz. İkincisi, kendi zâtında hak değildir fakat ona Kur’ân’dan ve hadîsten lafızlarla delil getirilmiştir. Hâlbuki te’vîl edilen lafızlarla onların söylediği kast edilmemektedir. Bunlar “İşârât” diye isimlendirilmiştir. Sülemî’nin *Hakâiku’t-Tefsîr*’inde bu kabîlden çok şey vardır.[1647]

İbn Teymiyye’ye göre birinci çeşit Karâmita’nın ve Müslümanların usûl-i dinine muhalif felsefecilerin sözlerinde bol miktarda bulunmaktadır; çünkü her kim ilk kuşağın (es-Sâbikûnu’l-evvelûn) Allah’tan razı olduğunu ve Allah’ın da onlardan razı olduğunu bilirse, onların söylediğine muhalif olan şeylerin bâtıl olduğunu da bilir. Kim aklı başında olarak beş vakit namazın her Müslüman için farz olduğunu ikrâr ederse, ayetleri te’vîl ederek namazı bazı kimseler için sâkıt kılmaya çalışanların iftirâ ettiğini de bilecektir. Kim aklı başındayken içkinin ve fuhşun her ferde haram kılındığını ikrâr ederse, nassı te’vîl ederek bunu bazı kimseler için helâl kılmaya çalışanın müfterî olduğunu da anlayacaktır.[1648] İbn Teymiyye’nin ifâdelerinden net bir şekilde anlaşıldığı üzere bu tür te’vîller Bâtınîlere özgü uydurmalardır.

İkinci çeşitte ise söylenen mânâ Kitap ve Sünnet’in delâletiyle sahîhtir ancak mesele, zikredilen lafzın bu anlama delâlet edip etmediğinde düğümlenmektedir. Bu da iki kısımdır. İlkinde, ortaya konulan mânânın, delil gösterilen lafızdan murad olduğu söylenir ki bu iftirâdır. Örneğin “إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تَذْبَحُوا بَقَرَةً”[1649] ayetindeki

1643 Bakara 2/6.
1644 Bakara 2/7.
1645 İsrâ 17/23.
1646 İbn Teymiyye, *Mecmû‘u’l-Fetâvâ,* XIII, 239-240.
1647 İbn Teymiyye, *Mecmû‘u’l-Fetâvâ,* XIII, 240.
1648 İbn Teymiyye, *Mecmû‘u’l-Fetâvâ,* XIII, 241.
1649 Bakara 2/67.

inekten kastın nefis; “اذْهَبْ إِلَى فِرْعَوْنَ”[1650] ayetinde muhâtabın kalp; “وَالَّذِينَ مَعَهُ أَشِدَّاءُ عَلَى الْكُفَّارِ رُحَمَاءُ بَيْنَهُمْ تَرَاهُمْ رُكَّعًا سُجَّدًا”[1651] ayetinde kastın sırasıyla Hz. Ebû Bekir, Hz. Ömer, Hz. Osman ve Hz. Ali olduğunu söyleyen, Allah'a müteammiden yahut hataen iftirâ etmiş olur.[1652] Dikkat edilirse burada İbn Teymiyye'nin şiddetle itiraz ettiği husus, te'vîli yapılan ayetlerden muradın bizâtihi yapılan te'vîller olduğu düşüncesidir. Oysa ayetlerle neyin murad edildiği sahâbenin ve selef-i sâlihînin tespitleri, ayrıca Arap dili esası üzere teslim edildikten sonra bu te'vîllerin/yorumların birer işâret kabîlinden addedilerek yapılmasının Allah'a iftirâ olduğunu iddia etmek mümkün değildir. Müellife göre zikredilen lafzın belirtilen anlama delâlet edip etmediği hususundaki ikinci kısım ise delâlet-i lafziyye değil itibâr ve kıyas yoluyla yapılan yorumlardır ki bunlar kıyasın bir çeşididir. Fukahânın kıyas diye isimlendirdiği şeye sûfîler işâret demiştir. Bu da kıyas gibi sahîh ve bâtıl olmak üzere iki kısma ayrılır. Örneğin bir kimse “لَا تَدْخُلُ الْمَلَائِكَةُ بَيْتًا فِيهِ كَلْبٌ وَلَا جُنُبٌ”[1653] hadîsine binâen ibret alıp kalp evinde kibir ve haset necâseti varsa oraya iman hakikatleri girmez derse isabet etmiş olur. Nitekim Yüce Allah “أُولَئِكَ الَّذِينَ لَمْ يُرِدِ اللَّهُ أَنْ يُطَهِّرَ قُلُوبَهُمْ”[1654] ve “سَأَصْرِفُ عَنْ آيَاتِيَ الَّذِينَ يَتَكَبَّرُونَ فِي الْأَرْضِ بِغَيْرِ الْحَقِّ وَإِنْ يَرَوْا كُلَّ آيَةٍ لَا يُؤْمِنُوا بِهَا وَإِنْ يَرَوْا سَبِيلَ الرُّشْدِ لَا يَتَّخِذُوهُ سَبِيلًا وَإِنْ يَرَوْا سَبِيلَ الْغَيِّ يَتَّخِذُوهُ سَبِيلًا”[1655] buyurmaktadır ve bunların emsâli de vardır.[1656]

Bu çerçevede İbn Teymiyye'ye göre Ebû Abdurrahman es-Sülemî'nin *Hakâiku't-Tefsîr*'i üç çeşit yorumu tazammun etmektedir. İlki müellifin tasnifi itibârıyla "zayıf"tır. Sülemî'nin Cafer es-Sâdık'tan naklettiği şeylerin çoğu bu cümledendir ki bunların ekseri bâtıldır. İkincisinde nakledilen şey sahîhtir ancak nakleden kişi söylediğinde hata etmiştir. Üçüncüsü ise söyleyen kişiden yapılan sahîh ve isabetli yorumlardır. Hülâsâ Kitap ve Sünnet'e muhalif bütün mânâlar bâtıldır. Kitap ve Sünnet'e muvâfık olan ancak lafız ile kastedilmeyen tefsir yanlıştır; şayet işâret, itibâr ve kıyas yoluyla zikredilmişse hak da olabilir bâtıl da. Böylece Kur'ân'ı yahut hadîsi tefsir ederken sahâbe ve tâbiûnun yapmış olduğu ma'rûf tefsirin dışında te'vîllere sapanların, Allah'a iftirâ eden, ayetler konusunda ilhâda düşen ve kelâmın vaz'edildiği anlamları saptırıp tahrîf eden kimseler olduğu ortaya çıkar. Yapılan ise zındıka ve ilhâd kapısını açmaktır.[1657]

Bir kısım kimseler tarafından rivayet edilen mücmel bazı kelâmlara gelince; örneğin Hz. Ali ve diğer bazı kimselere atfedilen "Eğer isteseydim Fâtiha sûresinin tefsirini … kadar yazardım." şeklindeki sözlerin zâhire muhalif bâtına delâleti yoktur. Tam

1650 Tâhâ 20/24; Nâzi'ât 79/17.
1651 Fetih 48/29.
1652 İbn Teymiyye*, Mecmû'u'l-Fetâvâ,* XIII, 241.
1653 Bkz. Ebû Dâvud et-Tayâlisî, *Müsned*, Mısır: Dâru Hicr, 1999, I, 106; Affân b. Müslim, *Ehâdîsu Affân b. Müslim*, Kahire: Dâru'l-Hadîs, 2004, s. 170.
1654 Mâide 5/41.
1655 A'râf 7/146.
1656 İbn Teymiyye*, Mecmû'u'l-Fetâvâ,* XIII, 242.
1657 İbn Teymiyye*, Mecmû'u'l-Fetâvâ,* XIII, 242-243.

aksine bu, sahîh bâtının sahîh zâhire muvâfık olduğunu gösterir. Bâtın ile mâlum olan zâhire muhalefeti bulunmayan bir şey murad edildiğinde ise bu hak da olabilir bâtıl da. Ayrıca bu gibi sözler arasında Hz. Ali, Cafer es-Sâdık gibi zâtlara isnat edilen yalan ve uydurmalar da bulunmaktadır.[1658]

İbn Teymiyye'nin tasavvuf konusunda en çok etkilendiği âlim olduğu söylenen İbnü'l-Cevzî'nin işârî tefsire karşı "sıfır tolerans" denilebilecek bir tutum içinde olduğu daha önce ele alınmıştı. Görüldüğü gibi İbn Teymiyye, pek çok konuda tavizsiz sertliğine rağmen bu konuda bir müsâmaha noktasına dikkat çekmiş ve bir açık kapı bırakmıştır.

3.3.2. İbn Kayyim el-Cevziyye (v. 751/1350)

İbn Teymiyye'nin (v. 728/1328) öğrencisi olan İbn Kayyim el-Cevziyye, hocası gibi Hanbelî âlimlerdendir. O, kimilerince hocasının gölgesi ve kopyası olarak tarif edilmiştir. Diğer taraftan onun bazı meseleler hariç hemen her hususta hocasının görüşlerini takip ettiği ancak bunun sadece ona olan sevgisinden yahut taklitçiliğinden kaynaklanmayıp aynı zamanda kendi açısından müdellel kabuller olduğu da söylenmiştir. İbn Teymiyye'ye nisbetle tasavvuftan daha fazla etkilendiği ve daha az polemikçi olduğu belirtilen İbn Kayyim; İbn Hazm, İmam Gazzâlî, İbn Abdüsselâm ve Ebu'l-Ferec İbnü'l-Cevzî gibi âlimlerin tesiri altında kalmıştır.[1659]

İbn Kayyim el-Cevziyye tefsirin üç usûle göre yapıldığını söyler. Bunlar, selef ulemâsının yöneldiği mânâ tefsiri, müteahhirûn ulemânın yaptığı lafzî tefsir ve çoğunlukla sûfîlerin ve diğer müfessirlerin bir kısmının yaptığı işârî tefsirdir. Ona göre eğer şartlarına uygun olarak yapılırsa işârî tefsirde bir beis yoktur.[1660] Hocası İbn Teymiyye'nin konuyla ilgili duruşuna yakın bir anlayışta olduğu anlaşılan müellifin işârî tefsire daha ılımlı ve toleranslı yaklaştığı anlaşılmaktadır.

İbn Kayyim işârî tefsirin temel dayanaklarından olan ve *ledünnî* denilen ilmi; Allah'a yapılan kulluğun, itaatin, sıdkın ve ihlâslı olmanın; ayrıca Hz. Peygamber'in (s.a.s.) ışık kaynağı gibi saçtığı ilmi almak üzere harcanan çabanın ve ona eksiksiz inkıyâdın bir meyvesi olarak görür. Allah böyle bir kula, onu hûsûsi kılacağı bir tarzda, Kitab'ı ve Sünnet'i fehmedip anlama kapısını açacaktır. Tıpkı Hz. Ali'ye, diğer insanlardan farklı olarak Hz. Peygamber'in (s.a.s.) ona herhangi bir şey öğretip öğretmediği sorulduğunda, "Vallahi hayır, ancak Allah'ın kuluna, kitabı hakkında anlayış vermesi müstesnâ." dediği gibi. İbn Kayyim'e göre de Allah'ın katından anlamına gelen gerçek

1658 İbn Teymiyye, *Mecmû'u'l-Fetâvâ,* XIII, 243-244.
1659 Bkz. Yunus Apaydın, "İbn Kayyim el-Cevziyye", *DİA,* XX, 109-115.
1660 Bkz. İbn Kayyim, *et-Tibyân,* s. 79.

"ledün ilmi" işte budur. Kitap ve Sünnet'ten yüz çevirip onların hudûdunu aşanların ilmi ise ancak nefis, hevâ ve şeytan ledünnünden olabilir.[1661]

3.3.3. Şâtıbî (v. 790/1388)

Kur'ân'ın her şeyi içerdiği ve bilimsel veriler ışığında yorumlanabileceği düşüncesine ilk sistemli eleştiriyi yaptığı söylenen Endülüs'lü bilgin Şâtıbî'nin[1662] aynı zamanda işârî tefsiri tenkit edenlerden biri olduğu da belirtilmektedir; ancak kanaatimizce onun, diğer pek çok münekkitte olduğu gibi işârî tefsirin mâhiyet ve metodundan ziyâde bu konuda ifrat ve tefrit içine girilmesini eleştirdiği ve oluşabilecek yanlış anlamalardan endişe duyduğu anlaşılmaktadır. Ayrıca o, yine pek çok âlim gibi işârî yorumların ilâhî murad anlamında "tefsir" sayılmaması gerektiğine şiddetle vurgu yapmaktadır.

Şâtıbî'ye göre zâhirin Arapça mefhûm, bâtının ise kelâm ile edilen murad olduğuna daha önce değinilmişti.[1663] Müellif bu konuda birçok örnek vermektedir. Mesela ayette "مَثَلُ الَّذِينَ اتَّخَذُوا مِنْ دُونِ اللّٰهِ أَوْلِيَاءَ كَمَثَلِ الْعَنْكَبُوتِ اتَّخَذَتْ بَيْتًا"[1664] buyrulmaktadır. Kâfirler, Allah böyle bir söz söylemez itirazıyla örümceğin Kur'ân da zikredilmesini küçümsemişti. Buna cevaben de "إِنَّ اللّٰهَ لَا يَسْتَحْيِي أَنْ يَضْرِبَ مَثَلًا مَا بَعُوضَةً فَمَا فَوْقَهَا"[1665] ayeti nâzil olmuştur. Kâfirler mücerred anlama bakmış ancak Allah'ın muradını fehmedememiştir. Nitekim onlar zâhiren oyun, eğlence ve geçici bir gölge olan dünyayı asıl kabul edip; onun ebedî ikamet yurdu değil sadece geçilecek bir durak yeri olduğu hakikatini görememiştir. İşte ayetin bâtınî mânâsı budur. Bir diğer örnekte, "مَنْ ذَا الَّذِي يُقْرِضُ اللّٰهَ قَرْضًا حَسَنًا فَيُضَاعِفَهُ لَهُ أَضْعَافًا كَثِيرَةً"[1666] ayeti indiği zaman sahâbeden Ebu'd-Dehdâh "Şüphesiz ki Allah Kerîm'dir. Bize verdiğini yine bizden borç olarak istiyor." demişti. Buna mukabil Yahudiler ise "إِنَّ اللّٰهَ فَقِيرٌ وَنَحْنُ أَغْنِيَاءُ"[1667] diyorlardı. Şâtıbî'ye göre ilki fıkhetmek ve ayetin bâtınını anlamak, ikincisi ise mücerred Arapça lafzın ötesine geçememektir.[1668] Bu bakımdan sırat-ı müstakîmden sapan, ilim ve anlayış olarak Kur'ân'ın bâtınından da aynı oranda sapmıştır. Kur'ân'ın bâtını fehmedildiği ölçüde doğru bulunmuş ve hakka isabet edilmiş olur.[1669]

1661 Bkz. İbn Kayyim, *Medâricü's-Sâlikîn,* II, 446.
1662 Bkz. Şehmus Demir, *Kur'ân'ın Yeniden Yorumlanması,* İstanbul: İnsan Yay., 2005, s. 84-85.
1663 Bkz. Şâtıbî, *el-Muvâfakât,* IV, 208-210.
1664 Ankebut 29/41: "*Allah'tan gayrı dostlar edinenlerin misâli, kendine bir ev (ağ) edinen örümceğin durumu gibidir.*"
1665 Bakara 2/26: "*Gerçek şu ki Allah sivrisineği yahut onun daha ötesinde bir varlığı misâl olarak vermekten istihyâ edip çekinmez.*"
1666 Bakara 2/245: "*Allah'a, karşılığını kat be kat arttıracağı güzel bir borcu kim verir?*"
1667 Âl-i İmrân 3/181: "*Allah fakir biz ise zenginiz.*"
1668 Örneklerin tamamı için bkz. Şâtıbî, *el-Muvâfakât,* IV, 212-223.
1669 Şâtıbî, *el-Muvâfakât,* IV, 223.

Şâtıbî'ye göre hitaptan murad olan bâtın anlamın da iki şartı taşıması gerekmektedir. 1) Arap dilinde mukarrer olan açık esasların muktezâsı açısından doğru ve Arabî lafızlarla kastedilen anlamlar açısından geçerli olması gerekir. Bu şart Kur'ân'ın Arapça olmasının gereğidir. 2) Başka bir yerde, lafza verilen anlamın doğruluğunu teyit edecek bir nas yahut zâhir bir delâletin bulunması ve bir muârızın olmaması gerekir. Şayet başka bir yerde söz konusu mânâyı destekleyen bir delil bulunmaz veya bu anlamla teâruz eden unsurlar olursa, öne sürülen anlam Kur'ân hakkında ortaya atılan temelsiz iddialardan biri olur.[1670]

Konuyla ilgili düşünce ve tespitlerini açık bir şekilde ortaya koyan Şâtıbî'nin, saygıyla andığı sûfîlerden olan Sehl b. Abdullah et-Tüsterî'nin (v. 283/897) yapmış olduğu yorumları ifrata sapmadan değerlendirmesi de dikkate şâyândır. Örneğin Tüsterî'ye göre Yüce Allah "وَلا تَقْرَبَا هَذِهِ الشَّجَرَةَ"[1671] ayetinde hakîki anlamda ağaçtan yememeyi değil himmetin kendisinden başka kimseye yönelmemesini murad etmiştir. Yani ayetteki emir, "Benim dışımda bir şeyi önemseyip ilgilenme." anlamına gelmektedir. Bu iddia ekseriyetin yaptığı izahata terstir çünkü ayetteki yasak, ağaçtan yenilmemesine yöneliktir. Bununla birlikte ayette sarâhaten yasaklanan şey "yaklaşma"dır yeme değildir. Yapılan te'vîl ile lafız arasında bir uyuşmazlık/tezat da bulunmamaktadır. O hâlde yasak, yaklaşma fiilinin içerdiği şeye yöneliktir ki bu da ya alıp yemektir yahut yemeye yol açacak başka bir şeydir. Bu da himmeti o şeye yöneltmek olacaktır. Sehl âdeta şunu demek istemiştir: Kastedilen şeyin "yemek" olması itibârıyla, yapılan nehiy mücerred olarak "yemek" için değil aksine, sonucunda ortaya yemek fiili çıkacak olan şeye, yani Allah'tan başkasına meyle yöneliktir. Nitekim yasağa riayet etse Allah'tan başka bir şeye meyletmemiş olacaktı.[1672]

Diğer bir örnekte Tüsterî, "إِنَّ أَوَّلَ بَيْتٍ وُضِعَ لِلنَّاسِ"[1673] ayetine dâir şöyle demektedir: "Beyt'in bâtını Muhammed'in (s.a.s.) kalbidir. Allah'ın, kalbinde tevhidi sâbit kıldığı kimseler ona iman eder ve onun hidayetine ittiba ederler." Şâtıbî'ye göre bu tefsir açıklanmaya muhtaçtır zira bu mânâyı Araplar bilmemektedir. Ayrıca bu, izah cihetinden uygun mecâzî bir kullanım olmadığı gibi siyâk-ı kelâma da münasip değildir. Bununla birlikte Şâtıbî'ye göre Tüsterî bu açıklamanın Kur'ân tefsiri olduğunu söylememiştir. Dolayısıyla bu onun için bir özür teşkil edebilir. Böyle bir tefsirin yapılamayacağı şeklindeki problem de ortadan kalkmış olur.[1674]

Şâtıbî'nin bu ifâdelerinden, yapılan yorum ve izaha "tefsir" denilmedikten sonra bir mahzur teşkil etmeyeceği sonucu çıkmaktadır. Tabii ki her hâlükârda yapılan yorumun İslâm'ın çizdiği genel çerçeve ile çatışmaması elzemdir. Müellif, Tüsterî'nin

1670 Şâtıbî, *el-Muvâfakât,* IV, 232.
1671 Bakara 2/35: "*(Siz ikiniz) Bu ağaca yaklaşmayın!*"
1672 Şâtıbî, *el-Muvâfakât,* IV, 245-246.
1673 Âl-i İmrân 3/96: "*Gerçek şu ki insanlar için vaz'olunan ile Beyt (mabed)…*"
1674 Şâtıbî, *el-Muvâfakât,* IV, 247.

tefsirinden daha başka örnekleri de[1675] zikrettikten sonra ihtiyatlı bir duruş sergileyerek şu değerlendirmeyi yapar:

> *Bütün bunlar, -eğer doğru bir nakille bize ulaşmışsa- Arapların anlayışı dışındaki mânâlar ve Allah'ın kelâmıyla kastedildiği ileri sürülen delilsiz iddialardır. Hz. Ebû Bekir es-Sıddîk şöyle demiştir: "*أَيُّ سَمَاءٍ تُظِلُّنِي، وَأَيُّ أَرْضٍ تُقِلُّنِي إِذَا قُلْتُ فِي كِتَابِ اللَّهِ مَا لَا أَعْلَمُ؟ *: Allah'ın kitabıyla ilgili bilmediğim bir şeyi söyleyecek olursam, hangi semâ beni gölgeleyip altında barındırır, hangi arz beni üstünde taşır?" Hadîste ise "*مَنْ قَالَ فِي الْقُرْآنِ بِرَأْيِهِ فَأَصَابَ فَقَدْ أَخْطَأَ *: Kim Kur'ân'la ilgili kendi re'yine göre konuşursa, görüşü isabetli olsa bile hata etmiştir."[1676] buyrulmaktadır. Buna benzer başka uyarıcı sözler de mevcuttur. Bunlarla ilgili açıklamaya ihtiyaç duyulması, bu sözlerin nakledildiği faziletli zâtların büyüklüğü sebebiyledir. İmam Gazzâlî'nin bile, İhyâ'sında ve sâir eserlerinde bu tür yorumlara yer verdiği görülmektedir. Mesele, bu müelliflerin ne kastettiklerini bilmeyen kimselerin ayaklarını kaydıracak (yanlış anlamlar çıkarılacak) kadar hassastır; çünkü bu tür yorumlar karşısında insanlar ikiye ayrılır:*
>
> *Bazıları bu yorumları tasdik edip onları olduğu gibi kabul eder ve Allah'ın kitabından kastedilenin sadece bu (işârî) mânâlar olduğuna inanır. Dolayısıyla, tefsir kitaplarında o yorumlara ters düşen sözlerle karşılaştıkları zaman ya onları yalanlar ya da şüpheye düşerler. Bazıları ise bu tür yorumları tümüyle reddeder, bunları tıpkı Bâtınîlerin yaptığı tefsirlerin ve onların yolunda gidenlerin sözleri gibi, Kur'ân'la ilgili yalan uydurma ve iftirâ faaliyeti olarak kabul ederler. Her iki grubun da insaf ölçülerinden uzaklaştığı görülmektedir.*[1677]

Açıkça görüldüğü gibi Şâtıbî, ayetlerden kastın sadece işârî mânâlar olduğunu kabul etmek şeklinde bir sapma olmadıkça bunu reddetmemekte, hatta reddetmeyi insaf ölçülerinden uzaklaşma olarak telakki etmektedir. Dolayısıyla o, şartlarının tamamı üzere sıhhatli olmak kaydıyla, kalplere vârid ve basîretlere zâhir olan itibârât-ı Kur'ânîyye'yi (Kur'ânî analojiler / temsiller / benzetmeler) iki kısımda incelemektedir. İlkinde kaynak Kur'ân'dır ve diğer mevcûdât ona tâbi olup uyar. İkincisinde kaynak -küllî yahut cüz'î olmak üzere- varlık âlemidir ve Kur'ânî itibâr ona tâbi olur. İlki sahîhtir, Kur'ân'ın bâtınını fehmetme konusunda muteberdir ve herhangi bir problem oluşturmaz ki buna selef-i salihînin anlayışı konusunda nakledilen rivayetler şahittir. Nitekim hepsi Arapça'nın iktizâ ettiği ve şer'î delillerin delâlet ettiği istikamette yapılmış açıklamalardır. Eğer ikinci kısımdan olursa, Kur'ân'ın bâtınını fehmetmek için ona itibâr etme konusunda tevakkuf gerekir; çünkü bunların mutlak

1675 Bkz. Şâtıbî, *el-Muvâfakât,* IV, 247-251.

1676 Bkz. Tirmizî, Sünen, *Tefsîrü'l-Kur'ân*, 1; Nesâî, "Kitabetü'l-Kur'ân", 45; Taberânî, *Mu'cemü'l-Kebîr,* II, 163; a.mlf., *Mu'cemü'l-Evsat,* Kahire: Dâru'l-Haremeyn, tsz., V, 208; İbn Batta el-Akberî, *el-İnâbetü'l-Kübrâ,* Riyad: Dâru'r-Râye, 1988, II, 614, 619; VI, 145.

1677 Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, IV, 250-252.

olarak alınıp kabul edilmesi mümkün olmayıp çeşitli şartlar ışığında değerlendirmesinin yapılması gerekir.[1678]

Şâtıbî yukarıda çizdiği çerçeve içinde işârî te'vîl ve yorumları mutlak ve küllî anlamda bâtıl ilan etmediği, hatta mümkün mertebe meşrûiyet sınırları içinde mütâlaa etmeye çalıştığı görülmektedir.[1679] Nitekim o, Kur'ân ayetleri hakkında görüş ve mülâhaza belirten kimselerin, ilâhî hitaptan kastedilen anlamın kendi söyledikleri şey olduğunu iddia etmediklerinin altını özellikle çizmektedir. Hatta bunun daha da ötesine geçerek, verilen anlamın ayetten murad olduğu tasrîh edilse bile bunu yapan kişinin Kur'ânî ve vücûdî (hâricî) itibârât arasında fark gözetmeyen hâl erbâbından olduğunu söylemektedir. Ona göre bu durum ekseriyetle mânevî sülûk esnâsında yol kat eden, kendi mânevî tarîkında yürüyen ancak matlûbuna ulaşamamış kimselerde ortaya çıkan bir durumdur. Bu şekilde iyi niyetli ve şeriatın emrettiği dâirede amel sâhibi olan sûfîleri sapkın fırkalardan ayırdığı anlaşılan müellife göre Bâtınîler ve benzeri gürûhların sözlerine ise kesinlikle itibâr edilemez.[1680]

3.3.4. Sa'düddin et-Teftâzânî (v. 792/1390)

Büyük kelâm âlimi Sa'düddin et-Teftâzânî'ye göre bazı gerçeğe ermiş bilginlerin, "Naslar zâhirleri üzeredir fakat bununla beraber onlarda sülûk erbabına açılan birtakım ince mânâlar ve gizli işâretler vardır ki bunlarla zâhir mânâyı bağdaştırmak mümkündür." şeklindeki sözleri; kemâl-i iman ve mahz-ı irfanlarına binâen bir kısım zâtlara açılan bazı gizli işâretlerin varlığını göstermektedir. Nasların zâhirleri üzere olmayıp onların bâtınî mânâlarının esas olduğunu ve onları sadece "muallim"in bildiğini iddia edenler ise Bâtıniyye diye adlandırılan mülhidlerdir ki şeriatı külliyyen inkâr ederler. İslâm'dan bu şekilde sapmak, Hz. Peygamber'in (s.a.s.) getirdiği dini tekzib etmek olduğu için küfürdür.[1681]

Teftâzânî bazı İbâhîlerin, bir kul muhabbetin son haddine ve safâ-i kalbe ulaştığı, imanı da nifak olmaksızın küfre tercih ettiği zaman emir ve yasakların onun için sâkıt olacağını iddia ettiklerini belirtmektedir. Bunlar, kendi zanlarınca büyük günahları işledikleri hâlde cehenneme girmeyecektir. Bazıları ise kendilerinden namaz, oruç, zekât, hac ve diğer zâhir ibâdetlerin sâkıt olduğunu yani bunlardan sorumlu olmadıklarını, kendi ibâdetlerinin ancak tefekkür olduğunu iddia etmektedir. İşte bu tarz sapmalar küfür ve dalâlettir. Nitekim iman ve muhabbet açısından en ekmel insanlar peygamberler, peygamberler içinde de hususen Hz. Peygamber'dir (s.a.s.) ki bunlar değil tekâliften halâs olmak, en mükemmel bir şekilde ibâdet eden ve en ağır

1678 Bkz. Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, IV, 253-254.
1679 Detaylı bilgi için bkz. Şâtıbî, *el-Muvâfakat,* IV, 204-255.
1680 Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, IV, 254.
1681 Bkz. Teftâzânî, *Şerhu'l-Akaid*, s. 154; Süyûtî, *el-İtkan*, IV, 224; Zürkânî, *Menâhil*, II, 67-68; Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-Müfessirûn,* II, 274.

teklifIerle mesul kılınan kimselerdir. Hz. Peygamber'in (s.a.s.) "Allah bir kulu sevdiği zaman günah ona zarar vermez." şeklindeki hadîsi ise "Allah onu günahlardan/günah işlemekten korur, böylece onun zararı kula tesir etmez." anlamındadır.[1682]

Görüldüğü gibi Teftâzânî de pek çok âlim gibi işârî te'vîl erbâbını, ayetlerin zâhir anlamlarını inkâr eden Bâtınî fırkalardan net bir biçimde ayırmaktadır. Dolayısıyla müellifin düşüncesi, sarîh ve zâhir anlamın kabul ve idrâk edilmesinin yanı sıra ayetlerden birtakım işâretler ahzetmenin mümkün ve meşrû sayılabileceği yönündedir.

3.3.5. Bedrüddin ez-Zerkeşî (v. 794/1392)

Kur'ân ilimleriyle ilgili en meşhûr eserlerden biri olan *el-Burhan fî Ulûmi'l-Kur'ân*'ın müellifi Bedrüddin ez-Zerkeşî, sûfîlerin Kur'ân ile ilgili sözleri için "*Tefsir değil ancak tilâvet esnâsında onların kalplerine doğan mânâlardır.*" denildiğini nakletmekte; İbnü's-Salah'ın da zikrettiği "يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا قَاتِلُوا الَّذِينَ يَلُونَكُمْ مِنَ الْكُفَّارِ"[1683] ayetini örnek vermekte ve sûfîlerin, kendisiyle savaşılması emredilen şeyi "nefis" olarak yorumladıklarını söylemektedir. Nitekim sûfîlere göre insana en yakın olan şey nefistir ve ayet onunla savaşmayı emretmektedir.[1684] Zerkeşî, bunun yanında ayetlerin ibâre, işâret, letâif ve hakâikının olduğunu şöyle ifâde etmektedir: "Kur'ân'ın ince mânâlarını ve hakikatlerini, ona ancak şuhûd halinde kulak verenler anlar. İbâreler, onları duyan herkes içindir. İşâretler haslar içindir, akla hitap eder. İnce mânâlar (letâif) velîler içindir ve müşâhede ile ilgilidir. Hakikatler ise peygamberlere âittir ve itaat ederek teslim olmaktır."[1685] Müellifin aktardığı "Kimde ilim, anlayış, takvâ ve tefekkür yoksa o kimse Kur'ân'ın lezzetini alamaz."[1686] ifâdesi de yine onun konuya bakışını gösteren diğer bir karine sayılabilir. Bunlar gibi daha pek çok rivayeti zikreden Zerkeşî'nin işârî tefsir/te'vîl yöntemine herhangi bir itirazda bulunduğu görülmemektedir. Tabii olarak onun, bunların murad-ı ilâhî anlamındaki tefsir değil kişinin kalbine doğan birtakım anlamlar olduğunu teyit ettiği anlaşılmaktadır.

Zerkeşî, Tâcüddin es-Sübkî'nin (v. 771/1370) *Cem'u'l-Cevâmi'* adlı eserine yazdığı şerhte onun "Şeyh el-Cüneyd ve mensuplarının yolu/tarîki, istikameti sağlayan bir yoldur." cümlesini ise şöyle açıklamaktadır:

> "Çünkü onların dâiresi teslim, tefviz, nefisten teberri ve hak bir tevhid üzeredir. Onların meslek ve meşreplerine âşina olanlar, bid'a ehlinden herhangi birinin tasavvuf ilimlerinden ve sûfîlere açılan işâretlerden pay sâhibi olamayacağını söylemiştir. Tam aksine onlar tasavvuf yolundaki rahat, halâvet, sekînet ve itminan hâllerinden mahrumdur. Ebû Abdurrahman es-Sülemî,

1682 Teftâzânî, *Şerhu'l-Akaid,* s. 153.
1683 Tevbe 9/123: "*Ey iman edenler! (Öncelikle) Kâfirlerden yakınınızda olanlarla savaşın...*"
1684 Zerkeşî, *el-Burhan*, II, 170; Zürkânî, *Menâhil*, II, 67.
1685 Zerkeşî, *el-Burhan*, II, 153-154. Ayrıca bkz. Baklî, *Arâisu'l-Beyân,* I, 13.
1686 Zerkeşî, *el-Burhan*, II, 171.

sûfî büyüklerinden yaklaşık bin kişiden bahsetmiştir[1687] ki onların içinde Kaderiyye, Râfızîlik, Hâricîlik gibi fırkaların bid'alarıyla bağlantı kurulabilecek herhangi bir kimse yoktur. Bu durum, sûfîyye topluluğuna/cemaatine Allah'ın inayetidir. Her ne kadar Üstad Kuşeyrî *Risâle*'de ve Kelâbâzî *et-Taarruf* adlı eserlerinde onların akideleriyle ilgili muazzam sözleri/bilgileri bir araya getirmişlerse de musannif (Sübkî) burada sadece el-Cüneyd'i (r.a.) zikretmiştir. Nitekim Seyyidü't-tâife (sûfîler tâifesinin efendisi) odur. … Şunlar el-Cüneyd'in sözlerindendir: 'Şanı yüce olan Allah'a giden yol/tarîk, O'nun mahlûkatına (insanlara-cinlere) kapalıdır ancak Resûlullah'ın (s.a.s.) izini/sünnetini takip edenler müstesnâ.' 'Kur'ân'ı hıfzetmeyen ve hadîsleri yazmayan kimseye bu işte (tasavvuf yolunda) asla iktidâ edilmez çünkü bizim ilmimiz Kitap ve Sünnet'le mukayyettir.' 'Hatırıma bazen cemaatin (sûfîlerin) nüktelerinden biri gelir fakat ben onu iki âdil şâhit olmaksızın kabul etmem. Onlar Kitap ve Sünnet'tir.'"[1688]

Zerkeşî'nin konuyla ilgili daha başka izahlarını da zikretmek mümkündür. Onun Cüneyd el-Bağdadî'den aktardığı açıklama *el-Burhan*'daki genel yaklaşım tarzını da teyit eder mâhiyettedir. Kısaca söylemek gerekirse müellife göre işârî te'vîller ferdî düşünce ve yorumlar olarak Kur'ân ve Sünnet çerçevesinde kalmak, yani genel anlamda İslâm'a aykırı olmamak şartıyla meşrûdur. Dolayısıyla her te'vîlde, ilgili ayetin zâhiriyle muhakkak sûrette bir lafzî bağlantı bulmak hem mümkün hem de gerekli değildir. Kur'ân'ın hakikatlerini fehmetmek için, lafzî mânâlardan ibâret olan zâhir tefsiri ihâta etmenin yeterli olmadığı da ortadadır. Zerkeşî bu eksende iki örnek zikretmektedir. Ona göre Enfal sûresi 17. ayette geçen "وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللهَ رَمَى"[1689] ifâdesinin zâhir tefsiri açık olmakla birlikte mânâsının hakikati kapalıdır çünkü ayette Hz. Peygamber'in (s.a.s.) "*atma*" fiilinin hem ispatı hem de nefyi söz konusudur ve bunlar zâhiren birbirine zıttır. Nitekim müşrik ordusuna atılan küçük taşlarla karışık bir avuç kumu, bir açıdan o (s.a.s.) atmıştır çünkü atan el onun elidir. Diğer bir açıdan ise onun atmak istediği yöne doğru kendisi değil Yüce Allah atmıştır çünkü bir avuç kumdan bütün müşrik ordusunun etkilenmesi Allah'ın yarattığı bir mucizedir.[1690] Tevbe sûresi 14. ayette geçen "قَاتِلُوهُمْ يُعَذِّبْهُمُ اللهُ بِأَيْدِيكُمْ"[1691] ifâdesinde de benzer bir durum bulunmaktadır. Kâfirlerle savaşanlar şayet müminler (sahâbîler) ise Allah

---

1687 Burada Zerkeşî'nin, Sülemî'nin kadîm sûfîleri tanıttığı *Tabakâtu's-Sûfiyye,* yine kadîm sûfîlerin yorumlarını bir araya topladığı *Hakâıku't-Tefsîr* gibi eserlerini göz önüne aldığı; bunun yanında muhtemelen Sülemî'nin günümüze ulaşmayan eserlerine de atıf yaptığı kanaatindeyiz. Nitekim *Tabakât*'ta yüzü biraz aşkın isimden bahsedilmektedir. *Hakâık*'ta te'vîlleri nakledilen farklı isimler buna eklense bile toplam sayının bini bulması pek mümkün görünmemektedir. Bu arada Sülemî'ye yüzden fazla eserin nisbet edildiği; fakat çok azının günümüze ulaştığı hatırlanmalıdır. Bkz. Uludağ, "Sülemî, Muhammed b. Hüseyin", *DİA*, XXXVIII, 53.

1688 Zerkeşî, *Teşnîfü'l-Mesâmi' bi-Cem'i'l-Cevami'*, thk. Seyyid Abdülaziz - Abdullah Rebî', Kahire: Mektebetü Kurtuba - el-Mektebetü'l-Mekkiyye, 1998, IV, 856.

1689 Enfal 8/17: "*...Attığın zaman da sen atmadın, lâkin Allah attı...*"

1690 Bkz. Zerkeşî, *el-Burhan*, II, 155-156.

1691 Tevbe 9/14: "*Onlarla savaşın ki Allah, sizin ellerinizle onların cezasını versin...*"

nasıl cezalandırıcı olabilmektedir? Eğer onların ellerini harekete geçirmek sûretiyle cezalandırıcı olan Allah ise o zaman müminlere savaşı emretmesinin mânâsı nedir?[1692] Zerkeşî'ye göre bu ayetlerin hakikati, mükâşefe ilimlerinin azametli denizine dayanmaktadır. Ayetlerin hakikatlerinin ortaya çıkması için mutlaka fiillerin kudretle irtibatlanması, kudretin de Allah'ın kudretiyle olan bağlantısının anlaşılması gerekir. O hâlde zâhirî tefsir bilgisini kazandıktan sonra her insanın Kur'ân'ı farklı düzeylerde fehmetmesi imkân dâhilindedir.[1693]

3.3.6. Bedrüddin el-Aynî (v. 855/1451)

Sahîh-i Buhârî'nin meşhûr şerhi *Umdetü'l-Kârî* eserinin sâhibi Bedrüddin el-Aynî de sayısız âlim gibi irfânî bilginin imkân ve vukûunu tasdik eden bilginlerdendir. Ona göre Alak sûresinin başında geçen ayetler bunun delilidir. "أَلَّذِي عَلَّمَ بِالقَلَم : *O (Allah), kalemle öğretendir.*"[1694] ayeti tâlim ile ortaya çıkan, yani kesb yolu ile elde edilen ilme işâret etmektedir. "عَلَّمَ الاِنْسَانَ مَا لَمْ يَعْلَم : *(Allah) İnsana bilmediklerini öğretti.*"[1695] ayeti ise ledünnî ilmin varlığını göstermektedir.[1696]

Aynî'nin genel anlamda sûfîlere ve tasavvufa muhabbet ve saygı beslediği, bunun yanı sıra vahdet-i vücûd ve benzeri düşünceler ekseninde yürüyen sûfîleri sert bir şekilde eleştirdiği hatta bazıları için tekfiri uygun gördüğü anlaşılmaktadır. Örneğin sûfî filozof İbn Seb'în'den bahsederken "Eğer hakkında aktarılan büyük iddialar üzere ölmüşse, dünya ve âhirette perişanlıktan başka bir şey kazanmamış ve asıl mekânı olan cehenneme gitmiştir."[1697] ifâdelerini kullanan Aynî, bir başka sûfî olan Ebu'l-Abbâs Ahmed b. Sa'd en-Neysâbûrî hakkında ise bunun tam aksine "O hayır, salâhat, iffet ve inkita' ile meşhûr sûfî şeyhlerinden biridir." demektedir.[1698]

Bu çerçevede sarîh naslara sıkı sıkıya bağlı olan Aynî, örneğin Yüce Allah'ı dünyada görmenin mümkün olduğunun söylenmesi gibi, aşırı bulduğu bazı fikirlere sâhip sûfîleri "Gulât-ı sûfîyye" diye tarif etmekte[1699]; yine sûfîlerin bazı görüşlerini naslar ışığında değerlendirerek tenkit etmektedir. Örneğin ona göre sûfîler başa gelen her türlü belâ ve musibete rıza göstermek gerektiğini, Allah'a onları izâle etmesi için duâ edildiği takdirde kâmil bir velayete ulaşılamayacağını söylemektedir. Oysaki Hz. Peygamber'in (s.a.s.) musibet ve hastalıklar karşısında Yüce Allah'tan yardım ve şifa

1692 Bkz. Zerkeşî, *el-Burhan*, II, 156.
1693 Bkz. Zerkeşî, *el-Burhan*, II, 156.
1694 Alak 96/4.
1695 Alak 96/5.
1696 Bkz. el-Aynî, *Umde,* I, 60; Arslan, *Hadîs'in Kur'ân İle Tefsîri (Umdetü'l-Kâri Örneği),* Elazığ: Grafikkent Baskı Merkezi, 2011*,* s. 253.
1697 Aynî, *Ikdü'l-Cümân fî Târîhi Ehli'z-Zemân,* y.y.: tsz., s. 131.
1698 Aynî, *Ikdü'l-Cümân,* s. 133.
1699 Aynî, *Umde,* I, 291.

talep etmiş olması onların bu görüşünü reddetmektedir.[1700] Kezâ ona göre bazı câhil sûfîlerin şeyhleri önünde secde etmeleri mutlak haram olup bid'aların en çirkinidir. Zira Hz. Peygamber'e (s.a.s.) "Sen secde etmemizi en çok hak eden kimsesin" dedikleri zaman o; "Bunu asla yapmayın! Eğer bir kimseye, başka birine secde etmesini emretmiş olsaydım kadınlara kocalarına secde etmelerini emrederdim; çünkü Allah kocaları lehine onlar üzerine bir hak yüklemiştir." buyurmuştur.[1701]

Sonuç itibârıyla Aynî'nin tasavvuf yoluna saygılı olduğu, işârî te'vîlleri reddetmediği, bununla birlikte yapılan birtakım aşırılıklara, zâhir-i şerîata uygun olmayan söz ve fiillere de tavizsiz olduğu anlaşılmaktadır.

3.3.7. Burhânüddin b. Ömer el-Bikâ'î (v. 885/1480)

Bikâ'î'nin, İbnül-Arabî ve İbnü'l-Fârıd (v. 632/1235) gibi sûfîlerin küfre girdiklerini beyân eden ulemânın görüşlerini de ihtiva eden *Tenbîhü'l-Ğabî İlâ Tekfîr-i İbn Arabî* ve *Tahzîru'l-İbâdi Min Ehli'l-İnâdi bi-Bid'ati'l-İttihâd* gibi eserlerinden dolayı tasavvufa ve sûfîlere karşı nefret duymakla itham edildiği anlaşılmaktadır. Nitekim *Tahzîru'l-İbâd* adlı eserinde kendisine "sûfîlere buğzediyorsun" şeklinde yapılan yakıştırmayı reddederek bunun iftirâ olduğunu belirtmesinden böyle bir sonuca varmak mümkündür. Bikâ'î bu ithama karşı: "Aksine, ittifakla sûfî olduklarını kabul ettiğimiz Cüneyd, Serî (es-Sakatî), Ebû Yezîd (Bâyezîd-i Bistâmî), Ebû Saîd el-Harrâz, Üstad Ebu'l-Kâsım el-Kuşeyrî, Şeyh Abdülkadir el-Geylânî, Şeyh Şihâbüddin es-Sühreverdî gibi sûfîleri inkâr edenlere buğzediyorum!" demektedir. Ona göre bu zevâtın özelliği; gittikleri mânevî sülûk yolunun çerçevesini Kur'ân ve sünnetle çizmiş olmaları ve bu çerçevenin dışına taşılmasına müsaade etmemeleridir.[1702]

Bikâ'î'nin tefsirinde yer alan bazı yorumları da hem sûfîleri benimsediğini[1703] hem de işârî tefsiri kullandığını gösterir niteliktedir. Örneğin besmelenin izahında, görüşlerine sıkça yer verdiği Ebu'l-Hasan el-Harrâlî'nin tefsirine atfen şöyle demektedir:

> *Ümmü'l-Kur'ân (Fâtiha) besmeleyle başlamaktadır çünkü onun Fâtiha sûresine nisbeti; Fâtiha'nın, geçmişte tilâvet edilen bütün kitab ve suhûfların özünü kapsayıcı kitab olan Kur'ân'a nisbeti gibidir. Aynı şekilde Fâtiha, Hamîd ve Mecîd olan Allah'ın inayetiyle fiillerin ortaya çıkış sırrını da tazammun etmektedir. Nitekim her ayetin bir zâhiri bir de bâtını olduğuna göre* "إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ"[1704]

1700 Bkz. Aynî, *Umde,* X, 250-251.
1701 Bkz. Aynî, *el-Binâye Şerhu'l-Hidâye,* Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2000, XII, 199.
1702 Bkz. Bikâ'î, *Masrau't-Tasavvuf*, Mekke: b.y., tsz., II, 260-262. (Bikâ'î'nin yukarıda zikredilen iki eseri *Masra'u't-Tasavvuf* adıyla iki cilt olarak basılmıştır. *Tenbîhü'l-Ğabî* birinci*, Tahzîru'l-İbâdi* ikinci ciltir.)
1703 Bkz. Bikâ'î, *Nazmu'd-Dürer*, I, 48; VII, 237; VIII, 536; XII, 125; XV, 434; XIX, 207.
1704 Fâtiha 1/4: "*Yalnız sana kulluk eder ve yalnız senden yardım dileriz.*"

> *ayetindeki hitâbın zâhiri, arkasındaki bâtınî mânâyı da ifhâm etmektedir. O hâlde herkesin, sözlerinin ve fiillerinin başında bunu tastamam yerine getirerek (yani kavlen ve fiilen sadece Allah'a kulluk edip yine sadece O'ndan yardım dileyerek)* "بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ" *demesi gerekmektedir. Bundan daha önemlisi şudur ki besmelenin Fâtiha'ya nisbeti, Fâtiha'nın Kur'ân'a nisbeti gibidir. Yani Kur'ân Fâtiha'dan sudûr ettiği gibi Fâtiha da besmeleden çıkmaktadır çünkü besmele, varlık âlemindeki bütün tasarrufâtın Vâhid olan Allah'a âit olduğunu ifâde etmektedir. Bu yönüyle besmele Kur'ân'ın bütün usûl, fürû, ma'ârif ve letâifini icmâlen ihtiva eden Fâtiha'yı daha mücmel şekilde ifâde etmektedir.*[1705]

Bikâ'î hem Fâtiha sûresi tefsirinde hem de Bakara sûresinin 185. ayetinin[1706] tefsirinde, hadîs olarak nakledilen ifâdenin "فإنَّ لِكُلِّ آيَةٍ ظَهْرًا وَبَطْنًا" kısmını zikretmektedir. Bununla birlikte her iki yerde de hadîsin, Ebu'l-Hasan el-Harrâlî'den yapılan nakillerin içinde yer aldığı görülmektedir.[1707] Yine de bu durum, kanaatimizce müellifin her ayetin zâhirinin ötesinde bir bâtınî boyutunun var olduğunu teyit ettiği anlamına gelmektedir. Zira bu görüşe katılmasaydı, yapacağı tenkitle bunu ortaya koyması beklenirdi. Müellifin bu minvalde benimseyerek naklettiği anlaşılan yorumların Bakara 2/185. ayetle ilgili olanında Harrâlî şöyle demektedir:

> "الْيُسْرَ" *nefsi yormayan/zayıf düşürmeyen, cisme de ağır gelmeyen şeydir.* "الْعُسْر" *ise nefsi yoran/zayıf düşüren, cisme de zarar veren şeydir. Bu ayetteki hükümde, oruç tutmama hakkı verilerek zahmeti giderilen cisimlere Yüce Allah tarafından bir müsâmaha ve merhamet lütfedildiği bildirilmektedir. Bu zâhirin bâtınında ise kuvvetli olan kimselere; onların asıl kolaylığının oruç tutmalarında, asıl zorluğun ise oruç tutmayanın tutmama hâlinde olduğuna dâir bir iş'âr/uyarı/ikaz vardır. Bu böyledir ta ki zâhir O'nun zuhûrdaki/zâhirlerdeki hikmeti üzere; bâtın da O'nun butûndaki/bâtınlardaki hikmeti üzere cereyan etsin/cârî olsun. Nitekim* (لِكُلِّ آيَةٍ منه ظَهْر وَبَطْن) *her ayetin bir zâhiri bir de bâtını vardır. En iyisini şânı yüce olan Allah bilir ancak* "كَانَ النَبِيُّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَصُومُ فِي رَمَضَان فِي السَفَرِ وَيَأمُرُ بالفِطْرِ : *Nebî (s.a.s.) ramazanda sefer esnâsında oruç tutar ancak (seferdeki kimselere) iftar etmeyi (oruç tutulmamasını) emrederdi."* *şeklindeki hadîste bildirilen davranış bundan dolayıdır. Ulemâdan bedence kuvvetli olanlar da oruç tutmuş ancak oruç tutmama iznini de inkar etmemiştir.*[1708]

Bikâ'î bunların dışında Kur'ân ayetlerinin enteresan inceliklerine de dikkat çekmektedir. Örneğin Hz. Ebû Bekir zamanında toplanan İmam Mushaf'tan bu yana

---

1705 Bikâ'î, *Nazmu'd-Dürer,* I, 25-26.

1706 2/185: "شَهْرُ رَمَضَانَ الَّذِي أُنْزِلَ فِيهِ الْقُرْآنُ هُدًى لِلنَّاسِ وَبَيِّنَاتٍ مِنَ الْهُدَى وَالْفُرْقَانِ فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ وَمَنْ كَانَ مَرِيضًا أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ يُرِيدُ اللّٰهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ وَلِتُكْمِلُوا الْعِدَّةَ وَلِتُكَبِّرُوا اللّٰهَ عَلَى مَا هَدَاكُمْ وَلَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ : *... Öyleyse sizden kim o aya şahit olursa (ulaşırsa) onu (orucu) tutsun; kim de hasta olur yahut bir sefer üzerinde bulunursa; (oruç tutamadığı) günler sayısınca başka günlerde (kaza etsin). Allah sizin için kolaylık ister zorluk istemez. (Bu kolaylığı istemesi;) o sayıyı (kaza borcunuzu) tamamlamanız ve size doğru yolu göstermesine (orucu nasip etmesine) karşılık Allah'ı tekbirle yüceltmeniz içindir. Umulur ki şükredersiniz.*"

1707 Bkz. Bikâ'î, *Nazmu'd-Dürer,* I, 25; III, 62.

1708 Bikâ'î, *Nazmu'd-Dürer,* III, 62.

Kehf sûresinin 49. ayetindeki[1709] "مالِ هذَا الْكِتابِ" ifâdesinde "ل" lâm harfiyle "هـ" harfi ayrı yazılmaktadır. Oysaki bunların birleşik yazılmaması için bir sebep bulunmamaktadır ki normal şartlarda da böyle bir lafzın yazımında bu iki harfin arasına fasıla konulmaz. Harf-i cer olan "ل"-ın ayrı yazılmasının sebebi, müellife göre, duydukları şiddetli korku ve sıkıntıdan dolayı cehennem ehlinin akıcı konuşamayıp bazı kelimelerin başında duraksadıklarına işâret etmektir.[1710]

3.3.8. Celâlüddin es-Süyûtî (v. 911/1505)

Celâlüddin es-Süyûtî *el-İtkan*'da ele aldığı *Kur'ân'dan istinbat edilen ilimler* sadedinde, daha önce yer verdiğimiz üzere İmam Şafiî'nin (v. 204/819) "*Hz. Peygamber'in (s.a.s.) hükmettiği her şey, onun Kur'ân'dan fehmettiği şeylerdir.*"[1711] şeklindeki sözünü nakletmektedir. Kendisi de Hz. Peygamber'in (s.a.s.), "*Muhakkak ki ben ancak Allah'ın, kitabında helâl kıldığı şeyleri helâl, haram kıldığı şeyleri haram kılarım.*"[1712] hadîsinin bu ifâdeyi teyit ettiğini belirtir.[1713]

Konuyla ilgili bulduğu birçok rivayeti zikreden Süyûtî, İbn Sürâka'nın *Kitâbü'l-İ'câz*'ından naklen Ebû Bekir b. Mücâhid'in bir keresinde, "*Âlemde hiçbir şey yoktur ki Allah'ın kitabında bulunmasın*" dediğini aktarmaktadır. Bunu duyanlar ona, "*O hâlde Kur'ân'ın neresinde hanlardan bahsediliyor?*" diye sormuş, o ise: "*İçinde kendinize âit eşyânın bulunduğu, oturulmayan evlere girmenizde herhangi bir sakınca yoktur.*"[1714] ayetiyle cevap vermiş ve "*İşte hanlar*" demiştir.[1715]

Süyûtî, Ebû Abdillah Muhammed el-Mursî'nin tefsirinden, şu şekilde başlayıp devam eden uzun bir açıklamayı da nakletmektedir:

> *Kur'ân, ulûm-ı evvelîn ve âhirîni bir araya toplamıştır. Öyle ki, ancak onun Mütekellimi olan Allah'ın ilmi onu hakikaten ihâta edebilir. Daha sonra Allah'ın müsaade ettiği ölçüde elçisi olan Hz. Peygamber (s.a.s.); sonra özellikle dört halîfe olmak üzere Abdullah İbn Mes'ûd, Abdullah İbn Abbâs gibi Resûlullah'a vâris olan sahâbenin meşhûr büyükleri; sonra sahâbeye vâris olan tâbiûn*

1709 18/49: "وَوُضِعَ الْكِتَابُ فَتَرَى الْمُجْرِمِينَ مُشْفِقِينَ مِمَّا فِيهِ وَيَقُولُونَ يَاوَيْلَتَنَا مَالِ هَذَا الْكِتَابِ لَا يُغَادِرُ صَغِيرَةً وَلَا كَبِيرَةً إِلاَّ أَحْصَاهَا وَوَجَدُوا مَا عَمِلُوا حَاضِرًا وَلَا يَظْلِمُ رَبُّكَ أَحَدًا : *Artık kitab (amel defteri) ortaya konulmuştur. Sen mücrimleri, onda (kitabda) bulunan şeyden (kayıtlı bilgilerden) ötürü korkuya kapılmış bir vaziyette, 'Veyl olsun bize! Bu nasıl bir kitab! Küçük olsun büyük olsun hiçbir şeyi eksik bırakmadan sayıp dökmüş!' derken görürsün. Böylece işledikleri amelleri karşılarında bulmuşlardır. Rabbin ise hiç kimseye zulmetmez.*"

1710 Bikâ'î, *Nazmu'd-Dürer,* XII, 72. Ayrıca bkz. Âlûsî, *Rûhu'l-Me'ânî,* VIII, 275.

1711 Süyûtî, *el-İtkan,* IV, 28.

1712 Bkz. İmam eş-Şâfi'î, *Müsned*, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1980, I, 29; a.mlf., *el-Ümm,* Beyrut: Dâru'l-Marife, 1990, I, 100; Abdürrezzak es-San'ânî, *el-Musannef*, thk. Habîburrahman el-A'zamî, Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 1983, IV, 533; Beyhakî, *es-Sünenü'l-Kübrâ,* VII, 42.

1713 Bkz. Süyûtî, *el-İtkan,* IV, 28.

1714 Nur 24/29.

1715 Bkz. Süyûtî, *el-İtkan,* IV, 30.

gelir. Onlardan sonra ise insanların himmetleri kısalmış, azimlerine fütûr gelmiş ve ehl-i ilim zayıflaşmıştır."[1716]

Süyûtî, Kur'ân'ın tefsir ve te'vîle ihtiyaç duymasının, onun apaçık bir Arapça ile gelmiş olmasıyla çelişmediği hususunda ise şunları belirtmektedir: Her müellif eserini muhâtapların başka açıklamaya ihtiyaç duymadan anlayabilmesi için telif eder fakat yine de açıklama ihtiyacı ortadan kalkmaz. Bunun üç sebebi vardır: Birincisi, eserde vecîz ifâdelerin, derin anlamların ve güçlü bir ilmin olmasıdır. Müellifin fazilet ve kemâli sebebiyle bu durumda eserin şerhleri yapılmaktadır. İkincisi, eserde bulunan bir konunun muhtaç olduğu ayrıntılı açıklamaların bulunmamasıdır. Bu durum bazen meselenin vâzıh olduğuna dâir müellifin kanaatinden kaynaklanır, bazen de bir konu diğer bir ilmin sahasına girdiği için vuzûha kavuşturulamamış olur. Üçüncüsü ise ifâdelerin farklı mânâlara açık olmasıdır.[1717]

Müellifin kaydettiği üçüncü nokta konumuz açısından büyük önem arz etmektedir. Nitekim Kur'ân'ın indiği zaman diliminde sahâbenin zahmetsizce anladığı zâhir ahkâmın yanında; bilmedikleri, farklı şekilde anladıkları veya Hz. Peygamber'e (s.a.s.) sorma ihtiyacı duydukları ince birer tetkik ve tefekkür gerektiren hususlar da olmuştur. Örneğin En'âm sûresi 82. ayet[1718] nâzil olduğu zaman sahâbîler Hz. Peygamber'e (s.a.s.) gelip "*İçimizden hangimiz nefsine zulmememiştir ki?*" diye sormuşlardı. O ise bunu, "Bu sizin anladığınız gibi değil. Siz sâlih kulun (Lokman) 'إِنَّ الشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ : *Muhakkak şirk büyük bir zulümdür*'[1719] dediğini duymadınız mı?" diyerek cevaplamıştı. Yani Hz. Peygamber, sahâbîlerin anlamakta zorlandığı "zulüm" ile kastedilenin "şirk" olduğunu diğer bir ayetten delil getirerek ifâde etmiştir.[1720] Bu ve benzeri örnekler, Yüce Allah'ın kelâmında çeşitli vücûh ve maânînin olduğunu gösteren hususlardandır.

Öte yandan İbn Teymiyye'nin konuyla ilgili görüşlerini nakledip bunlara aynen katılan ve "nefis" diye niteleyen Süyûtî, sahâbe ve tâbiûn yolundan ve tefsirinden onlara muhalif olacak şekilde sapanların hata içinde hatta bid'a içinde olduklarını belirtmektedir. Zira Yüce Allah'ın resûlü Hz. Peygamber'le (s.a.s.) gönderdiği hak dini en iyi bilenler onlar olduğu gibi, O'nun gönderdiği Kur'ân'ın tefsirini ve mânâsını da en iyi bilenler yine onlardır. Bu konuda delil açısından değilse de medlûl açısından hataya düşenler arasında sûfîlerden, vâizlerden ve fakîhlerden pek çok kimse vardır. Onlar kimi zaman Kur'ân'ı zâtı itibârıyla sahîh/doğru mânâlarla tefsir etseler de Kur'ân bu mânâlara delâlet etmemektedir. Sülemî'nin *Hakâiku't-Tefsîr*'inde bu türden pek çok şey zikredilmiştir. Abdurrahman b. Keysan el-Asamm, Cübbâî, Kâdî

1716 Bkz. Süyûtî, *el-İtkan,* IV, 31.
1717 Süyûtî, *el-İtkan*, IV, 195-196.
1718 En'âm 6/82: "الَّذِينَ آمَنُوا وَلَمْ يَلْبِسُوا إِيمَانَهُمْ بِظُلْمٍ أُولَئِكَ لَهُمُ الْأَمْنُ وَهُمْ مُهْتَدُونَ : *İman edenler ve imanlarını zulüm ile karıştırmayanlar... İşte güven onlarındır ve doğru yolu bulanlar da onlardır.*"
1719 Lokmân 31/13.
1720 Süyûtî, *ed-Dürrü'l-Mensûr*, III, 308; a.mlf., *el-İtkan*, IV, 196, 253-254.

Abdülcabbar, Rummânî, Zemahşerî gibi Mu'tezile âlimleri ise Kur'ân'a kendi bozuk itikatlarının gerektirdiği şekilde; sahâbe ve tâbiûnun hem tefsirlerinde hem de re'ylerinde/görüşlerinde olmayan bir tarzda yönelmiş ve ona göre te'vîl etmişerdir. Bu ise hem delilde hem de medlûlde hataya düşmektir ki tamamen bâtıldır.[1721]

Süyûtî, çizdiği bu çerçeveye ek olarak, sûfîlerin bir kısmını "Gulât" olarak nitelemekte ve bunların câhilce yorum ve te'vîller yaptıklarını kaydetmektedir. Örneğin "رَبَّنَا إِنِّي أَسْكَنْتُ مِنْ ذُرِّيَّتِي بِوَادٍ غَيْرِ ذِي زَرْعٍ عِنْدَ بَيْتِكَ الْمُحَرَّمِ"[1722] ayetine binâen, kişinin Allah'a tevekkül ederek âilesini ve evlâdını ıssız bir arazide bırakmasının câiz olduğunun söylenmesi bu cümledendir. Oysaki Hz. İbrâhim'den (a.s.) sâdır olan fiil Yüce Allah'ın emriyle gerçekleşmiştir.[1723] Öte yandan Süyûtî'nin, tasavvuf tarihinin en çok tartışılan ismi olan Muhyiddin İbnü'l-'Arabî'ye derin bir saygı ve sevgi duyduğu da görülmektedir. Öyle ki "*Tenbîhü'l-Ğabî ilâ Tekfîri İbni'l-Arabî*" adlı eseriyle onu tekfir eden Bikâ'î'ye karşı "*Tenbîhü'l-Ğabî fî Tebri'eti İbni'l-Arabî*" adlı bir eserle cevap vermiştir.

Neticede Süyûtî, Kur'ân ilimleri konusunda yazdığı meşhûr eserle, kendisine selef olan Zerkeşî gibi, sûfîlerin Kur'ân ayetleriyle ilgili açıklamalarının tefsir kabîlinden olmadığını belirterek; İbnü's-Salâh'tan naklen, onların bu açıklamaları tefsir olarak zikretmediklerini, eğer öyle olsa onların da Bâtınîlerin yolunu tutmuş olacağını kaydetmektedir.[1724] Konuyla ilgili Nesefî'nin ve onun *Akâid*'ini şerheden Teftâzânî'nin olumlu görüşlerine yer veren müellif; "مَنْ ذَا الَّذِي" lafzını "مَنْ ذَلَّ ذِي" şeklinde telakkî etmek türünden, sarîh nasların lafızlarında yapılan keyfî oynamaların Sirâcüddin el-Bulkînî tarafından "ilhâd" diye nitelendirildiğini de belirtmektedir. Nitekim İbn Abbâs "إِنَّ الَّذِينَ يُلْحِدُونَ فِي آيَاتِنَا"[1725] ayetinde anlatılan şeyin, lafzı vaz'edildiği anlamın dışına çıkarmak olduğunu söylemiştir. Kur'ân'ın zâhir, bâtın, had ve matla'ından; onun çeşitli vecihlerinin olduğundan, pek çok ilmi ihtiva ettiğinden, bir ayetten binlerce mânâ fehminin mümkün olduğundan bahseden çeşitli rivayetleri de sıralayan[1726] Süyûtî; sûfîlerin tefsiri meselesini, daha önce ele aldığımız isimlerden olan İbn Atâullah el-İskenderî'nin sözlerini şu şekilde özetleyerek bağlamaktadır:

Şeyh Tâcüddin b. Atâullah (el-İskenderî) Letaifü'l-Minen adlı kitabında şöyle demektedir: Bu tâifenin (işârî tefsir yapanlar) Allah'ın ve resûlünün kelâmlarına yaptıkları tefsir, mânâyı zâhirinden saptırmak değildir. Ayetin zâhiri, ayetin indirildiği lafızlarla Arap dili geleneğinde ifâde ettiği anlamdır. Bâtınî mânâlar ise ayet ve hadîslerin, kişinin kalbine Allah'ın açmış olduğu mânâlarıdır. Nasıl ki bir hadîste de "لِكُلِّ آيَةٍ ظَهْر وَبَطْن *: Her ayetin zâhir ve*

1721 Bkz. Süyûtî, *el-İtkan*, IV, 205-207.
1722 İbrâhim 14/37.
1723 Suyutî, *el-İklîl,* s. 159.
1724 Süyûtî, *el-İtkan*, IV, 223.
1725 Fussilet 41/40.
1726 Süyûtî, *el-İtkan*, IV, 224-226.

bâtını vardır." denilmektedir. "Bâtınî tefsir, Allah'ın ve Hz. Peygamber'in (s.a.s.) sözlerini değiştirmektir." diyenler sizi asla bâtınî mânâları anlamaya çalışmaktan/kabul etmekten alıkoymasın! Eğer bâtınî tefsir yapanlar, "Ayetin mânâsı sadece budur." deseydiler, o zaman ayet ve hadîsleri değiştirmiş olurlardı. Lâkin onlar böyle dememektedirler. Aksine onlar, ayetin zâhirini murad-ı zâhirîsi üzere okur, bununla beraber Allah'ın onlara ifhâm ettiği mânâları da anlamış olurlar.[1727]

Tıpkı Zerkeşî gibi konuyla ilgili doğrudan kendi yorumlarına pek yer vermediği görülen Süyûtî'nin, gerek verdiği örnekler gerekse konuyu bağladığı sonuç ifâdeler, onun hem Kur'ân ayetlerinin kapsam ve derinliğine hem de muhâtapların fehim ve idrâklerine açılan muhtemel anlamlara itiraz etmediğini göstermektedir. Dolayısıyla müellifin, meşrû dâirede kalınması şartıyla işârî te'vîli reddetmediği ve mümkün gördüğü anlaşılmaktadır.

3.3.9. Nimetullah en-Nahcivânî (v. 920/1514)

Eserlerinde sûfî yönü belirgin olmakla birlikte hangi tarîkata mensup olduğunun bilinmediği belirtilen Baba Nimetullah en-Nahcivânî, işârî tefsirin önemli temsilcilerinden biridir. Müellifi meçhul bir risâlede adı Nakşibendî silsilesinin önemli isimlerinden Ubeydullah Ahrâr'ın (v. 895/1490) müridleri arasında zikredilmektedir. Bu bilgiden hareketle bazı araştırmalarda ona "Diğer Nakşîler" başlığı altında yer verilmiştir. Anadolu'ya gelerek 905'te (1499) Akşehir'e yerleştiği belirtilen Nahcivânî burada vefât etmiştir. Tefsiri ve *İhvân* adlı kitabı dışındaki bütün eserlerini Farsça telif etmiş, bu eserlerde yer yer Arapça'yı da kullanmıştır. Eserlerinin büyük çoğunluğu tasavvufa dâir olmakla birlikte fıkıh, hadîs, felsefe, kelâm ve akaid gibi farklı ilim dallarını ilgilendiren konulara da temas etmiştir. Müellif, hiçbir tefsire başvurmadan yazdığını söylediği *el-Fevâtihu'l-ilâhiyye ve'l-Mefâtîhu'l-Gaybiyye* adlı tefsirine vahdet-i vücûd ve vahdet-i şühûda dâir bir mukaddimeyle başlamıştır. Ayrıca her sûreye onun içeriğine uygun düşen bir girişle başlayan ve sûreyi, o sûreden alınacak dersi özetleyen bir sonuçla bitiren müellif; eserinde zâhirî ve işârî-tasavvufî tefsiri birleştiren bir metot izlemiştir.[1728]

Nahcivânî vahdet-i vücûd görüşünü benimseyenlerden, bu hususta İbnü'l-'Arabî'yi takip edenlerdendir. Her sûrenin tefsirini yaparken bir Fâtiha (giriş) ile başlayıp bir hatime (bitiş) ile son vermiştir. Her sûre başındaki besmeleyi diğerlerinden farklı bir şekilde tefsir etmesi Kuşeyrî'nin *Letâif*'inde de mevcut bir özelliktir. Süleyman Ateş'in tespitine göre Nahcivânî, tasavvufî açıdan Kur'ân'ın başından sonuna kadar her ayeti tam tefsir etmiştir. Ondan önceki tasavvufî tefsirlerde her ayet ele alınmamıştır.

1727 Süyûtî, *el-İtkan*, IV, 227.
1728 Kurt, "Ni'metullah b. Mahmûd", *DİA,* XXXIII, 132.

Alınanların da tamamı değil belli cümleleri ve kelimeleri açıklanmıştır.[1729] Yaşar Kurt da aynı bilgiyi teyit etmektedir.[1730] Oysaki gördüğümüz kadarıyla bu tespit isâbetli değildir. Daha önce de bilvesile değinildiği üzere; her ne kadar tefsirin genelinde böyle bir görüntü varsa ve özellikle fâtiha-hâtime kısımlarında tasavvufî unsurlar kullanılmışsa da mutlak sûrette her ayetin işârî tefsirinin yapılmadığı görülmektedir. Kıyaslama açısından küçük bir örnek vermek gerekirse kısa sûrelerden Fîl, Kureyş, Mâun, Kâfirûn, Tebbet, İhlâs ve Felak sûrelerinde ayetlerin işârî tefsiri neredeyse hiç yapılmamış; Kevser, Nasr ve Nâs sûrelerinde ise kısmen yapılmıştır.[1731] Tefsirde bazen ayetlerle ilgili çeşitli rivayetlere, fıkhî izahlara, dil ve belağat tahlillerine işârî açıklamalardan çok daha fazla yer verildiği de yapılan tespitler arasındadır.[1732]

Nahcivânî, tefsirinde her sûrenin fâtihasına "لا يخفى على... : *...lere/lara gizli değildir ki*"; hatimesine ise "عليك ايها... : *Ey ... sana gerekir ki*" cümlesiyle ve muhâtapları farklı farklı zikrederek başlamaktadır. Kur'ân'ı fehmetme düzeyiyle ilgili pek çok farklı noktaya dikkat çeken müellif, ayetlerin lafzî, mânevî, zâhirî, bâtınî, delâletî, hükmî, iktizâî, nassî, işârî, îmâî, telvîhî ve remzî açılardan düşünülmeden anlaşılamayacağını belirtmektedir. Müellif bunun sebebini ise onun beşer kelâmı cinsinden olmayışına bağlamaktadır.[1733]

3.3.10. Abdülvehhab eş-Şa'rânî (v. 973/1565)

Yirmi altı tarîkattan icâzet aldığı ve üç yüz civarında eser telif ettiği belirtilen Abdülvehhab eş-Şa'rânî, İbnü'l-'Arabî'nin görüşlerini benimsemiş ve özellikle *el-Yevâkît ve'l-Cevâhir* adlı eserinde onun fikirlerini savunarak hakkında ileri sürülen iddialara cevap vermiştir. Eserin mukaddimesinde belirttiğine göre Şa'rânî, İbnü'l-'Arabî'nin *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*'de ortaya koyduğu, zâhiren ulemânın görüşlerine uymayan akîdesini açıklamayı ve onun inancının doğru anlaşılmasını sağlamayı hedeflemiştir. Şa'rânî tasavvufu "Kitap ve Sünnet'in gereklerini ihlâslı bir şekilde yerine getirmek" şeklinde tanımlamış, tasavvufla ilgili eserlerinde ısrarla ilimle birlikte ameli ve güzel ahlâkı öne çıkarmıştır. O, bir yandan tarîkatların Mısır toplumu için hayatî öneme sâhip olduğunu vurgulamış, diğer yandan kendi döneminde şeriata uymayan bazı uygulamaları eleştirmekten de çekinmemiştir.[1734]

Fıkıh, hadîs, tasavvuf ve akâid gibi farklı alanlarda eserler telif eden Şa'rânî, "âlim sûfî" düşüncesini savunan bir mutasavvıftır. Ona göre sûfînin şer'i ilimlerde

1729 Ateş, *İşârî Tefsîr Okulu,* s. 225-226.
1730 Kurt, "Ni'metullah b. Mahmûd", *DİA,* XXXIII, 132.
1731 Bkz. Nahcivânî, *el-Fevâtih*, II, 530-540.
1732 Bkz. Turan, "Baba Nimetullah Nahcivanî ve el-Fevâtih ve'l-Mefâtîhu'l-Gaybiyye Adlı Eseri", s. 61-76.
1733 Nahcivânî, *el-Fevâtih*, I, 161.
1734 Hayri Kaplan, "Şa'rânî", *DİA,* XXXVIII, 347-348.

içtihat yapabilecek bilgiye sâhip olması yanında, tasavvuf ilmine de içtihat derecesinde vukûf sâhibi olması gerekmektedir. Kendisi aynı zamanda bir fakih olduğundan, fıkıh ve tasavvufun, diğer bir ifâde ile din ve hakikatin birbirlerinin karşıtı olamayacağını, aksine birinin diğerinin mütemmimi sayılacağını savunmuş; kendi dönemindeki âlimler ile sûfîlerin cepheleşmesine karşı uzlaşmacı bir yol izlemiştir.[1735]

Şa'rânî insanların bir kısmının nazar ve istidlâl ehli, diğer bir kısmının ise keşf ve ayân ehli olduğunu söylemiştir. Şeriat ilimlerine dalan ehl-i nazar, çoğu zaman ehl-i keşfin şeriata muhalefet ettiğini zannetmektedir. Oysaki onların sözleriyle ne kastettikleri anlaşılamamaktadır. Ayrıca ehl-i keşfin akâidi, müşâhede ettikleri şeyler üzere mebnî iken, diğerlerinin akîdesi iman ettikleri şeyler üzere binâ edilmiştir. Şa'rânî büyük mutasavvıf İbnü'l-'Arabî hakkında ise "Sayısız ehl-i keşfin risalelerini mütâlaa ettim ancak âriflerin mürebbîsi, Kâmil Şeyh Muhyiddin'in ibâreleri gibi derin ifâdelere kimsede rastlamadım." demektedir. Müellif ayrıca İbnü'l-'Arabî'nin *el-Fütûhât*'ında kendisinin anlayamadığı mevzuların olduğunu da belirtmektedir.[1736]

Said Havvâ'nın nakline göre Şa'rânî *el-Ecvibetü'l-Merdıyye an Fukahâi's-Sûfîyye* adlı eserinde üstadı Ali el-Mersıfî'nin "Kişi, hakikati şeriatın müeyyidi olarak görmedikten sonra marifet ve ilim makamında kemâle ulaşamaz. Nitekim tasavvuf sünnetin üzerine fazladan konulan; sünnetin dışında ortaya atılan bir şey değil bizâtihi sünnetin kendisidir." dediğini aktarmaktadır. Kezâ üstadlarından Ali el-Havâss'ın defalarca şöyle dediğini de belirtmiştir: "Kim hakikatın şeriata muhalif olduğunu yahut onun aksi olduğunu zannederse cehâletini ilan etmiş olur! Zira sûfîlerin muhakkiklerine göre şeriat asla hakikata muhalif değildir. Onlar bunun tam aksine 'Fehmi kâsır fukahâ ve fukarânın rağmına, hakikatsız şeriat âtıl, şeriatsız hakikat ise bâtıldır.' demiştir."[1737]

Şa'rânî, sûfîlerin ayet ve hadîslerin zâhirî mânâsına sımsıkı sarılıp onunla amel ettikten sonra, Yüce Allah'ın onlara lütuf ve ihsânıyla özel mânevî-ledünnî ilimlerin kapısını açtığını belirtmektedir. Dolayısıyla bütün bu mânevî fetihler ve ilimler, Kur'ân'ın ve hadîs-i şeriflerin getirdiği dinin hakikatini anlamaktan ibârettir. Ona göre velî asla yeni bir şeriat getirmez ancak mevcut şeriat sınırları içinde Kur'ân ve Sünnet'e daha önce kimsenin bilmediği yeni bir anlayış (tarif, açılım) getirir. Bu yola iman etmeyen kimseler ise onu son derece garip bularak velîyi kınamak için, "Bunu daha önce hiç kimse söylemedi." derler. Hâlbuki bu kimse için hayırlısı, velîlere güzel îtikâd ederek sözün sâhibinden istifâde etmektir. Kimin işi inkâr

1735 Gül, "Hukukçu Bir Sûfînin İbnü'l-'Arabî Müdafası: İmam Şa'rani Örneği", *e-Şarkiyat İlmi Araştırmalar Dergisi*, 9 (2013), s. 47-48.

1736 Şa'rânî, *el-Yevâkît,* s. 9. (Müellifin *el-Yevâkît* adlı eserinde İbnü'l-'Arabî'nin eleştirildiği noktalarda verdiği cevaplarla ilgili özet bilgi ve analiz için bkz. Gül, "Hukukçu Bir Sûfînin İbnü'l-'Arabî Müdafası: İmam Şa'rani Örneği", s. 56-69.)

1737 Havvâ, *el-Esâs fi't-Tefsîr,* III, 1471.

olursa o kimse, kendi devrindeki velîlerin hiçbirinden fayda görmez. Bu durum, onun hüsrâna düşmesi için yeter. Velîlere itiraz eden kimse ise çoğu zaman onların söylediği sözü tersine anlar.[1738]

Şa'rânî Kur'ân'ın zahirî, bâtını, haddi ve matla'ı ile ilgili hadîsi açıklarken "Zâhir, kendisiyle sâlih amellerin meydana geldiği faydalı ilimlerden makul ve makbûl olanlarıdır. Bâtın, ilâhî marifetlerdir. Matla', zâhirle bâtının birleştiği bir mânâdır. Had ise her şeyde Yüce Allah'ı müşâhedeye götüren bir yoldur."[1739]

Şa'rânî'nin ilm-i ledün ile ilgili görüşü ise şöyledir: "Şeriatın ahkâmıyla hâlisâne ibâdet eden sûfî, sadece zâhirî ilimleri öğrenmiş olan âlimlerin bilmeyecekleri öyle ilimlere vâkıf olur ki tarifi mümkün değildir. O, Kur'ân ve sünnetin zâhirinden hüküm çıkarmaya muktedir olduğu gibi zâhir bilginlerinin anlayamayacağı mânâlara da aşina olur."[1740] Kezâ Şa'rânî'nin nakline göre Hz. Ali, "Size sadece Fâtiha sûresinin tefsiri hakkında konuşsam, onu yetmiş deveye yüklersiniz." derken[1741]; Ali el-Havâss ise Cenâb-ı Hakk'ın muttali' kılmasıyla, sadece Fâtiha sûresinden iki yüz kırk bin dokuz yüz doksan dokuz ilim çıkarmıştır.[1742]

3.3.11. İmam Muhammed Birgivî (v. 981/1573)

Osmanlı Devleti'nin "Yükselme Dönemi" diye anılan zaman diliminin son kısmında yaşamış ve pek çok alanda eser vermiş önemli bir âlim olan İmam Takiyyüddin Muhammed Birgivî, kimileri tarafından -tıpkı İbn Teymiyye örneğindeki gibi- tasavvufa topyekûn karşıymış gibi gösterilmeye çalışılmıştır. Oysaki onun, esas itibârıyla tasavvuf yolunu ve istikametli addettiği sûfîleri benimsediği, bunun da ötesinde bizzat tasavvuf yolunda olduğu bilinmektedir. Birgivî'nin tasavvufa meyli ve irtibâtında şüphesiz ki babasının dedesi olan Şeyh Lütfullah'ın önemli tesiri vardır. Bu zât meşhûr sûfîlerden Hacı Bayram-ı Velî'nin halifesidir. Kendisinin de Şeyh Abdullah Karamanî'ye intisapla yine aynı tarîkatın (Bayramiyye) mensubu olduğu, hatta şeyhinin emir ve tavsiyesiyle müderris olarak ilim sahasına atıldığı bize ulaşan bilgiler arasındadır. Kanuni Sultan Süleyman (v. 974/1566) zamanında Kazasker Abdurrahman Efendi'ye mülâzemet ederek Edirne'de Kassâm-ı askerî olan Birgivî, bu görevden sıkılmış ve muayyen müddeti dolunca ayrılarak tarîkata intisapla tedris ve tenvîre başlamıştır. Buna karşın tasavvuf yolunu istismar eden

1738 İbn Acîbe, *Bahru'l-Medîd*, trc. Dilaver Selvi, I, 53-54 (Mütercimin mukaddimesi).
1739 Selvi, "Her Ayetin Bir Zâhiri Bir Bâtını Vardır Hadisindeki Zâhir ve Bâtın Kavramları Üzerine Değerlendirmeler", s. 32.
1740 Ateş, *İşârî Tefsîr Okulu,* s. 21.
1741 Şa'rânî, *el-Yevâkît,* s. 29.
1742 Şa'rânî, *Kitâbü'd-Dürer,* s. 32.

ve çeşitli sapkınlıkları sûfî kisvesiyle ortaya koyan grupları sert bir şekilde eleştiren Birgivî, özellikle İbâhiyye mensuplarının küfür ve dalâlette olduğunu belirtmiştir.[1743]

Müellifin Fâtiha ile birlikte Bakara sûresinin ilk doksan sekiz ayetini kapsayan bir tefsiri de bulunmaktadır. Bu tefsir incelendiğinde, onun, diğer pek çok Osmanlı âlimi gibi tasavvuftan oldukça üst seviyede istifâde etmiş olduğu anlaşılmaktadır. Nitekim onun yorumlarında fıkhî ve itikâdî olarak Hanefî-Mâturîdî çizgiyi takip ettiği, bununla birlikte tasavvuf yolunda vahdet-i vücûd etkisi altında kaldığı görülmektedir. Kanaatimizce bu etkinin *Bayramiyye* tarîkatı dolayısıyla olduğu kuvvetle muhtemeldir. Bazen önceki sûfî müfessirlerin yapmış oldukları yorumlar ekseninde te'vîller yapan müellif, bazen bunlara yeni açılımlar getirmiştir. Yaptığı te'vîllerden şer'î ahkâmın sınırlarına riayet konusunda son derece tavizsiz olduğu anlaşılan Birgivî; vahdette fânî olmak, Bâki-i Hakîki'yi bulmak, kesrette vahdeti görmek gibi mânevî hâllerden bahsetmekten de çekinmemiştir. Ona göre eşyânın nisbî bir kesreti fakat hakîki bir vahdeti vardır. Bunu idrâk edemeyen, kesret ile vahdeti perdelemiş olur ve Vâhid'in kesîr olduğunu zanneder. Bu tür açıklamaları, onun derin ve ince bir tasavvufî zevke sâhip olduğunu hissettirmektedir. Diğer önemli nokta, müellifin, işârî te'vîller yapmakla birlikte şeriata muhalif sapkın Bâtınîliğe doğru kayan yorumları reddetmeyi ihmâl etmemesidir. Onun bu çerçevede işârî te'vîller yapması, bir taraftan işârî te'vîli fiilen tasdik anlamı taşırken diğer taraftan işârî te'vîl yapan sûfî müfessirleri sapkın "Bâtınîlik"le itham edenlere verilmiş fiilî bir cevaptır. Ayrıca o, böylece işârî te'vîlin meşrûiyet sınırlarını da fiilen çizmiş olmaktadır.[1744]

Birgivî'nin İbâhîlerle ilgili kanaatine kitabın dördüncü, yaptığı bazı işârî te'vîllere ise kitabın son bölümünde yer verilmiştir.

3.3.12. Niyâzî-i Mısrî (v. 1105/1694)

Halvetî tarîkatının dört ana kolundan Ahmediyye'nin "Niyaziyye" veya "Mısriyye" şubesinin pîri olarak kabul edilen[1745] meşhûr mutasavvıf Niyâzî-i Mısrî, aynı zamanda cezbeli ve çoşkun bir şâirdir. Ona göre âhiret yolcusuna iki ilim lâzımdır. Zâhir ilim; sarf, nahiv, mantık, meânî ve diğer âlet kitaplarını okumak veya erbâbından dinlemekle öğrenilebilir. Bâtın ilmi ise hâlis amel, tehzîb-i ahlâk, zikir, riyâzet ve gece gündüz Allah yolunda mücâhede ile kalbi temizleyerek elde edilebilir. Birinci

1743 Bkz. Gördük, "Bakara Sûresi Tefsiri Perspektifinden İmam Birgivî'nin Tasavvufa ve İşarî Te'vîle Yaklaşımı", *Amasya İlahiyat Dergisi,* 12 (2019), s. 37-41; Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi,* II, 650. Ayrıca bkz. Huriye Martı, *Birgivî Mehmed Efendi*, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2011, s. 29; Mehmet Özkan, *Muhammed Birgivî'nin Fıkhî Meselelere Yaklaşımı,* Bursa: Emin Yayınları, 2016, s. 42-43; Esma Sayın, "İmam Birgivî'nin Tenkitçi ve Benimseyici Yönleriyle Tasavvufi Anlayış Tarzı", *Balıkesirli Bir İslam Âlimi: İmam Birgivî*, Balıkesir: Balıkesir Büyükşehir Belediyesi, 2021: I, 257-266.

1744 Detaylı bilgi ve analiz için bkz. Gördük, "Bakara Sûresi Tefsiri Perspektifinden İmam Birgivî'nin Tasavvufa ve İşarî Te'vîle Yaklaşımı", s. 41-54.

1745 Mustafa Aşkar, "Niyâzi-i Mısrî", *DİA,* XXXIII, 167.

ilim kalbin cehâletini giderir ancak nefs-i emmârenin kibir, kendini beğenme, kin, haset gibi kötü sıfatlarına sebep olabilir. İkinci ilim ise nefs-i emmâre sıfatlarını gidererek rûhun affetme, eziyete tahammül etme, kötülük edene iyilik etme, herkesin iyiliğini isteme gibi sıfatları kazanmasına vesile olur. Birinci ilim ne kadar artsa cehâlet de o kadar; ikinci ilim ne kadar artsa kibir de o kadar zâil olur. Birinci ilim sadefleri kuvvetlendirirken ikinci ilim incileri semizleştirir ve onları sadeflerinden çıkarır. Zâhir ilmi, evin duvarına çizilen nakış; Bâtın ilmi ise bu duvarın karşısında bulunan duvardaki cilâ gibidir. Bundaki nakış onda görünür. Onda, âlemde olan her şey hattâ Allah'ın cemâli de görünür.[1746]

Bir kimse ümmî olduğu hâlde işiterek öğrendiğiyle âmil olursa, ikinci ilme nâil olur; çünkü Hz. Peygamber (s.a.s.) "Allah, bildiğiyle amel edeni, bilmediğinin ilmine de varis kılar." ve "Allah bir kimseye hayır dilerse onu dinde fakîh kılar." buyurmuştur. Bu, onun kalp gözünü açar, o gözle hakkı ve bâtılı görür, onunla azgınlıktan rüşde ulaşır demektir. Zaten bütün amellerden maksat Allah'ı bilmek, O'ndan başka bir gâye olmadığına ve O'na dönüleceğine yakînen inanmaktır. Binaenaleyh bütün ameller bu bilgiye vesiledir. Bu bilgiye ulaşmanın en yakın yolu ise bir mürşid-i kâmilin murâkabesinde zikir ve tevhid ile nefis mücâhedesi yoludur; fakat bu, yolların en zorudur. Bu yolda ancak kuvvetliler yürüyebilirler. Kuvvetlilerden olmayanlar ise ihlâs ile sâlih ameller ile iktifâ etmelidir çünkü bunlar da Allah'a vesîledir.[1747]

Mısrî zâhir ve bâtın ilimlerini bir başka açıdan Ra'd 13/17. ayetle "أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَسَالَتْ أَوْدِيَةٌ بِقَدَرِهَا فَاحْتَمَلَ السَّيْلُ زَبَدًا رَابِيًا وَمِمَّا يُوقِدُونَ عَلَيْهِ فِي النَّارِ ابْتِغَاءَ حِلْيَةٍ أَوْ مَتَاعٍ زَبَدٌ مِثْلُهُ" açıklamakta; aynı zamanda bir işârî te'vîl örneği de sunmaktadır. Ona göre nasıl ki su necâseti, pisliği, çer-çöpü temizlerse zâhir ilim de aynı şekilde kalp üzerine çöken cehâleti temizler. Bâtın ilmi ise altıncı ve gümüşçülerin belli karışımları yakarak onların sâfiyetini bozan şeyleri eritip temizlemesi gibidir ki nefse yerleşen kötü sıfatları eritip temizler.[1748]

Mısrî bâtın ilminin varlığını diğer bir açıdan teyit etme sadedinde Beydâvî'nin Mâide 5/67. "يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنْزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ وَإِنْ لَمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَّغْتَ رِسَالَتَهُ"[1749] ayetinin tefsirindeki "Ayetin zâhiri indirilen her şeyin tebliğ edilmesini gerektirmektedir. Belki de bundan murad, kulların maslahatını ilgilendiren şeylerin tebliğidir; '*indirilen şeyler*'den maksat ise kulları ilgilendiren ve onların kavramaları mümkün olan şeylerdir. Nitekim ilahî sırlar da vardır ki Allah onların ifşâsını haram kılmıştır."[1750] ifâdelerine dikkat çekmektedir. Kezâ Süfyan b. Uyeyne, Ebû Hureyre'den naklen

1746 Niyâzi-i Muhammed Mısrî, *Mawaidu'l-İrfan : İrfan Sofraları,* çev. Süleyman Ateş, Ankara: Emel Matbaası, 1971, s. 105-107.

1747 Mısrî, *İrfan Sofraları,* s. 105-106.

1748 Mısrî, *İrfan Sofraları,* s. 107.

1749 "*Ey Peygamber! Sana Rabbinden indirilmiş olanı tebliğ et. Eğer bunu yapmazsan, O'nun elçiliğini tebliğ etmemiş olursun…*"

1750 Bkz. Beydâvî, *Envâru't-Tenzîl,* II, 136.

Hz. Peygamber'in (s.a.s.) "Öyle bir ilim vardır ki kapalı inci gibidir. Onu Allah'ı bilen âlimlerden başkası bilmez. Onu söyledikleri zaman kibirlilerden başkası inkâr etmez." buyurduğunu aktarmıştır. Görüldüğü gibi bu hadîs, ilimler arasında kapalı ve saklı eşyâ gibi olan bir ilmi ancak gaflet ehlinin ve sûret erbâbının inkâr edeceğini ifâde etmektedir. Zira bahsi geçen ilim sûret ilmi değildir. Kişi ise bilmediğine düşmandır. İmam Zeynülâbidîn'den nakille *İhyâ*'da zikredilen bir beytte ise "Nice ilim cevheri var ki onu saçsam; 'Sen puta tapıyorsun derler.' Müminlerden birtakım adamlar kanımı helâl sayarlar ve yaptıkları şeylerin en kötüsünü güzel sanırlar." denilmiştir.[1751] Mısrî bütün bunları şöyle yorumlamaktadır:

> *Fakir der ki: Bu zikredilen âlim o kimsedir ki onun ilminin cevherlerini, sadeflerin âlimleri, hatta meşayihin de çoğu anlamaz. Nitekim Şeyh Akşemseddin, Risale-i Nuriyye'sinde şöyle demektedir: Bir kısım da var ki ehl-i hakikatten olmayan şeyhler onu inkâr ederler. Böyle bir âlim tıpkı şu denize benzer ki halk arasında şüphe ve ihtilâf rüzgârlarının esmesi neticesinde üstünün/yüzeyinin dalgalanmasından dolayı dibi etkilenip hareket etmez. Onlar varlık arşının gölgesi altında oturmuş, oradan korkusuz ve hüzünsüz insanların hâllerini seyretmektedirler: "Doğrusu Allah'ın velîlerine korku yoktur, onlar üzülmezler de."*[1752] *Hikâye olunur ki tüccarlardan biri dirhemlerle, dinarlarla dolu bir gemi ile bir padişahın memleketine gitmiş; "Bu şehirde ticarette bana kim denktir?" diye dellâl çağırtmış; ancak hiç kimse bulunmamıştı. Yalnız bir kişi çıktı ama elbisesinin eskiliğinden ve isminin küçük görülmesinden dolayı onun zengin olduğu bilinmezdi. Meğer bu zâta babalarından, dedelerinden bitmez tükenmez hazineler kalmış imiş. Kendisi her gün o kalan cevherlerden bir cevheri döver, onu yemeğe katar, yanındakilere yedirirmiş. Onların kuvvetleri günden güne artarmış. Tâcir bunu duyunca hemen ona misafir olmak istemiş. O da bunu misafir kabul etmiş. Yine âdeti veçhile önüne bir cevher koymuş, dövmek istemiş. Tüccar, "Bunu bana ver, gemidekilerin hepsini sana vereyim." demiş. O zât "Hayır" demiş, "Senin geminde olanları ben ne yapayım? Ben hamal değilim. Bana bu yeter. Senin geminde olanlara ihtiyacım yok benim." Tüccar demiş ki "O hâlde bana hibe et." O zât ise "Bizim âdetimiz cevheri dövmeden müstahak olanlara vermemektir; çünkü cevheri bütün alırsa bunu zapt edemez, fazla yer ve bu yüzden helâk olur. Onun için döverler, yemeğe katarlar ve o sûretle yiyenlerin önüne koyarlar. Onlar da bunu yerlerse akılları, zihinleri ve fikirleri nurlanır, zekâları artar, bunun gibisini kazanmaya muktedir olurlar." demiştir.*[1753]

Görüldüğü gibi Mısrî'ye göre herkesin anlayıp idrâk edemeyeceği türden ilâhî ilimler bulunmaktadır ki buna âşina olan âlim zâtların, bildiklerini bütünüyle başkalarına aktarmaları doğru değildir; zira mânevî kapasitesi yeterli olmayanların bunları hazmetmesi imkânsızdır. Dolayısıyla ayetlerin anlam dünyası içerisinde de

1751 Mısrî, *İrfan Sofraları,* s. 56-57.
1752 Yûnus 10/62.
1753 Mısrî, *İrfan Sofraları*, s. 56-57.

ancak ehline keşfolup açılan inceliklerin bulunması kaçınılmazdır. Hâliyle bunları da herkesin idrâk etmesi imkân dâhilinde değildir. Bununla birlikte Mısrî'nin zâhir ve bâtın ilimlerinin birlikteliğini zorunlu bir esas olarak kabul ettiği, buna bağlı olarak zâhirî tefsiri de olmazsa olmaz bir esas kabul ettiği muhakkaktır. O bu sadette *el-Havrâ ve'z-Zavrâ* adlı kitabından naklen Celâlüddin ed-Devvânî'nin şu ifâdelerine yer vermektedir:

> *Sanma ki biz zâhiri reddediyor, Kitap ve Sünnet'in işâretlerini sırf te'vîle hasrediyoruz. Hayır. Biz zâhiri ikrâr eder, her şeyden önce onu Allah'ın ve Resûlullah'ın muradına göre kabul ederiz. Müfessir ve muhaddisler nasıl tespit ve takrir etmişlerse öylece kabul ederiz. Ondan sonra seçkin bilginlere, yüksek âriflere mahsus olan remiz yoluyla ince mânâlar yani büyük zâhir ehlinin söyledikleri anlamlardan başka anlamlar, lâfzın medlûlünden ayrı iç mânâlar çıkarırız. Bu bâtın mânâlara Resûlullah, "Hiçbir ayet yoktur ki onun bir zahrı ve batnı olmasın. Her harfin bir haddi ve her haddin bir matla'ı vardır." ve "Kur'ân'ın bir zahrı, bir batnı vardır. Batnın da yedi batna kadar batnı vardır." sözleriyle işâret buyurmuştur. Yani hadîslerin ve Kur'ân ayetlerinin bir dışı, bir içi vardır. İçinin de içi vardır. Böylece Allah'ın dilediği kadar gider.*[1754]

Mısrî yukarıda çizilmeye çalışılan çerçeve içerisinde, "Siz Kur'ân'a bakınca, kelimesini, i'râbını, mânâsını, hakikatini ve mecâzını mütâlaa edersiniz. Enbiyâ ve evliyâ ise hakâikını, esrârını, rumûzunu, işârâtını, tevârihini görürler. Âlimler, çeşitli mânâ ve tarihler bulmak için Kur'ân'ı inceleyip araştırırlar. Oysa bu mânâ ve tevârih ise tam aksine, kendilerini bulmaları için peygamberleri ve evliyâları arar."[1755] ifâdeleriyle işârî tefsire vurgu yapmaktadır. Bu arada o, birçok ilmî kerâmetlere, hakikat ve marifetlere, ayrıca Kur'ân'ın bazı sırlarına bizzat mazhar ve vâkıf olduğunu da ifâde etmiştir. Bu sırlara vâkıf olmayı bir akde ve nikâha benzeten Mısrî, "Kur'ân-ı Azîm'den, kimsenin hatırına tulû etmeyen hakikatler ve sırlar, ancak Allah'ın kıyacağı nikâh-ı mânevî ile sana kendini arz eder. Bir kimseye arz edilen bu sırlar, ona mahrem, onun dışındaki kimselere ise nâmahremdir… Mısrî'nin kalbine doğan esrâr ve tevârih-i Kur'ân bu kabildendir ve hepsi haktır."[1756] demektedir.

3.3.13. Şah Veliyyullah ed-Dehlevî (v. 1176/1762)

Hindistan bölgesinin müceddid ve müçtehid bir âlimi sayılan Şah Veliyyullah, muktedir bir mütefekkir, aynı zamanda ilâhî bir şairdir. Tefsir, hadîs ve hikmet-i teşrîde yüksek bir vukûf sâhibi olan müellif, *et-Tefhîmâtü'l-İlâhiyye* adlı eserinde, kendisine Yüce Allah'ın ikrâmıyla müceddidiyet hil'atinin giydirildiğini söylemektedir.[1757]

1754 Mısrî, *İrfan Sofraları*, s. 187-188.
1755 Çeçen, *Niyazî-i Mısrî'nin Hatıraları,* s. 103.
1756 Çeçen, *Niyazî-i Mısrî'nin Hatıraları,* s. 23.
1757 Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi,* II, 721.

Gençliğinde kendisine hırka giydirilen ve irşâd icâzeti verilen Şah Veliyyullah; babası vâsıtasıyla Nakşibendî tarîkatına intisap etmekle birlikte Kâdirîlik, Çiştîlik ve Sühreverdîlik'le de ilgilenmiş, Medine'deki hocası ve mürşidi Ebû Tâhir el-Kürdî'den hilâfet almıştır.[1758] Müellifin *el-Kavlü'l-Cemîl fî Beyâni Sevâ'i's-Sebîl* adlı eseri Hindistan'da çok sayıda mensubu bulunan Nakşibendiyye, Kâdiriyye ve Çiştiyye tarîkatlarının seyr ü sülûk âdâb ve erkânı hakkındadır. Yukarıda söz edilen *et-Tefhîmât* ise tasavvuf ve kelâm alanında yöneltilen sorulara verdiği cevaplardan oluşmaktadır. Tasavvufla ilgili daha başka eserleri de bulunmaktadır.[1759]

Dehlevî tarîkatlar arasında uzlaştırma faaliyetlerinin yanı sıra Müslüman toplumlardaki ihtilâfları en aza indirmek amacıyla tasavvuf düşüncesinin tartışmalara yol açan iki önemli teorisini; Muhyiddin İbnü'l-'Arabî'nin vahdet-i vücûdu ile İmâm Rabbânî'nin vahdetü'ş-şuhûdunu birleştirmeye, bu iki şahsiyetin fikirlerini uzlaştırmaya çalışmıştır. Yüce Allah'ı mutlak ve küllî varlık kabul eden İbnü'l-'Arabî, diğer bütün mevcûdâtı bu mutlak varlığın tezahürleri şeklinde gördüğü için ontolojik olarak sadece o tek varlığın mevcudiyetini öne çıkarmış ve O'nu görünürdeki farklılıkların yegâne kaynağı saymıştır. Dolayısıyla İbnü'l-'Arabî'nin varlık düşüncesinde, görünürdeki nesneler kendi başlarına varlıkları bulunmadığı için aynada görünen sûretler gibidir. Şehâdet âleminde olup bitenler -Platonik düşünceyi çağrıştıracak biçimde- asıllarına ait gölgelerden ibârettir. İmâm Rabbânî ise bu görüşü eleştirerek gölgenin asıl varlıkla özdeşleştirilemeyeceğini ve yaratanla yaratılan arasında bütünlük kurulamayacağını söyler. Ona göre sadece şehâdet âlemindeki bir uyum ve birlikten yani ontolojik bir monizm yerine fenomenolojik monizmden söz edilebilir. Zira görünen âlem ilâhî varlığın bir uzantısı değil O'nun yokluk (adem) üzerine yansıyan tecellîlerinin sonucudur. Yokluktan geldiği için bu âlemin ilâhî varlığa benzer bir gerçekliği yoktur. Şah Veliyyullah ise iki teori arasında ciddi bir farklılığın bulunmadığını, benzer görüşlerin farklı ifâdelerle dile getirildiğini söylemiştir. Müellif bununla birlikte sûfîliği sosyal hayattan tamamen el çekme şeklinde yorumlayanlara karşı çıkmış, birtakım farklı dinî uygulamalara kalkışan sahte sûfîleri sert bir dille eleştirmiştir.[1760]

Mutasavvıfların ayetlerden çıkardıkları işâretlerin aslî tefsir ilminden sayılmadığını söyleyen Dehlevî bu tür yorumların; sülûk ehlinin vicdanî ve zevkî olarak kesbettikleri marifet neticesinde Kur'ân'dan kalplerine doğan mânâlar olduğunu ifâde etmektedir.[1761] Ayetlerde geçen her türlü ayrıntıyı göz önüne alarak, hakikat ve sülûk ilimlerinin inceliklerini açıklamaya çalışan âbidlerin yaptığı tefsirleri "*sûfî tefsir*" olarak tarif eden Dehlevî'ye göre; bu tefsir sahası, her Müslümanın ayetten anladığı mânâları kapsayacak kadar geniştir; çünkü herkesin, meşgul olup derinleştiği ilme

1758 Sait Özervarlı, "Şah Veliyyullah-Düşüncesi", *DİA,* XXXVIII, 264.
1759 Mehmet Erdoğan, "Şah Veliyyullah", *DİA,* XXXVIII, 260-262.
1760 Bkz. Özervarlı, "Şah Veliyyullah-Düşüncesi", *DİA,* XXXVIII, 264-265.
1761 Dehlevî, *el-Fevzü'l-Kebîr*, s. 190.

göre ayetlerden istihraç edebildiği mânâları, beyânının kuvveti ve dilinin fesahati ölçüsünde ifâde edebilmesi mümkündür. Bu nedenle müfessirlerin önemli bir kısmı sûfî tefsir sahasına yönelmiştir.[1762]

Görüş ve düşünceleri özetle bu şekilde olan Dehlevî, Hz. Peygamber'in (s.a.s.) rûhâniyetinden üveysî bir sûrette istifâde ettiğini söyleyerek kendisini şu dikkat çekici cümlelerle anlatmaktadır: "Şayet beni sorarsan! Ben Kur'ân-ı Azîm'in vâsıtasız bir tilmiziyim. Tıpkı nübüvvet rûhunun/hakikatinin (onun sâhibine binler selam ve tahiyye olsun) üveysîsi olduğum ve Kâ'be-i Hasnâ'dan vâsıtasız istifâde ettiğim gibi…"[1763]

3.3.14. İbn Acîbe (v. 1224/1809)

el-Bahru'l-Medîd adlı işârî-tasavvufî bir tefsir telif etmiş olan İbn Acîbe de diğer mutasavvıflar gibi ilmi ikiye ayırmaktadır. Bu ayrıma göre vehbî ilim, mahz-ı fazl ve cömertlik eseri olarak kalp elçisine (kalp, kendisine gelen feyzi sâir mânevî âzâlara tebliğ eden bir elçiye benzetilmektedir) akan bir ilimdir. Bu ilim rubûbiyyet sırlarına tahsîs edildiği için sâhibi olan kimseyi diğer kimselerden temyiz edip hususi kılar ve başkasıyla paylaşılmaz. Kesbî ilim ise onu elde etmek için yapılan çalışma ve gayret sonucu kazanılır. Bu tür ilmin insanlarla paylaşılması ve onlara aktarılması gerekir.[1764]

İbn Acîbe'ye göre bâtınî bilgi doğrudan alındığı için, dolaylı olan zâhirî bilgiden daha üstündür. Onun bu epistemolojik düşüncesini, *müşâhede ve a'yan, delil ve burhandan üstündür*, cümlesiyle özetlemek mümkündür. Ledünnî ilme mazhar olmak için bedensel hazları terk etmek, zâhirî ilimlerden uzak durmaya çalışmak, zâhirde ibâdet ederken bâtında ubûdiyyeti gerçekleştirmek, helâl rızıkla beslenmek ve kalben temiz olmak gerekmektedir.[1765]

Müellif Kur'ân'ın zâhir ehli için bir zâhirî mânâsının, bâtın ehli için de bir bâtınî mânâsının olduğuna dikkat çekmiştir. Buna göre bâtın ehlinin yaptığı tefsiri gerçek mânâsyla ancak bâtın ehli olanlar anlar. Onu onlardan başkası anlamaz ve zevkine varamaz. Bu bâtınî mânâ ise ancak zâhirî mânâyı kabul ettikten sonra geçerlidir. Zâhirî mânâ kabul edildikten sonra ehli olan kimse, ince bir ifâde ve gizli bir remizle bâtın ilmine işâret eder. Kimin anlayışı bu ince işâretleri anlama ve gizli sırlardan zevk alma derecesine ulaşmamışsa, o kimsenin bunları anlayanlara teslim etmesi ve hemen inkâra kalkışmaması gerekir. Hiç şüphesiz zevke (bizzat ulaşmaya ve tatmaya) dayalı ilimler aklın kavrayış gücünün ötesindedir. Bunlar haber ve nakil yoluyla idrâk edilemezler.[1766]

1762 Dehlevî, *el-Fevzü'l-Kebîr*, s. 172-173.
1763 Dehlevî, *el-Fevzü'l-Kebîr*, s. 173.
1764 İbn Acîbe, *el-Bahru'l-Medîd,* VII, 8.
1765 Bkz. Ay, *Kur'ân'ın Tasavvufî Yorumu*, s. 240-251.
1766 İbn Acîbe, *Bahru'l-Medîd*, trc. Dilaver Selvi, I, 34 (Mütercimin mukaddimesi).

Diğer eserleri yanında özelikle *el-Bahrü'l-Medîd* adlı tefsiri İbn Acîbe'nin hem tefsir hem de tasavvuf alanındaki otoritesini göstermektedir. Pek çok tasavvuf ehli ârifin dikkat çektiği gibi İbn Acîbe de işârî tefsirin, ayetin lafzından anlaşılanın (zâhirî mânâ) ortaya konulduktan sonra, bu zâhirî mânânın dışında, ayetten işâret ehlinin (âriflerin) gönüllerine açılan birtakım işâret ve ince mânâları olduğunu teyit etmektedir. O, Ehl-i Sünnet çizgisinden taviz vermeyen, zâhirle bâtını birleştirirken zâhirî ölçüleri esas alan ve bâtınî mânâları dinin rûhuna uygun şekilde dile getiren bir müfessirdir. Bu ölçüye bütün tefsirinde titizlikle uymuş ve zâhirle bâtını, şeriatla hakikati, hükümle hikmeti, delille müşâhedeyi, ilimle ameli, sözle kalbi en güzel şekilde birleştirmiştir. İbn Acîbe, tefsirle işârî mânâyı karıştırmamak için ikisini ayrı başlıklar altnda işlemiş; her iki alanda da en muteber Ehl-i Sünnet tefsir, tabakat ve tasavvuf kaynaklarından yararlanmıştır. Bütün bunlara kendi tecrübe, irfan ve müşâhedesini de eklemiştir.[1767] Mahmut Ay'a göre ise onun yorumları detaylı ve dikkatli şekilde incelendiğinde, aslında bunların zâhirî yöntemle de yapılabileceği anlaşılmaktadır ki örneğin kelimelerin etimolojik ve morfolojik yapılarıyla ilgili açıklamaları, bunun yanı sıra itibâr/analoji yöntemiyle yapılan izahlar bu cümledendir.[1768]

İbn Acîbe'ye göre Kur'ân vahyinin lafzı statik mânâsı ise dinamiktir. Zira Kur'ân'ın vahyi sona ermiştir fakat ilham vahyi devam etmektedir. Yani lafzî olarak vahyin nüzûl süreci tamamlanmışsa da mânâsının nüzûlü devam etmektedir. Bu sebeple Hz. Peygamber'in (s.a.s.) mânevî vârisi konumundaki âriflerin kalplerine, daha önceden hiçbir kitapta yazılmamış yeni mânâlar ilham edilebilir. Öte yandan nübüvvet müessesesi sona ermiştir ancak nübüvvet nuru âlim ve ârifler vasıtasıyla kıyamete kadar insanlığı aydınlatmaya devam edecektir.[1769]

İbn Acîbe, Muhammed 47/24. ayeti münâsebetiyle Kur'ân'da zâhir ve bâtın ilimlerinin olduğunu; ancak bunlara nâil olmak için kalplerin kilitlerinden arınması gerektiğini belirtmektedir. Söz konusu kilitler dört şeyden oluşmaktadır ki bunların ilki dünya sevgisi, ikincisi riyâset/makam sevgisi, üçüncüsü şehvet ve hazlara dalmak, sonuncusu ise dünyevî bağ ve meşguliyetlerin çokluğudur. Kim bunlardan kurtulursa kalbi tasaffî eder ve orada ilahî zât ve sıfatlara âit mânâların sırları tecellî eder. Böyle bir kalbin sâhibi de Kur'ân'ı iyice düşünür/tedebbür eder ve onun esrâr denizine dalıp oradan yakut ve incileri çıkarır.[1770]

1767 İbn Acîbe, *Bahru'l-Medîd*, trc. Dilaver Selvi, I, 14 (Abdülaziz Hatip'e âit "Takdim ve Takriz" kısmından). Ayrıca bkz. Kaplan, "İşâri Tefsir Geleneğinde Coğrafi Unsurların Yorumlanması: el-Bahrü'l-Medîd Örneği", *Hikmet Yurdu,* 14/27 (2021), s. 129-154.

1768 Ay, *Kur'ân'ın Tasavvufî Yorumu*, s. 502-503.

1769 Ay, *Kur'ân'ın Tasavvufî Yorumu*, s. 501-502.

1770 İbn Acîbe, *el-Bahru'l-Medîd,* V, 373.

3.3.15. el-Âlûsî (v. 1270/1854)

Pek çok mutasavvıf zâttan ders alıp istifâde etmiş olan Şihâbuddin Seyyid Mahmud el-Âlûsî, tarîkat-ı Aliyye'yi Mevlâna Hâlid-i Nakşîbendî'den (v. 1242/1827) almıştır. *Rûhu'l-Me'ânî'nin* on üç yaşında kitap yazmaya ve ders okutmaya başlayan müellifi,[1771] eserin girişinde sûfîlerin Kur'ân hakkındaki kelâmlarının sülûk erbâbına açılan inceliklere işâretler nevinden olduğunu belirtmektedir. Ona göre ayetlerin zâhirini inkâr edip asıl anlamı bâtın anlamıdır diyenler sûfîler değil şeriatı tamamen ortadan kaldırmak isteyen mülhid Bâtınîlerdir. Zaten sûfîlere göre zâhir anlamı idrâk edip onun ahkâmı ile amel edilmeksizin bâtın boyuta geçmek mümkün değildir. Bunu iddia eden, henüz kapıdan bile girmeden evin ortasına geldiğini iddia eden kimse gibidir. Nitekim Kur'ân'ın inceliklerine vâkıf olmak ilk başta yoğun bir mâneviyât gerektirmektedir çünkü onun mucizeliği taklitle değil rûhî ve kalbî bir feyizle vicdânen idrâk edilebilir. Ne ki ömrünü Aristo'nun vesveselerine sarf edip, kirpilerin dikenini tavusların tüyüne tercih (yani zor ve lüzumsuz yolları tercih) edenler, Kur'ân'ın derinliklerini ve onun tazammun ettiği acîb mânâları fehmetmekten uzak düşmektedir.[1772]

Müellif "Kur'ân" ve "Furkân"ın cem' ve fark makamına işâret olduğunun söylendiğine dikkat çekmektedir. Buna göre kâmil ve ârif olan kullar her ikisini birleştirenlerdir. Kur'ân ledünnî ilmi icmâlen kapsamaktadır ki bu, küllî hakikatleri câmi'dir. Furkân ise tafsîlî ilmi câmi'dir ki hak ile bâtılı tefrik eder. Kitabullah bunların hepsini kapsadığı gibi, onun ehli için bu kapsama giren şeyler gizli değildir. eş-Şeyhu'l-Ekber (İbnü'l-'Arabî) Kur'ân'ın Furkân'ı tazammun ettiğini fakat Furkân'ın Kur'ân'ı tazammun etmediğini söylemiştir. Zira mertebelerin tafsilleri ve onları iktiza eden isimler (esmâ) Cem''de mevcuttur. Cem' ise tafsillerde bulunmaz. Bundan dolayıdır ki Kur'ân konusunda sadece Hz. Peygamber (s.a.s.) yetkili kılınmıştır ki onun anlamını muhâtaplara idrâk ettirsin.[1773]

Âlûsî ilahî kelâmı okumaktaki asıl hedefin, kelâmın sâhibini müşâhede etmek olduğuna; ayrıca zahiri mânânın dışında, saymakla bitmeyecek kadar başka şeylere de işâret bulunduğuna ve bunlardan ancak bir kısmının zikredilebileceğine dikkat çekmiştir.[1774] Müellif, Hasan el-Basrî'nin rivayet ettiği "لِكُلِّ آيَةٍ ظَهْرٌ وَبَطْنٌ وَلِكُلِّ حَرْفٍ حَدٌّ وَلِكُلِّ حَدٍّ مَطْلَعٌ"[1775] hadîsini zikrederek İbnü'n-Nakîb el-Makdisî'nin açıklamasını aktarmaktadır. Buna göre:

1771 Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi,* II, 743; Muhammed Eroğlu, "Âlûsî, Şehâbeddin Mahmûd", *DİA,* II, 550.
1772 Bkz. Âlûsî, *Rûhu'l-Me'ânî,* I, 7-8.
1773 Bkz. Âlûsî, *Rûhu'l-Me'ânî,* I, 10-11.
1774 Bkz. Selvi, Selvi, "Her Ayetin Bir Zâhiri Bir Bâtını Vardır Hadisindeki Zâhir ve Bâtın Kavramları Üzerine Değerlendirmeler", s. 25.
1775 Bkz. Âlûsî, *Rûhu'l-Me'ânî,* I, 8.

> "Kur'ân'ın zâhiri, zâhirî ilim sâhiplerine görünen mânâlar; bâtını ise Allah'ın hakikat erbâbını muttali kıldığı sırlardır. '*Her harfin bir haddi vardır*' ifâdesi, her harfin ifâde ettiği mânânın Allah'ın irâde ettiği bir sınırı vardır demektir. '*Her harfin bir matla'ı vardır*' ifâdesi ise kapalı olan mânâ ve hükümlerden her birinin, asıl kastedilen mânâya ulaştıracak, ona vukûfiyeti sağlayacak bir ıttıla yeri vardır, demektir."[1776]

Âlûsî'ye göre, Kur'ân'ın bâtınî mânâları ancak kudsî rûh cevherleri vâsıtasıyla idrak edilebilecektir. Müellif bahsi geçen hadîsle ilgili diğer bir yorumu da "Ayetin zâhiri, onun tefsiri; bâtını, onun te'vîli; haddi, anlayışların ilâhî kelâmın mânâsıyla ilgili ulaştığı son nokta; matla'ı ise ondan yükselerek el-Melik ve el-Allâm olan yüce Allah'ı müşâhedeye muttali olmaktır." şeklinde kaydetmektedir.[1777]

Alûsî işârî tefsire karşı çıkanlara ise şöyle seslenmektedir: Bir zerre aklı, hatta bir zerre imanı olan kimse Kur'ân-ı Kerim'in, Feyyâz ve Mübdî olan Allah'ın, istediği kulunun kalbine koyacağı bâtın mânâlara da şumûlü olduğunu inkâr etmez. Mütenebbî gibi bir şâirin divânındaki beytlere birçok farklı mânâ yükledikleri hâlde; Hz. Peygamber'in (s.a.s.) getirmiş olduğu Kur'ân'da yani âlemlerin Rabbi olan Allah'ın kelâmında zâhir mânâların yanında farklı işârî mânâların da yerleştirilmiş olduğunu nasıl inkâr ederler? Hâlbuki o "her şeyin açıklaması"[1778] olan ve "hiçbir şeyin eksik bırakılmadığı"[1779] Kur'ân'dır. Hatta kazâ kalemiyle zaman levhasına resmedilen hiçbir hâdise yoktur ki Kur'ân'da ona bir işâret bulunmasın. Nitekim o, mülk ve melekûtun gizli sırlarını şâmil olduğu gibi ceberrûtun kudsî definelerini de şâmildir.[1780]

Tefsir ve te'vîl'in farkına değinerek te'vîli, "Kur'ân ibâreleri perdesinden sâliklere açılan ve gayb bulutlarından âriflerin kalplerine yağan işârât-ı kudsiye ve maârif-i sübhaniyedir."[1781] cümleleriyle açıklayan Âlûsî; İbn Berrecân, Muhyiddin İbnü'l-'Arabî, el-Irâkî gibi zâtların birtakım hesâbî kaideler ve harfî işlemler kullanarak gaybî hâdiselere işâret eden istihraçlar yaptığını da belirtmektedir. Ona göre bu konuda seleften bize ulaşan bir şey yoktur fakat Allah'ın ikrâm edeceği ilim hususunda fazl ve keremi de yadsınacak bir şey değildir.

1776 Âlûsî, *Rûhu'l-Me'ânî,* I, 8.
1777 Âlûsî, *Rûhu'l-Me'ânî,* I, 8.
1778 En'âm 6/154; A'râf 7/145; Yûsuf 12/111.
1779 En'âm 6/38.
1780 Bkz. Âlûsî, *Rûhu'l-Me'ânî,* I, 8.
1781 Âlûsî, *Rûhu'l-Me'ânî,* I, 6.

3.4. Hicrî XIV. Asırdan Günümüze (Mîlâdî XX. Yüzyıl ve Sonrası)

3.4.1. Cemâlüddin el-Kâsımî (v. 1914)

Cemâlüddin el-Kâsımî, İslâmî esasların izah ve tefsirinde hür düşünceyi savunan, içtihadın önemi üzerinde duran; bu hususta İbn Teymiyye ve İbn Kayyim el-Cevziyye'nin yolunu benimseyen bir âlimdir. Ona göre îtikâdda Selef yolu takip edilmelidir.[1782] Müellif işârî tefsir faaliyetlerini de içine alan konuda İbn Teymiyye'nin görüşlerini uzun uzun naklederek ve aynen katılmakta, neticede sahâbe ve tâbiûnun tefsirde tutmuş oldukları yoldan sapanların hata içinde hatta bid'at içinde olduklarını söylemektedir. Zira Allah'ın Hz. Peygamber'le (s.a.s.) göndermiş olduğu hak dâvayı en iyi bilen ve idrâk edenler onlar olduğu gibi; tefsiri ve ayetlerin mânâlarını en iyi bilenler de yine sahâbe ve tâbiûn âlimleridir. Delilde değil medlûlde hataya düşen birçok sûfî, vâiz ve fakîh, özünde Kur'ân'ı doğru mânâlarla tefsir etmektedirler ancak Kur'ân, onların verdiği mânâlara delâlet etmemektedir. es-Sülemî'nin *Hakâik*'ında zikrettiği birçok yorum bunlardandır.[1783]

3.4.2. Reşid Rıza (v. 1935)

Reşid Rıza İslâm dünyasında 19. yüzyıldan itibâren dinî düşüncede gelişmeye başlayan yenilikçi hareketin içinde yer almış, Müslümanları o günkü durumundan kurtaracak, ancak İslâmî inanç ve değerlere zarar vermeyecek bir modernleşmenin gerekliliğini bütün hayatı boyunca savunmuştur. Tasavvufun özünün nefis terbiyesi açısından fert ve topluma yüksek hasletler kazandırdığını düşünen ve kendisi de bu terbiye ile yetişen müellif, bazı kimselerin İslâm'da bulunmayan fikir ve davranışları tasavvuf kültürüne karıştırdıkları ve çeşitli yanlışlıklara yol açtıkları düşüncesindedir. Vahdet-i vücûd gibi felsefî kaynaklı fikirlerin, naslar üzerinde bâtınî yorumların, tarikat şeyhlerine nisbet edilen olağanüstü hâllerin ve bilhassa şeyhlerle râbıta kurup tevessüle başvurmanın gerçek tasavvufla bağdaşmadığını söyleyen Reşid Rıza, kerâmet göstermeyi mümkün ve câiz kabul etmekle birlikte bunun duyurulmasını doğru bulmamış, ayrıca derunîlik gerektiren zikir faaliyetinin sadece söze indirgenmesine ve bazı hâllerde merasime dönüştürülmesine karşı çıkmıştır.[1784] Evvelen İmam Gazzâlî'den etkilenen ve biraz da bu etkiden dolayı Nakşibendî tarikatına intisap etmiş olan Reşid Rıza, daha

1782 Bkz. Turgut, "Cemâleddin el-Kâsımî", *DİA,* VII, 311-312.
1783 Bkz. Kâsımî, *Mehâsin,* I, 14-18.
1784 Bkz. Özervarlı, "Reşîd Rızâ", *DİA,* XXXV, s. 15-16.

sonraları İbn Teymiyye'nin düşünce ve görüşlerine ilgi duymaya başlamış ve bu ilgi onun Vehhâbiliğe sıcak bakmasında da etkili olmuştur.[1785]

Müellif "*işâret*" diye isimlendirilen yorumlarda, sûfîlerin sözleriyle Bâtınîlerin sözlerinin birbirine karıştırıldığını ve insanların şüpheye düşürüldüğünü savunmuştur. Bilvesile, *eş-Şeyhu'l-Ekber* diye tavsif ettiği Muhyiddin İbnü'l-'Arabî'ye nisbet edilen, fakat içeriğinde İslâm ve Kur'ân'la alâkası olmayan sapmaların bulunduğunu iddia ettiği tefsirin, aslında Kâşânî'ye âit olduğunu örnek olarak zikreden Reşid Rıza; bu arada Kâşânî'yi "meşhûr Bâtınî" diyerek tarif etmektedir. Ona göre bu ve benzeri tefsir türleri, (aşırı dilbilgisel yorumlar dâhil olmak üzere), Allah'tan âlemlere hidayet rehberi olarak gönderilen Kur'ân'ın hakîki maksat ve gâyesini unutturmaktadır.[1786]

3.4.3. Abdülhamid İbn Bâdîs (v. 1940)

Cezayirli âlim, siyasetçi ve ıslahatçı olan[1787] İbn Bâdis, Hz. Ömer ve Abdullah İbn Abbâs'ın Nasr sûresinden Hz. Peygamber'in (s.a.s.) ecelini fehmettiklerini örnek vererek; tefsirin sahîh olabilmesi için mânânın sahîh olmasının, tefsiri yapılacak ayetlerin Arapça kurallarına göre sıhhatli değerlendirilmesinin ve şer'î bir delile dayanmasının şart olduğunu belirtmektedir. Özellikle birinci ve ikinci şart olmadan yapılacak tefsirin câiz olmadığını ifâde eden İbn Bâdîs, bu duruma mütekaddimûn sûfîlerden Ebû Abdurrahman es-Sülemî ve müteahhirûn sûfîlerden Muhyiddin İbnü'l-'Arabî gibi bazı zevâtın eserlerinde sık sık rastlamanın mümkün olduğunu söylemektedir.[1788]

3.4.4. Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır (v. 1942)

Klasik anlamda en kapsamlı Türkçe tefsir olan *Hak Dini Kur'ân Dili* adlı eserin müellifi Elmalılı Hamdi Yazır, Kur'ân'ın anlam derinliğini şu sözlerle ifâde etmektedir:

> *Kur'ân Arabîdir. Zira* "إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ"[1789] *mansustur. Düşünmeli ki Kur'ân'ı tefsir etmek üzere Peygamber'in îrad buyurduğu hadîse bile Kur'ân denemez; denirse küfrolur. Hâsılı terceme Kur'ân'dan mütercimin anlayabildiği kadar bazı şeyleri anlatabilirse de hakkiyle anlatamaz. Anlattığı şeylerde de Kur'ân hükm-ü kıymetini hâiz olamaz. Maamâfih şunu da unutmamalıdır ki Kur'ân anlaşılmaz bir kitab değildir. Hatta* "وَلَقَدْ يَسَّرْنَا

1785 Bkz. Öztürk, "Neo-Selefîlik ve Kur'an-Reşid Rıza'nın Kur'an ve Yorum Anlayışı Üzerine-", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi,* 4/2 (2004), s. 78-79.
1786 Bkz. Reşid Rıza, *Tefsîrü'l-Menâr,* I, 18.
1787 Bkz. Mâzin Salâh Mutabbakânî, "İbn Bâdis, Abdülhamid", *DİA,* XIX, 354-356.
1788 Bkz. İbn Bâdîs, *Tefsîr,* s. 267-268.
1789 Yûsuf 12/2: "*Muhakkak ki biz, onu anlayasınız diye Arapça bir kitap olarak indirdik.*"

> ...الْقُرْآنَ لِلذِّكْرِ فَهَلْ مِنْ مُدَّكِرٍ”[1790] *buyurulduğu üzere mânâsını en kolay ve açık bir sûrette anlatan ve tekellüfsüz, tasannu'suz su gibi akan, nur gibi parlayan bir Kitâb-ı Mübîn'dir. O, kendisini bütün insanlığa duyurmak ve anlatmak için nâzil olmuş ve duyurmuştur. Ancak onun me'ânîsi ihâta olunub bitirilemez. Bir mâ'nâsı inkişâf ederken arkasından bir mâ'nâ daha, arkasından bir mâ'nâ daha ilh... yüz gösterir. Nûrunun şa'şaa-i vüzûhu içinde hafâ zuhûr eder. Mümine hitab ederken kâfire bir inzâr fırlatır, kâfiri inzâr ederken mümine bir tebşîr nüktesi uzatır, avâma hitab ederken havâssı düşündürür, âlime söylerken câhile dinletir, câhile söylerken âlime dokundurur, geçmişten bahsederken geleceği gösterir, bugünü tasvir ederken yarını anlatır. En sade müşâhedelerden en yüksek hakikatlere götürür. Müminlere gaybı anlatırken kâfirleri hâlden bîzar eder. Ve bütün bunları hâle, makama mekâna, zamana, mevzûa göre en uygun, en ra'nâ kelimelerle ifâde eder.*[1791]

Yazılı kaynak olmaksızın şifâhî nakle dayanan bir bilgiye göre Şâbâniye tarîkatına mensup olduğu belirtilen[1792] Elmalılı, ayetlerin zâhirî anlamlarının yanı sıra birçok işârî anlam taşıyabileceği kanaatindedir. Bununla birlikte haklı olarak, her şeyde olduğu gibi bu hususta da ifrat ve tefrite kaçılmaması gerektiğini belirtir. Ona göre:

> *Gerek felâsife ve hükemâ ve gerek ashâb-ı nücûm ve hey'et ve sâir ulemâ, ukalâ, büleğa, üdebâ, havass ve avâmıyla bütün beşerin zihnine, rûhuna temas eden ve edebilecek olan ahvâl ve efkâr ve mevzular hakkında Kur'ân'da redden veya isbâten îma yoktur demek ve Razî gibi o yolda tenvîr-i efkâra hizmet edenlere ta'n etmek doğru olmadığı gibi nusûs ve muhkemâtın zâhirini ibtal etmeyecek vechile Kur'ân'ın rûhî ve vicdânî zevklere doğabilen işârât ve te'vîlâtından bahseden sûfîyye tefsirlerinin hepsini de Karamita ve Hurûfiyye bâtınıyyesi gibi zenadikadan saymak da doğru değildir. Meselâ Kâşânî ve Arâis tefsirlerini mahzâ zâhirî olan me'ânî ve ahkâmı ibtal vadîsinde yazılmış Hasan Sabbah ve gulât-i İmamiyye kitabları gibi mütâlaa etmek isteyenler şübhesiz ki yanlış yola gitmiş olurlar. Evet muhkemâtı bırakıb da* “فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ”[1793] *beyânına rağmen hep müteşâbihât arkasına düşmek, şathiyyâta sapmak, fitne ve fesad yolunda te'vîl aramak kalb çarpıklığından, rûh bozukluğundan neş'et eden bir zeyğ-u ilhaddır. Lâkin zâhirî me'âni ve ahkâmı beyân ve tespitten sonra onlara münâfi olmayacak vechile birtakım işâret ve te'vîlâttan da bahseden zevâtın sânihâtından istifâde etmemek de mahrumiyyet olur. Çünkü Kur'ân* “إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ”[1794], “إِنَّ فِي

1790 Kamer,54/17, 22, 32, 40: “*Andolsun ki Kur'ân'ı öğüt alınsın diye kolaylaştırdık. O hâlde var mı düşünüp öğüt alan?!*”

1791 Yazır, *Hak Dîni Kur'ân Dili,* I, 9-10.

1792 Ayiş, *Elmalılı Tefsirinde Tasavvuf*, s. 68.

1793 Âl-i İmrân 3/7: “*…kalplerinde eğrilik bulunanlar ise sırf fitne aramak (insanları saptırmak) ve onun (keyfemâyeşâ bir şekilde) te'vîline yeltenmek için ondan (Kur'ân'dan) müteşâbih olan ayetlerin ardına düşerler…*”

1794 Bkz. Nahl 16/79; Neml 27/86; Ankebût 29/24; Rûm 30/37, 52.

"ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ"[1795], "لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ"[1796], "لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ"[1797], "لِقَوْمٍ يَذَّكَّرُونَ"[1798], "لِقَوْمٍ يَفْقَهُونَ"[1799], "لِقَوْمٍ يُوقِنُونَ"[1800], "لِقَوْمٍ يَتَّقُونَ"[1801], "لَآيَاتٍ لِأُولِي الْأَلْبَابِ"[1802] *gibi nice ayetlerinde muhâtapların evsaf ve kabiliyyet-i mahsûsalariyle derecelerine göre türlü mazmûnlarla hitab edip dururken tefsirlerin böyle ezhân ve efkârın ve ahlâk-u irfanın merâtibine göre inceliklerle alâkadar olmaması Kur'ân'ın hadd-ü matla'ına ve umûmu tenvîre ma'tuf olan makâsıdına uygun da olmaz. Herhalde zâhirîlikte ifrat etmek de Bâtınîlikte ifrat etmek kadar muzırdır.* "وَأُولُو الْعِلْمِ قَائِمًا بِالْقِسْطِ"[1803] *Kur'ân'da tefsîr de vardır te'vîl de vardır. Şübhe yok ki kendi fikr-ü hevâsına saplanıp da Güneş'i inkâra kadar gidenler her şeyi inkâr edebilirler.*[1804]

Günümüzde işârî tefsir/te'vîl faaliyetlerini yahut yine işârî tefsirin bir bölümü sayılabilecek bilimsel tefsiri âdeta bâtıl ilan etmek için organize edilen "ilmî" toplantılar düşünüldüğü zaman, Elmalılı'nın yukarıda kaydedilen îkaz ve hatırlatmasının ne denli öneme sâhip olduğu daha net anlaşılmaktadır. Yazır, işârî yorumlara itiraz ve yorum sâhiplerine itham konusundaki aşırılıklara bazı örnekler vererek[1805] bunlara katılmadığını ifâde eden şu tespitleri yapmaktadır:

> *Şüphe yok ki Kelâmullah lisân-ı mübîn-i Arabî ile nâzil olmuştur. Kur'ân'ın lisânı lügaz ve muammâ gibi remizden ibâret sembolik bir ifâde değildir. Ve şüphe yok ki nusûsta aslolan, bir karîne-i mâni'a bulunmadıkça zâhiri üzere hamlolunmaktır. Bununla beraber şu da muhakkaktır ki Kur'ân'ın ümmü'l-kitab olan muhkemâtının yanında hafî, müşkil, mücmel ve müteşâbihâtı; hakikati, mecâzı, sarîhi, kinâyesi, istiâresi, temsîli, tensîsi, îmâsı; belâğatinin nükteleri, tarizleri, telmihleri, remizleri de vardır. Bütün bunlarda en vâzıh olan mânâ maksud olmakla beraber, müstetbeât-ı terâkîb denilen ve derece-i tâliyede matlûb olan nice ifâdeler de vardır. İlm-i usûlde mâlum olduğu üzere zâhirin zâhir olması, aynı zamanda te'vîl, tahsîs, mecâz ihtimâllerini kesmiş olmak lâzım gelmeyeceği cihetle o zâhire münâfî ve münâkız olmayarak maiyyetinde bazı ihtimâlât ile derece-i tâliyede birçok işârât fehm ü istinbat olunabilmesi, muhkemâtın vuzûh ve beyânına muhâlif olamayacağı gibi, bilakis lisânının "Arabî-i mübîn" olmasının levâzımındandır. Bundan dolayı "Kur'ân'da hiç bâtın ve remiz ve îmâ yoktur" demek de doğru olmaz.*[1806]

1795 Bkz. Bakara, 2/164; Ra'd, 13/4; Nahl, 16/12, 67; Rûm, 30/24; Ankebût, 29/35; Rûm, 30/28; Câsiye, 45/5.
1796 Bazı örnekler için bkz. Bakara 2/230; En'âm 6/97; A'râf 7/32; Neml 27/52.
1797 Bazı örnekler için bkz. Yûnus 10/24; Ra'd 13/3; Nahl 16/11.
1798 En'âm 6/126; Nahl 16/13.
1799 En'âm 6/98.
1800 Bakara 2/118; Mâide 5/50; Câsiye 45/4, 20.
1801 Yûnus 10/6.
1802 Âl-i İmrân 3/190.
1803 Âl-i İmrân 3/18: "… *adaletle kâim olan (adaleti yerine getiren) ilim sahibleri*…"
1804 Yazır, *Hak Dîni Kur'ân Dili,* VIII, 5612-5613.
1805 Yazır, *Hak Dîni Kur'ân Dili,* VIII, 5610-5611.
1806 Yazır, *Hak Dîni Kur'ân Dili,* VIII, 5611-5612.

Kur'ân-ı Kerîm'in anlam boyutları, mânevî derinliği ve işârî tefsirle ilgili düşünceleri bu minvalde olan Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır'ın kendisinin de işârî yorumlar yaptığı, ayetlerden farklı nükteler çıkardığı görülmektedir.

Örneğin, "وَأَرْسَلْنَا الرِّيَاحَ لَوَاقِحَ فَأَنْزَلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَسْقَيْنَاكُمُوهُ وَمَا أَنْتُمْ لَهُ بِخَازِنِينَ"[1807] ayetinde rüzgarların "irsâl", suyun "inzâl" ile ifâdesi Yazır'a göre aynı zamanda bir temsil îma etmektedir. Nitekim ilki peygamberlerin gönderilmesini (irsâl), ikincisi Kitab'ın indirilmesini (inzâl) hatırlatır. Bu itibârla Allah tarafıdan gönderilen peygamberler de aşılayıcı rüzgarlar gibi ilâhî feyzi taşıyıp kabiliyetli olanlara neşr-ü telkîh ederler. Nâzil olan kitaplar ise semâdan inen o su gibi hayatın esası ve temelidir.[1808] Yazır'ın farklı ayetlerde de yağmuru beşer kesbinin müdâhil olamadığı semâvî vahye benzetmesi dikkat çekicidir.[1809]

Müellife göre "وَآيَةٌ لَهُمْ أَنَّا حَمَلْنَا ذُرِّيَّتَهُمْ فِي الْفُلْكِ الْمَشْحُونِ"[1810] ayetinde bahsedilen "dopdolu gemi" ile akla ilk başta Hz. Nûh'un (a.s.) gemisi gelmektedir ancak "ذُرِّيَّتَهُمْ" kaydından hareketle bunun çocuk doğuran kadınların rahimlerinden mecâz, beliğ bir istiâre olduğu anlaşılmaktadır. Babaların sulbünden âdeta bir tûfan ile atılan zürriyyetler, anaların rahminde birer sefîne-i necât bulmaktadır.[1811]

Yazır, "وَيْلٌ لِلْمُطَفِّفِينَ ۙ الَّذِينَ إِذَا اكْتَالُوا عَلَى النَّاسِ يَسْتَوْفُونَ ۖ وَإِذَا كَالُوهُمْ أَوْ وَزَنُوهُمْ يُخْسِرُونَ"[1812] ayetleriyle başlayan Mutaffifîn (eksik ölçüp tartanlar) sûresi tefsirinde ise rûhun istikametinin, ölçüm aleti olan terazinin sağlamlığından daha önemli olduğunu söylemektedir. Zira kalp ve vicdanlarında hakka riayet ve iman olmayanlar, doğru âletle bile tatfîf yaparlar. Bunun da ötesinde kendilerinin hakkı zayi olmasın diye dikkat ettikleri hâlde başkalarının hakkını yemeye çalışanların rûh mikyâsları ve fikir ölçülerinde tatfîf olduğuna şüphe yoktur. O hâlde "mutaffifîn" lafzı aynı zamanda; kalbi ve mânevîyâtı bozuk, rûh mikyâsında ve fikir ölçüsünde eksik/eksiklik yapan anlamındadır. Kişiyi ölçü ve tartıda noksanlığa sevk eden de asıl bu mânevî rezîlettir. Onun için sûrede ölçü tartının ıslahı üzerinde değil, söz konusu bozukluğa sebep olan itikâdî bozukluğun ıslahı için âhirete iman hususu üzerinde durulmuştur.[1813]

1807 Hicr 15/22: "*Ve bir de aşılayıcı rüzgârlar gönderdik. Derken gökten su indirip sizleri onunla suladık. Bunların hazinedarları da siz değilsiniz*."

1808 Yazır *Hak Dîni Kur'ân Dili,* V, 3055.

1809 Bkz. Yazır *Hak Dîni Kur'ân Dili,* IV, 2975-2976.

1810 Yâsîn 36/41: "*Onlar için (ibret vesilesi olacak) bir ayet de bizim onların zürriyyetlerini dopdolu bir gemide taşımış olmamızdır*."

1811 Yazır, *Hak Dîni Kur'ân Dili,* VI, 4032.

1812 Mutaffifîn 83/1-3: "*Ölçü ve tartıda hile yapanlara veyl olsun! Onlar insanlardan bir şey aldıkları zaman tastamam ölçerler fakat kendileri onlara bir şey (satarken) ölçtükleri yahut tarttıkları zaman eksik ölçüp tartarlar*."

1813 Yazır, *Hak Dîni Kur'ân Dili,* VIII, 5651.

3.4.5. Eşref Ali et-Tehânevî/et-Tânevî (v. 1943)

Kendisine "Hakîmü'l-Ümme ve Müceddidü'l-Milleti bi'd-diyari'l-Hindiyye" denilen Eşref Ali et-Tehânevî yahut "et-Tânevî"; Hindistan bölgesinin büyük âlimlerinden olup, mürşidi el-Hac İmdâdullah el-Muhâcir el-Mekkî'nin kendisinde topladığı dört silsile münâsebetiyle Nakşibendiyye, Çiştiyye, Kâdiriyye ve Sühreverdiyye tarîkatlarına intisap etmiş ve hepsinin hil'atini almıştır. Tarîkatı şeriatın hizmetçisi kılan Tehânevî, tasavvuf ve sülûkü bid'at ve hurafelerden arındırmış, böylece kendi dönemi ve coğrafyası için bu konularda bir tecdid gerçekleştirmiştir.[1814]

Müellif işârî tefsirle bâtınî tefsir arasındaki farkı şöyle ifâde etmektedir: Sûfîlerin Kur'ân tefsiri konusunda söyledikleri şeyler hakikatte tefsir cinsinden değildir; aksine onlar yaptıkları izahları tanzîr ve temsil yoluyla zikrederler. Örneğin "اذْهَبْ إِلَى فِرْعَوْنَ إِنَّهُ طَغَى"[1815] ayeti hakkında "Ey Rûh nefse git ve onunla mücâhede et! Nitekim o azmıştır." derler. Câhiller de onların bu izahla ayetin tefsirini yaptıklarını; Mûsa-Firavun kıssasının Kur'ân'da geçtiğini inkâr ettiklerini; bu lafızlardan ilâhî muradın Mûsa ve Firavun değil rûh ve nefis olduğunu iddia ettiklerini sanırlar. Oysaki bu bakış açısı mahzâ cehil olduğu gibi sûfîlere bunu nisbet eden kimseler de kezzâb/yalancıdırlar. Nitekim sûfîlere göre ayetteki lafızlarla Hz. Mûsa ve Firavun kastedilmiştir. Şayet lafızlar zâhirî medlûllerine göre anlaşılmasaydı namaz, hac, oruç, zekât gibi hiçbir farz sâbit olmazdı. Bu ise sûfîlerin değil, sûfîlerin berî olduğu mülhidlerin iddiasıdır. Böyle câhillerin dışında, bir de öyle olmadıklarını bildikleri hâlde sûfîlere inatla ilhâd ve zındıka yaftası yapıştırmaya çalışanlar vardır. Sûfîlerin Kur'ân'ı tahrif ettiklerini, onu kendi re'ylerine göre tefsir ettiklerini söylerler ki bu da aynı şekilde hatadır. Nitekim onlar Kur'ân'ı kendi görüşleriyle keyfî bir şekilde tefsire değil Kur'ân'dan öğüt ve ibret almaya teşvik etmektedir. Bizzat Kur'ân'da, örneğin "لَقَدْ كَانَ فِي قَصَصِهِمْ عِبْرَةٌ لِأُولِي الْأَلْبَابِ"[1816] denilerek muhâtaplar ibret almaya teşvik edilmiştir. Sûfîler de şöyle derler: Misâlen Kur'ân okurken Mûsa-Firavun kıssasına geldiniz. Bâtınınızda/İç dünyanızda benzeri şeyler bulunmasından dolayı bu kıssadan ibret alın; Mûsa rûha, Firâvun ise nefse benzemektedir. Böylece onlar nefse ilâhî ayetleri hatırlatırlar ki Rabbine karşı havf içinde olsun ve isyanları/günahları terk etsin. İşte bu i'tibâr ilmîdir ancak istidlâl ilmî değildir. Zira istidlâl, lügavî mefhumlardan, tarzlardan ve üsluplardan hareketle ortaya çıkar ki bunları da meânî ve usûl âlimleri beyân etmiştir. İ'tibâr ise teşbih ve işâretten hareketle oluşur. Buna binâen kim sûfîlerin Kur'ân'la î'tibâr yönteminden dolayı onların ilhâdına ve zındıklığına hükmederse yanlış bir hüküm vermiş olur.[1817]

1814 Detaylı bilgi için bkz. Şah Muînuddin el-Hâşimî - Cüneyd Ahmed el-Hâşimî, "Eşref Ali (Tehânevî) Tânevî'nin Düşüncesinde Tasavvuf", çev. Yakup Yüksel, *Namık Kemal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi,* 3/2 (2017), s. 333-364;

1815 Tâhâ 20/24.

1816 Yûsuf 12/111.

1817 Muhammed Şuaybullah Hân el-Miftâhî, *Nefehâtü'l-Abîr fî Mühimmâti't-Tefsîr,* Medîne: Mektebetü Dâri'z-Zemân, 2013, s. 185-186.

3.4.6. İsmail Hakkı İzmirli (v. 1946)

Osmanlı'nın son döneminde yaşayan ilim ve fikir adamlarından İsmail Hakkı İzmirli, çok genç yaşlarında İbnü'l-'Arabî'ye âit *Fusûsu'l-Hikem*'i Dârü'l-Muallimîn-i Âliye'den hocası olan Ahmed Asım Efendi'den okumuş, Hüseyin el-Ezherî'den Şâzeliyye tarîkatı icâzetnâmesi almış ayrıca Cem'iyyet-i Sûfîyye'de görev yapmıştır.[1818] Tasavvufu dinî hayatın bir realitesi ve bir eğitim metodu olarak gören müellif, fikir dünyasında tasavvufa fazlaca yer vermemiştir.[1819]

Müellif yazmış olduğu meâlin girişinde Kur'ân'ı tavsif ederken şöyle demektedir:

> *Kur'ân-ı Kerîm nazmı itibârıyla mertebe-i i'câzda olduğu gibi hâvî olduğu ahkâm-ı sübhâniyesi, câmi olduğu maârif-i celîlesi itibârıyla de mertebe-i i'câzdadır, lafzan, mânen bir mu'cize-i azîmedir. Hiçbir asır geçmez ki Kur'ân-ı Mübîn'in sıtkı zâhir olmasın. Dâima iman teceddüt eder, irfan kuvvet bulur*.[1820]

Yeni İlm-i Kelâm adlı eserinde tasavvuf yolu ve sûfîler ile Bâtınîler hakkında uzun açıklamalar yapan müellif[1821] ikisi arasındaki farkı ise Kur'ân yorumundaki farklarını da kapsayacak şekilde şöyle ortaya koymaktadır:

> *Bâtıniyyece nusûsun ancak bâtını maksuddur, bâtını umdedir, bâtını hakikattır; zâhiri metrûktur. Mutasavvifece hem zâhiri hem de bâtını maksuddur. Nihayet zâhiri hak, bâtını hakikattır; nitekim Gazzâlî böyle diyor. İşte mutasavvife ile bâtıniyye arasında meâni-i bâtıniyyede dakîk fark budur*.[1822]

Görüldüğü gibi İzmirli'ye göre Kur'ân her asra hitap eden ve doğruluğunu her asrın idrâkine ve gelişmişlik düzeyine tasdik ettiren mu'ciz bir kitaptır. Dolayısıyla onunla iman yenilenmekte, irfan kuvvet bulmaktadır. Kur'ân'ın zâhir ve sarîh mânâsının ve buna bağlı olarak şer'î ahkâmın Bâtınîler tarafından terk edildiğini, buna mukabil sûfîlerin zâhiri kabul ve ona ittiba etmekle birlikte ayetlerin bâtın anlamına da değer verdiklerini belirtmesi ise müellifin en bâriz farkı nazara alarak yaptığı önemli bir hatırlatmadır.

3.4.7. Abdülazim ez-Zürkânî (v. 1948)

Daha önce de vurguladığımız üzere, görebildiğimiz kadarıyla "*İşârî Tefsir*: أَلتَّفْسِيرُ الإِشَارِي" terimine Zürkânî'den önceki müelliflerin eserlerinde rastlanmamaktadır. Kavramsal olarak ayetlerin lafzî ve mânevî işâretler ekseninde yorumunu dilde ifâde etmek üzere kullanılan bu terimi düşünce dünyasına alan en eski müelliflerden birinin -muhtemelen en eskisinin-, 1948 de vefât eden Abdülazim ez-Zürkânî olduğu

1818 Ali Birinci, "İzmirli, İsmail Hakkı", *DİA,* XXIII, 531.
1819 M. Sâit Özervarlı, "İzmirli, İsmail Hakkı-İlmî Şahsiyeti ve Görüşleri", *DİA,* XXIII, 533.
1820 İzmirli, *Kur'ân-ı Kerim ve Türkçe Anlamı (Ma'âni-i Kur'ân),* İstanbul: Eren Yay., tsz., s. 3.
1821 Bkz. İzmirli, *Yeni İlm-i Kelâm,* s. 147-165.
1822 İzmirli, *Yeni İlm-i Kelâm,* s. 164.

görülmektedir.[1823] Onun *Menâhilü'l-İrfân*'da mutasavvıfların tefsirlerini değerlendirdiği "işârî tefsir" başlığı altında verdiği bilgilerden *işârî tefsir*i *sûfî tefsir*e isim olarak kullandığı ve bunun sûfî tefsiri ifâde ettiği kanaatinde olduğu anlaşılmaktadır. Nitekim onun bu ikisi arasında bir ayrım yapmadığı görülmektedir.[1824]

Gerek telif etmiş olduğu eseriyle, gerekse yukarıda söz edilen isimlendirmeyi yapmasıyla Kur'ân ilimlerinde önemli bir yeri olan Zürkânî, "İşârî Tefsir"in ne olduğu ile ilgili birçok görüşü naklettikten sonra şu tespiti yapmaktadır:

> *"İşârî Tefsir" diye adlandırılan sûfî tefsiri ile mülhidlerin "bâtınî" tefsiri arasındaki fark buradan anlaşılır: Sûfîler ayetin zâhirî irâdesini reddetmezler, aksine onu teşvik eder ve şöyle derler: "Öncelikle zâhirî tefsirin olması gerekir. Kim Kur'ân'ın zâhir tefsirini iyice bilmeden gizli esrârını anladığını iddia ederse; o kimse, kapısından bile girmediği hâlde evin ortasına yetiştiğini iddia eden kişi gibidir." Bâtınîler ise "Ayetten murad olan asla onun zâhiri değildir, bâtınıdır." derler. Bunların kastı şeriatı inkâr etmektir.*[1825]

3.4.8. Muhammed Zâhid el-Kevserî (v. 1952)

Son dönemin meşhûr âlimlerinden Muhammed Zâhid el-Kevserî'nin ilmî şahsiyetinde tasavvufun önemli bir yeri bulunmaktadır. 1870'te İstanbul'a giderek Ahmed Ziyâüddin Gümüşhânevî'nin sohbetlerine katılan babası, 1887'de bu zâtın yanında dört defa halvete girmiş ve hilâfet mansıbını elde etmiştir. Böylece Nakşî şeyhleri arasında yer alan bir babanın oğlu olan Kevserî'nin kendisi de Gümüşhânevî'nin dergâhına mensup Kastamonulu Şeyh Hasan Hilmi Efendi'ye intisap etmiştir. Tasavvufla bu şekilde hemhal olan Kevserî'ye göre nefsin ve hevânın baskısına mâruz kalan kişiler kutsî âlemle irtibatı olan kâmil mürşidlerin irşâd ve yardımına muhtaçtır; bu çerçevede vefâtlarından sonra mânevî tasarrufları devam eden zevâtın varlığı haktır ve tevessül câizdir. Yüzyılın Mâturidiyye müceddidi sayılan Kevserî'nin çeşitli görüşleri Mısır'da ve diğer İslâm ülkelerinde dinî tartışmalara zemin hazırlamıştır. Onun görüşlerini en çok benimseyenlerden biri Mısır Müftüsü meşhûr Muhammed Bahît Efendi olmuştur. Kendisi gibi İstanbul'dan Mısır'a gitmek mecburiyetinde kalan Osmanlı'nın son dönem şeyhülislâmlarından Mustafa Sabri Efendi (v. 1954) ise insanın irâde hürriyetine sâhip olduğu konusunda Kevserî'nin görüşlerini eleştirenlerin başında yer almaktadır.[1826]

Müellifin bazı eserlerinin günümüze ulaşmadığı, bazılarınınsa günümüze ulaştığı hâlde kayıp olduğu yahut henüz neşredilmediği bilinmektedir. Ulaşabildiğimiz eserlerinde gördüğümüz kadarıyla Kevserî'nin doğrudan işârî tefsiri konu alan bir

1823 Bkz. Zürkânî, *Menâhil,* II, 68, 69, 78, 79, 81, 82, 84, 87.
1824 Bkz. Zürkânî, *Menâhil,* II, 79, 78-79.
1825 Zürkânî, *Menâhil,* II, 68.
1826 Detaylı bilgi için bkz. Yavuz, "Zâhid Kevserî", *DİA,* XLIV, 77-80.

çalışması yahut bu konuyla ilgili detaylı açıklamaları bulunmamaktadır. Bununla birlikte onun, ayetlerin sarîh anlamlarının yanı sıra muhâtabın iç dünyasına açılan birtakım anlamların da olabileceğini kabul ettiği anlaşılmaktadır. Öte yandan her zâhirin muhakkak sûrette bir bâtını, her tenzîlin muhakkak bir te'vîli olduğunu savunarak bilvesile Kur'ân'ın ve İslâm şeriatının zâhirini inkâr eden zındık gruplar hakkında bilgi veren ve bunlara genel olarak "Bâtıniyye" ismi verildiğine dikkat çeken müellif, bunları sûfîlerden net bir şekilde ayırmaktadır.[1827] Ona göre Kur'ân ve Sünnet'te te'vîle mutlak anlamda karşı çıkanlar donuk/taş kafalı, âdeta câmid beyinli kimselerdir. Önüne gelen her ayet ve hadîsi te'vîl edenlerse helâke giden Karmatîlerdir (Bâtınîler). Ehl-i hak olanlar ise zâhiri mahalli üzere alan ve kabul eden; yeri geldiğinde de te'vîl yapan ve ona itimat eden kimselerdir.[1828]

Müellifin konuyla ilgili yaklaşımının izini, işârî/sûfî izahların bolca yer verildiği *Rûhu'l-Beyân* adlı tefsirin sâhibi İsmail Hakkı Bursevî (v. 1127/1715) hakkındaki ifâdelerinden sürmek de mümkündür. Ona göre Bursevî müfessir, fakîh, mütekellim olduğu gibi aynı zamanda Celvetiyye tarîkinin sûfîlerinden olup ömrünü telif, va'z, irşâd ve tezkirle geçirmiştir. Tefsirinde kalbe dokunan izah ve anlatımlar, Fârisî eserlerden nakiller ve sûfîlerin işârâtından pek çok örnek bulunmaktadır ki bunlar arasında *et-Te'vîlâtü'n-Necmiyye*'den aktarılanlar önemli bir yekûn tutmaktadır. Bu arada vahdet-i vücûd düşüncesine karşı temkinli olduğu anlaşılan Kevserî, Bursevî'nin bu konuda aşırılık içeren açıklamaları da nakletmekten imtina etmediğini belirtmekte, bununla birlikte derin bir saygı duyduğu anlaşılan Muhyiddin İbnü'l-'Arabî'den "eş-Şeyhu'l-Ekber" tavsifiyle bahsetmektedir.[1829]

3.4.9. Bedîüzzaman Saîd Nursî (v. 1960)

Risale-i Nur Külliyatı'nın müellifi Bedîüzzaman Saîd Nursî, Anadolu insanının iman, fikir ve tefekkür dünyasında gerek doğrudan gerekse dolaylı olarak önemli izler bırakmış bir müelliftir. Bu başlık altında ilkin onun Kur'ân tarifi aktarılacak, akabinde tefsir anlayışı hakkında kısaca bilgi verilecek, tefsirde kullandığı temsil/analoji yöntemi üzerinde durulacak, son olarak da müellifin işârî tefsirle ilgili düşüncesine değinilecektir.

3.4.9.1. Nursî'nin Kur'ân Tarifi

Nursî'nin eserlerinde Kur'ân'ın mâhiyeti ile ilgili yaptığı pek çok tarif bulunmaktadır ancak Kur'ân'ın mucize olduğunun pek çok vecihle ispatına hasrettiği eseri

1827 Bkz. Muhammed Zâhid el-Kevserî, *Mukaddemâtu'l-İmâmi'l-Kevserî,* Beyrut: Daru's-Seryâ, 1997, s. 80-84, 205-211.
1828 Kevserî, *Mukaddemât*, s. 123-124.
1829 Bkz. Kevserî, *Makâlâtü'l-Kevserî,* Kahire: el-Mektebetü't-Tevfîkiyye, tsz., s. 419-421.

olan "*25. Söz: Mu'cizât-ı Kur'âniyye*" risalesinin başındaki şu uzun tarif son derece özgün, önemli ve kapsamlıdır:

> *Birinci Cüz: Kur'ân nedir, tarifi nasıldır? Elcevap: On Dokuzuncu Söz'de beyân edildiği ve Söz'lerde ispat edildiği gibi; Kur'ân, şu kitab-ı kebir-i kâinatın bir tercüme-i ezeliyesi, ve âyât-ı tekvîniyeyi okuyan mütenevvi dillerinin tercüman-ı ebedîsi, ve şu âlem-i gayb ve şehâdet kitabının müfessiri, ve zeminde ve gökte gizli esmâ-i İlâhiyenin mânevî hazinelerinin keşşâfı, ve sutûr-ı hâdisâtın altında muzmer hakaikin miftahı, ve âlem-i şehâdette âlem-i gaybın lisânı, ve şu âlem-i şehâdet perdesi arkasında olan âlem-i gayb cihetinden gelen iltifâtât-ı ebediyye-i Rahmâniye ve hitâbât-ı ezeliyye-i Sübhâniye'nin hazinesi, ve şu İslâmiyet âlem-i mânevîsinin güneşi, temeli, hendesesi, ve avâlim-i uhreviyyenin mukaddes haritası, ve zât ve sıfât ve esmâ ve şuûn-ı İlâhiyenin kavl-i şârihi, tefsir-i vâzıhı, burhan-ı kâtı'ı, tercüman-ı sâtı'ı, ve şu âlem-i insaniyetin mürebbîsi, ve insaniyet-i kübrâ olan İslâmiyetin mâ ve ziyası, ve nev-i beşerin hikmet-i hakîkiyesi, ve insaniyeti saadete sevk eden hakîki mürşidi ve hâdîsi, ve insana hem bir kitab-ı şeriat, hem bir kitab-ı duâ, hem bir kitab-ı hikmet, hem bir kitab-ı ubûdiyyet, hem bir kitab-ı emir ve davet, hem bir kitab-ı zikir, hem bir kitab-ı fikir, hem bütün insanın bütün hâcât-ı mâneviyesine merci olacak çok kitapları tazammun eden tek, câmi' bir kitab-ı mukaddestir. Hem bütün evliya ve sıddıkîn ve urefâ ve muhakkıkînin muhtelif meşreplerine ve ayrı ayrı mesleklerine, her birindeki meşrebin mezâkına lâyık ve o meşrebi tenvir edecek ve her bir mesleğin mesâkına muvâfık ve onu tasvir edecek birer risale ibraz eden mukaddes bir kütüphane hükmünde bir kitab-ı semâvîdir.*
>
> *İkinci Cüz Ve Tetimme-i Tarif: Kur'ân Arş-ı Âzam'dan, İsm-i Âzam'dan, her ismin mertebe-i âzamından geldiği için, On İkinci Söz'de beyân ve ispat edildiği gibi, Kur'ân, bütün âlemlerin Rabbi itibârıyla Allah'ın kelâmıdır; hem bütün mevcûdâtın İlâhı unvanıyla Allah'ın fermanıdır; hem bütün semâvât ve arzın Hâlıkı nâmına bir hitaptır; hem rubûbiyyet-i mutlaka cihetinde bir mükâlemedir; hem saltanat-ı âmme-i sübhâniye hesabına bir hutbe-i ezeliyyedir; hem rahmet-i vâsia-i muhîta nokta-i nazarında bir defter-i iltifâtât-ı Rahmâniyedir; hem ulûhiyyetin azamet-i haşmeti haysiyetiyle, başlarında bazen şifre bulunan bir muhabere mecmuasıdır; hem İsm-i Âzam'ın muhitinden nüzûl ile Arş-ı Âzamın bütün muhâtına bakan ve teftiş eden hikmetfeşan bir kitab-ı mukaddestir. Ve şu sırdandır ki, "Kelâmullah" unvanı kemâl-i liyakatle Kur'ân'a verilmiş ve dâima da veriliyor. Kur'ân'dan sonra sâir enbiyânın kütüb ve suhufları derecesi gelir. Sâir nihayetsiz kelimât-ı İlâhiyenin ise bir kısmı dahi has bir itibârla, cüz'î bir unvanla, hususi bir tecelliyle, cüz'î bir isimle ve has bir rubûbiyyetle ve mahsus bir saltanatla ve hususi bir rahmetle zahir olan ilhamât sûretinde bir mükâlemedir. Melek ve beşer ve hayvânâtın ilhamları, külliyet ve hususiyet itibârıyla çok muhteliftir.*
>
> *Üçüncü Cüz: Kur'ân, asırları muhtelif bütün enbiyânın kütüblerini ve meşrepleri muhtelif bütün evliyânın risalelerini ve meslekleri muhtelif bütün asfiyânın*

eserlerini icmâlen tazammun eden, ve cihât-ı sittesi parlak ve evhâm ve şübehâtın zulümâtından musaffâ; ve nokta-i istinadı bi'l-yakîn, vahy-i semâvî ve kelâm-ı ezelî; ve hedefi ve gâyesi, bi'l-müşâhede saadet-i ebediye; içi, bi'l-bedâhe hâlis hidayet; üstü, bizzarure envâr-ı iman; altı, bi-ilmi'l-yakîn delil ve burhan; sağı, bittecrübe teslim-i kalb ve vicdan; solu, bi-ayni'l-yakîn teshir-i akıl ve iz'an; meyvesi, bi-hakki'l-yakîn rahmet-i Rahmân ve dâr-ı cinân; makamı ve revâcı bi'l-hadsi's-sâdık makbûl-i melek ve ins ü cân bir kitab-ı semâvîdir.

Kur'ân'ın tarifine dâir üç cüz'ündeki sıfatların her biri başka yerlerde kat'î ispat edilmiş veya ispat edilecektir. Dâvâmız mücerret değil, her birisi burhan-ı kat'î ile müberhendir.[1830]

Niyazi Beki, müellifin yapmış olduğu bu tanımı değerlendirirken genel anlamda tanımın iki çeşidi olduğuna dikkat çekmektedir. İlki, tanımı yapılan şeyin kendi asıl kimliğini ve konusunu ortaya koyacak şekilde tarifini yapmaktır ki buna "had" denilmektedir. İkincisi ise asıl kimliğinin yanında bir şeyin özelliklerini ve amacını da ortaya koyan tanımdır ki buna da "resm" denir. Gelenbevî'ye göre (v. 1205/1791) en güzel tarif *resm*dir. Âlimlerin çoğu Kur'ân'ı "had" tanımı çerçevesinde; "Allah'ın kelâmı olan", "Hz. Peygamber'e (s.a.s.) vahyedilen", "okunması ibâdet sayılan" gibi unsurlarla tanımlamıştır. İşte Nursî'nin yukarıda yaptığı tanım *had* ile değil *resm* ile yapılmış bir tanımdır.[1831]

Tanımın muhtevasına gelecek olursak; görüldüğü gibi müellifin tasavvurunda Kur'ân, kıyamete kadar aydınlık ve feyiz bahşedecek olan, muhâtapları her açıdan sarıp kuşatan, onların her türlü ihtiyacına cevap veren, dinamik ve hayattar bir metindir. Nitekim onun Mütekellim'i olan Yüce Allah'ın sonsuz ve sınırsız bütün isim ve sıfatları gibi kelâmının da aşkınlığı bunu gerektirmektedir.

3.4.9.2. Nursî'nin Tefsir Anlayışı

Nursî'ye göre tefsir iki kısımdır. Birincisi Kur'ân'ın ibâresini; kelime ve cümlelerinin mânâlarını beyân, izah ve ispat eden malûm tefsirlerdir. İkinci kısım tefsir ise Kur'ân'ın imanî olan hakikatlerini kuvvetli hüccetlerle beyân, ispat ve izah etmektir. Müellife göre ikinci kısım tefsirin önemi son derece büyüktür; çünkü zâhir mâlum tefsirler iman hakikatlerine çoğu zaman mücmel bir tarzda değinip geçerken Risale-i Nur doğrudan doğruya bu ikinci kısmı esas tutmuştur. Dolayısıyla bu eserler Kur'ân'ın çok kuvvetli ve "hakîki" bir tefsiri; emsâlsiz bir tarzda muannid feylesofları bile susturan "manevî" bir tefsiridir.[1832]

1830 Nursî, *Sözler,* s. 366-368.
1831 Beki, *Tefsirde Yeni Yaklaşımlar: Risale-i Nur Örneği,* İstanbul: Üsküdar Üniversitesi Yay., 2018, s. 65-66.
1832 Nursî, *Şuâlar*, s. 515-516.

Nursî, telif ettiği risaleler için "hakîki tefsir" derken elbette ki diğer âlimlerin telif etmiş olduğu tefsirlere gayrihakîki demek istememektedir. Bununla birlikte onun risaleleri; ayetlerin vermek istediği nihâî mesaja, ayetlerin insanı ulaştırmak istediği kemâl mertebesi ne ise ona odaklanmıştır. Sâir tefsirlerdeki pek çok izahatta ise ayetlerin zahir/lafzî yönü merkezdedir. Bu durumda müellifin "hakîki" diyerek yaptığı tavsifi, daha ziyâde zâhirî tefsir mâlumatının ötesinde hakikatı keşfeden anlamında kullandığını söylemek mümkündür. Genelde insanlar, özelde Müslümanlar için en büyük hakikat ise var oluş hikmetini, dünyaya geliş gâyesini, bu fânî âlemden nereye ve niçin gideceğini idrâk etmektir. Bunların idrâki de başta tevhid olmak üzere bütün iman hakikatleriyle münâsebettardır. İşte Nursî'nin risaleleri her vesileyle bu Kur'ânî ve hakîki eksen üzerinde dönmekte, bu hakîki temel üzerinde yükselmektedir. Yine ayrı bir ifâdesinde: "Tefsir iki kısımdır. Biri (ayetin) ibâresini izah eder, biri de hakikatlerini ispat eder." demektedir.[1833] Ayetlerin hakikatlerinin ispatı ile kastedilen şey; onların ifâde ettiği hakikatleri, yani mânâlarının ötesindeki kutsî makâsıdı ve murad-ı ilâhîyi gösterme ameliyesidir.

İshak Özgel'in tespitiyle Nursî bu tasnifi Kur'ân'ın topluma ulaştırılması amacına hizmet edebilme kriteri ile yapmıştır. O da çağdaşları gibi Kur'ân'ın mesajlarını topluma iletme gayesi taşımış; ancak daha spesifik bir alan seçerek iman hakikatlerine yönelik ayetlere öncelik vermiştir. Kendinden önceki tefsirlerin icmâlen yaptığını söylediği "Kur'ân'ın imanî olan hakikatlerini kuvvetli hüccetlerle beyân, ispat ve izah etme" hususuna yoğunlaşmıştır. Bunu yaparken Kur'ân'ın lafzından ziyâde mânâsını önceleyen; bir diğer ifâde ile lafzî, lügavî inceliklerin mânâya hizmet açısından istihdam edildiği bir tefsir tarzını kastederek kendi tefsirini "Manevî Tefsir" olarak tavsif etmiştir.[1834]

Nursî'nin yukarıda belirtilen tefsir yaklaşımı içinde, şekil açısından klasik usulle yapılmış tefsirin de önemli bir yeri bulunmaktadır. Genel anlamda tefsir anlayışını Kur'ân'ın i'câzı üzerine binâ eden müellif, Birinci Dünya Savaşı'nın başlarında Rus işgaline karşı milis komutanı olarak cihad ederken, cephede, Arapça telif etmiş olduğu "İşârâtü'l-İ'câz" eseriyle yeni tefsir anlayışı hakkında küçük bir örnek sunmak istediğini belirtmektedir.[1835] İlk baskısı 1918 yılında yapılan[1836] bu tefsirde "i'câz-ı nazmî" esas alındığı[1837] ve buna bağlı olarak bazı filolojik açıklamalara da

1833 Nursî, *Şuâlar,* s. 425.

1834 Özgel, "Çağdaş Tefsir Yönelişleri Açısından Bediüzzaman Said Nursî'nin Tefsir Yöntemi (Şuhûdî Tefsir)", *EKEV Akademi Dergisi,* 61 (2015), s. 304-305.

1835 Bkz. Nursî, *İşârâtü'l-İ'câz,* s. 5-7; Necmeddin Şahiner, *Bilinmeyen Taraflariyle Bediüzzaman Said Nursî,* İstanbul: Nesil Yayınları, 2011: 164-165. (Nursî adı geçen tefsiri telifini "Eski Harb-i Umumi'nin birinci senesinde, cephe-i harpte, me'hazsiz ve kitap mevcut olmadığı hâlde te'lif edilmiştir." şeklinde ifâde etmektedir. [*İşârâtü'l-İ'câz,* s. 5])

1836 Bkz. *İşârâtü'l-İ'câz fî Mezanni'l-Îcâz,* Naşiri: Abdurrahman, Dersaadet: Evkâf-ı İslâmiye Matbaası, 1334/1918.

1837 Nursî, *İşârâtü'l-İ'câz,* s. 5.

yer verildiği hâlde yine akâid esaslarının ispatına yönelik çok güçlü ve ikna edici izahların yapıldığı görülmektedir.

Nursî'nin bu meyânda, "Harb-i Umumî hâdisat ve netâicleri mâni olmasaydı, *İşârâtü'l-İ'câz*'ı Allah'ın tevfîki ve izniyle altmış cilt yazacaktım. İnşaallah Risale-i Nur âhiren o mutasavver harika tefsirin yerini tutacak."[1838] şeklindeki sözleri dikkat çekicidir. Anlaşılan o ki müellif Kur'ân'ın başından sonuna kadar ve çok geniş hacimli olarak yazmayı tasarladığı bu tefsire devam edecek imkân ve fırsatı bulamamıştır. Nitekim Osmanlı'nın yıkılışı ve ardından Cumhuriyet'in kuruluşuyla devam eden çalkantılı yılların Türkiye şartları buna müsaade etmemiştir. Müellif, özellikle 1925'ten itibâren ilk yirmi-yirmi beş yılı sürgün, hapis ve işkencelerle geçen; son on yılı nisbeten hafifleyen ancak yine mahkeme, tarassut ve baskılarla devam eden hayatında canhıraş bir gayretle meşhur risalelerini telif etmiştir. Diğer bir deyişle Nursî, her türlü dinî eğitim, neşriyat ve tedrîsâtın baltalandığı karanlık bir devirde, uzun uzadıya bir Arapça tefsirin telifini bilmecburiye askıya almıştır. Buna karşın bütün gayretini, herkesin kolayca istifâde edebileceği Türkçe risalelerle iman hakikatlerini tahkim etme yoluna sarf etmiştir. Ne var ki Nursî'nin temel gâyesinde bir değişiklik olmamış; ona göre bu eserler, yazmayı tasarladığı geniş hacimli tefsirin yapacağı hizmeti deruhte etmiştir. Müellif ortaya koyduğu eserlerin aslında birbirinden ayrılmaz bir bütün teşkil ettiğini ifâde etmek üzere; Risale-i Nur'un tamamı ile aslında *İşârâtü'l-İ'câz*'ın sonunda bulunan Bakara sûresi 32. ayetin tefsirini yaptığını ve hâlâ bitiremediğini belirtmektedir.[1839]

Bütün bunlarla birlikte Nursî'nin tasavvur ettiği tefsire dâir, "İleride bahtiyar bir heyet öyle bir tefsir-i Kur'ânî yazsın inşaallah."[1840] şeklinde ifâde ettiği arzusu da bakidir. Haddizâtında o, ideal bir tefsiri tek bir müellifin hakkıyla telif edemeyeceğini, bunu ancak bir heyetin yapabileceğini düşünmektedir. Müellifin ayetleri yorumlamadaki temel mesajlarından bir diğeri de Kur'ân'ın ve genel olarak İslâmî ilkelerin bilimle çatışmasının söz konusu olmadığını, bilim ve dinin aynı hakikatlere ışık tuttuğunu ortaya koymaktır. Kur'ân ona göre kâinat kitabının özlü bir tefsiridir. Bu sebeple Batı'dan gelen ve bilim adı altında inkârcı düşünceleri savunan akımların tehdidi karşısında Kur'ân'daki esasları akla uygun ve bilimsel çerçevede insanlara aktarabilen tefsirler ortaya konulmalıdır.[1841]

Nursî i'câzın tanımı konusunda, öncelikle "belağat imamları" diye nitelediği Abdülkâhir el-Cürcânî (v. 471/1078-79), Zemahşerî ve Ebû Ya'kûb es-Sekkâkî (v. 626/1229) gibi zâtların zirve olduklarını hatırlatmaktadır. Bu âlimlere göre beşerin kuvveti Kur'ân'ın yüksek üslup ve nazmına yetişememiştir. O hâlde mevcut durum

---

1838 Nursî, *Barla Lahikası,* s. 149.
1839 Nursî, *İşârâtü'l-İ'câz,* s. 212.
1840 Nursî, *İşârâtü'l-İ'câz,* s. 5.
1841 Alpaslan Açıkgenç, "Said Nursi", *DİA,* XXXV, 568.

insanın âciz, Kur'ân'ın ise mu'ciz olduğunu ortaya koymaktadır. Bu noktada Nursî, Sekkâkî'nin "İ'câz zevkîdir, tarif ve tâbir edilmez." görüşüne de dikkat çekmektedir. Buna göre i'câzı fikriyle zevk edip tatmayan kişinin buna tarif ile vâkıf olması mümkün değildir. Bu durum âdeta balın tadına bakmak gibidir ve onu tatmayan kimseye tam olarak tarif edilip anlatılması mümkün değildir. Nursî i'câz konusunda diğer âlimlerin farklı görüşlerine de hak vermekle birlikte genel anlamda Cürcânî'nin görüşüne katıldığını belirtmektedir ki buna göre i'câzın tarifi ve tâbiri mümkündür.[1842]

Nursî, lafzî tefsirin mânâ sahasının genişliği ve ayetlere verilen mânânın sıhhati için gerekli olan şartları ise şöyle açıklamaktadır:

> "Ulûm-ı Arabiyyece sahîh ve usûl-i diniyyece hak olmak şartıyla, fenn-i meânîce makbûl, ilm-i beyânca münâsip ve belağatça müstahsen olan bütün vücûh ve me'ânî; ehl-i içtihat, ehl-i tefsir, ehl-i usûli'd-din ve ehl-i usûli'l-fıkhın icmaıyla ve ihtilâflarının şehadetiyle Kur'ân'ın mânâlarındandır."[1843]

Müellife göre mantığın mîzanıyla tartılmış olan tevarih-i sahihaya kanaat etmek, mantığı ve belağatı rehber etmek gibi hususlar da tefsirde muhakkak sûrette gereklidir.[1844] Onun yukarıdakine benzer diğer bir ifâdesi de şöyledir:

> "Ulûm-ı Arabiyyenin kaidelerine muvâfık, belâğatın prensiplerine uygun ve ilm-i usûle mutâbık olmak şartıyla müfessirlerin birbirine muhalif olan beyânâtı ve ihtimâlleri; zamanlara, tabakalara ve anlayışlara göre murad ve câizdir diye hükmedilebilir."[1845]

Onun bu yaklaşımı makâsıd-ı Kur'ân anlayışıyla, genel yorum yöntemiyle, belağat nazariyesiyle ve mantığın temel düsturlarıyla da tam bir uyum içindedir.

Nursî ayrıca, "لِكُلِّ أَيَةٍ ظَهْرٌ وَ بَطْنٌ وَ حَدٌّ وَ مُطَّلَعٌ وَلِكُلٍّ شُجُونٌ وَ غُسُونٌ وَ فُنُونٌ" şeklindeki hadîs rivayetinden yola çıkarak: "Elfâz-ı Kur'âniye öyle bir tarzda vaz'edilmiş ki her bir kelâmın, hatta her bir kelimenin, hatta her bir harfin, hatta bazen bir sükûtun çok vücûhu bulunuyor. Her bir muhâtabına ayrı bir kapıdan hissesini verir." demektedir.[1846]

Yukarıda değinildiği üzere Nursî, baştan sona klasik anlamda tam bir tefsir yazmamış; diğer bir ifâdeyle mevzi'î (ayet ayet) tefsir türünde başladığı tefsirine Bakara sûresi 32. ayetten itibâren mevzu'î (konulu) tefsirle devam etmiştir. Risalelerde ele aldığı her konunun başında zikrettiği ayetler ışığında izahlar yaparak ortaya bir nevi konulu tefsir örneği koymuştur. Müellif, yazdığı eserlerde, toplam altı yüz yirmi[1847]

1842 Nursî, *İşârâtü'l-İ'câz,* s. 132.
1843 Nursî, *Sözler*, s. 395.
1844 Nursî, *Muhâkemat,* s. 36-37.
1845 Nursî, *İşârâtü'l-İ'câz,* s. 40.
1846 Nursî, *Sözler*, s. 391.
1847 Bu rakam Abdülkadir Badıllı'nın tespitine göredir. Bkz. *Risale-i Nur'un Kudsî Kaynakları,* İstanbul: Envâr Neşriyat, 2007, s. 19-51.

ayeti doğrudan zikretmiş, binlerce ayete ise mânen atıfta bulunmuştur. Nursî'nin incelediği ve izahını yaptığı ayetler genel itibârıyla tevhid, nübüvvet, şer'î mükellefiyetler ve ahlâka müteallik olan ayetlerdir. O, bunları Kur'ân'ın genel konuları olarak belirlediği "Tevhid", "Nübüvvet", "Haşir", "Adâlet ve İbâdet" ekseninde incelemiştir.[1848] Kezâ müellifin, eserlerinde bazı ayetleri farklı açılardan tekrar tekrar tefsir ettiği de görülmektedir.

Yine Özgel'in tespitiyle; Nursî yaşadığı asırdaki çağdaş tefsir yönelişlerinin ortaya çıkışında etkin olan ihtiyaç ve hedefleri tespitte çağdaşlarıyla aynı kanaattedir. Bu nedenle tefsir yönteminde çağdaş yönelişlerin hemen hepsini mezceden bir yöntem izlemiştir; ancak bunu yaparken kendine mahsus bir muhteva, yöntem ve üslup benimsemiş ve tefsirini birçok vasıfla tanımlamıştır. Bunlar arasında en kapsamlı olanı "*Şuhûdî Tefsir*"dir. Bu nitelemeyle başta imana taalluk eden ayetlerin kâinatta gözlemlenebilen gerçeklikler ve hissedilebilen derûnî iç tecrübeler ile tefsirini kast etmektedir. Ayrıca ona göre bu yöntem sonucunda muhâtaplarda şuhûda yakın bir iman hâsıl olmaktadır.[1849]

Kanaatimizce müellifin "mânevî tefsir" yaklaşımı sadece doğrudan akaitle ilgili konuları izahında değil; iman esaslarıyla dolaylı yoldan ilgili bütün Kur'ânî unsurlara bakışında da mevcuttur. Örneğin peygamber kıssalarını ele alışında bunu net bir şekilde görmek mümkündür. O, kıssaları değerlendirirken yaşantımızla bağlantılarını kurmuş ve onlardan alınması gereken ders ve ibretleri ortaya koymuştur. Söz gelimi Hz. Yûnus'un (a.s.) başından geçenlerin çok kısa bir özetini verdikten sonra onun, gecenin karanlığında, denizin derinliklerinde ve balığın karnında düştüğü dehşetli vaziyeti her bir ferdin bireysel hayatıyla irtibatlandırmış; kıssadan alınacak ders ve ibretlere dikkat çekmiştir.[1850] Buna göre her bir insanın istikbâli kendi gecesidir ve eğer gaflet nazarıyla bakılırsa Hz. Yûnus'un (a.s.) gecesinden yüz kat daha karanlık ve dehşetlidir. Her insanın üzerinde yaşadığı dünya, âdeta içine düştüğü korkunç bir deniz gibidir ki bu denizin her dalgasında, yani her gün mütemâdiyen binlerce insan ölüp âhirete gitmektedir. Her insanın hevâ-i nefsi ise âdeta onu mânen yutan bir balık gibidir; ancak bu balık (nefsin azgınca istekleri) fâni olan dünya hayatını değil ebedî olan âhiret hayatını mahvetmeye çalışmaktadır. Mademki durum bu minvaldedir; o hâlde bütün maddî sebeplerden yüz çevirip doğrudan doğruya Yüce Allah'a teslim olunmalı ve sadece O'na ilticâ edilmelidir. Bir yandan Hz. Yûnus'un (a.s.) "لَا إِلَهَ إِلَّا أَنْتَ سُبْحَانَكَ إِنِّي كُنْتُ مِنَ الظَّالِمِينَ" şeklindeki niyâzıyla duâ edilirken, öbür yandan bu niyâzın mânâsı hayata rehber kılınarak bütün maddî sebeplerin üzerinde her şeye

1848 Özgel, "Çağdaş Tefsir Yönelişleri Açısından Bediüzzaman Said Nursî'nin Tefsir Yöntemi (Şuhûdî Tefsir)", s. 318.

1849 Detaylı bilgi için bkz. Özgel, "Çağdaş Tefsir Yönelişleri Açısından Bediüzzaman Said Nursî'nin Tefsir Yöntemi (Şuhûdî Tefsir)", s. 299-322.

1850 Nursî'nin peygamber kıssalarına yaklaşımı hakkında detaylı bilgi için bkz. Mehmet Yusuf Yagır, "Risale-i Nur Külliyatı'nda Peygamber Kıssalarını İşleniş Tarzı", *Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi,* 14 (2015): 1-15.

hâkim ve kadir olan Müsebbibü'l-esbâb'a istinat edilmelidir. Zira istikbâlimiz de dünya hayatımız da hevâ-i nefsimiz de O'nun kabza-i kudretindedir.[1851]

Görüldüğü gibi müellifin bu izahında, Hz. Yûnus'un kıssasının anlatıldığı ayetlerin lafzî/literal anlamından ve açıklamasından ziyâde müminlerin pratik hayatına dokunmak üzere kıssanın özetinin ne ifâde edebileceği üzerinde durulmuştur. Kanaatimizce mezkûr izahat, "mânevî tefsir" diye vasfedilen metodun güzel bir örneğidir. Aynı zamanda bu izahta bir temsil geliştirilmiş olup kıssada geçen unsurların bireysel/enfüsî âlemimizde nelere tekabül edebileceği hakkında bir te'vîl yapılmıştır. Te'vîl bu yönüyle işârî tefsirin güzel örneklerinden birini de teşkil etmektedir.

3.4.9.3. Nursî'nin Tefsir Anlayışında Temsil/Analoji Yöntemi

Nursî'nin Kur'ân yorumunda, özellikle de iman esaslarını takviye sadedinde temsil/analoji yöntemini çok etkin bir biçimde kullandığını belirtmek gerekir. İslâmî literatürde "kıyâs-ı temsîlî" adı verilen analoji, akıl yürütmenin temel yöntemlerinden biridir. Bu yöntemde insan zihni olaylar arasındaki benzerliklerden, şeyler arasındaki ortak vasıflardan hareketle; gizli olanı açık olana, gâib olanı görünene kıyas eder ve bilinenlere dayanarak bilinmeyen sonuçları çıkarır. Nursî bu kavrama defaatle temas etmiş ve eserlerinde sayısız analoji örneği sunmuştur. Onun özellikle bu hususta yoğunlaşmasının bir sebebi, klasik kelâmcıların bilgiye ulaşmanın diğer yöntemleri üzerinde yeterince durmuş olmasıdır. Bu sebeple müellif o noktada yeni bir analize gerek duymamıştır.[1852] Bundan daha önemli olan ikinci sebep ise kıyas-ı temsîlînin Kur'ân'da sıkça kullanılmış olmasıdır. Müellif de bu Kur'ânî metotla eserlerini âdeta mezcetmiş, izahlarını bununla örgülemiş ve tahkim etmiştir. Haddizâtında bu metotla, çağın materyalist felsefeden etkilenen ve her şeyi maddede arayan insanına, gözünün önünde cereyan eden olay ve durumlardan örnekler vererek görmediği ve bilgisi dâhilinde olmayan hakikatlere intikal etme yolunu göstermiştir.

Yaptığı çalışmada Nursî'nin bu yönünü metodolojik açıdan detaylıca ele alan Hasan Emre Ulutop, öncelikle temsilin aslının teşbih olduğunu, bir tür kıyas olan teşbihin de temelde ortak illete sâhip iki cüz'îden birinde bulunan hükmün bu ortak illet vâsıtasıyla diğerine aktarılması olduğunu belirtmektedir. Ona göre İbn Sîna'ya hatta belki daha geriye uzanan ve müşâbehet kıyası denen bu durum mantık literatüründe temsil/analoji başlığı altında gayr-ı müteâref kıyaslarla ilişkili olarak incelenmiş; böylesi bir kıyasın belli şartlar altında geçerli olabileceği zikredilmiş hatta ortak illetin belirlenmesi, fer'in alıcılığı, şartların bir araya toplanması ve engellerin ortadan kaldırılması şeklinde özetlenebilecek şerâit altında yakîn ifâde edebileceği kabul edilmiştir. Özellikle 18. yüzyıl mantık literatüründe,

1851 Bkz. Nursî, *Lem'alar,* s. 5-7.
1852 Duran, *İslâm Düşünce Geleneği Açısından Bediüzzaman,* s. 50.

müşâbehet kıyası gibi, orta terimin tam olarak tekrar edilmediği gayr-ı müteâref kıyasların geçerliliği konusunda ısrarla durulmuştur. Günümüzde sayısal mantıkla yapılan kontroller vâsıtasıyla bu tür kıyasların geçerliliğinin ispatı mümkündür ancak Nursî bu kontrollerin henüz yapılmadığı bir zamanda, yani yüz yılı aşkın bir süre önce, gayr-ı müteâref kıyasların müteâref olanlar gibi geçerli olduğunu söylemiştir. Buna bağlı olarak ona göre teşbihe dayalı sanatlarla müzeyyen bir kelâm, kaidelerine riayet edilmesi koşuluyla muhâtabın zihninde yakîn, yani kesin bilgi uyandıracak kadar güçlü bir ifâde kuvvetine sâhiptir. Dolayısıyla "Bazen burhanın hizmetini temsil de görüyor." diyen Nursî, sonraları bir adım daha ileriye giderek temsilin bir çeşidinin burhandan daha kat'î olduğu kanaatini dile getirmiştir; zira istikrâ, nazara göre şüphelerden daha sâlimdir.[1853]

Nursî'ye göre analoji/kıyâs-ı temsîlî yöntemi, mantığın birinci ve en güçlü ilkesi olan kıyas-ı iktirânînin birinci şeklinin birinci şıkkından daha kuvvetlidir.[1854] Bilindiği gibi kıyas-ı iktirânî önermelerden oluşmaktadır. Birinci önermeye küçük (suğrâ), ikinci önermeye büyük (kübrâ) önerme denilmektedir. Önermelerde tekrar eden kavrama ise orta terim (hadd-i evsat) denilir. Kıyas-ı iktirânînin birinci şeklinde; orta terim (hadd-i evsat), birinci öncülde yüklem (yani suğrâda mahmûl) ikinci öncülde özne (yani kübrâda mevzû) durumundadır. Bunun birinci şıkkında ise birinci ve ikinci öncül olumlu ve tümeldir. Örnek vermek gerekirse, "Tüm cisimler sonradan yaratılmıştır. Sonradan yaratılan her şey değişkendir. O zaman tüm cisimler değişkendir." önermesi, kıyasın birinci şeklinin birinci kısmına girer.[1855] Bunun yanında diğer şekiller de vardır ancak onların bu birinci şık önerme kadar güçlü olmadıkları belirtilmiştir.[1856]

1853 Bkz. Hasan Emre Ulutop, *Bediüzzaman'ın Muhâkemat Adlı Eserinde Tefsir Usulü,* Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi, 2021, s. 128-130.

1854 Detaylı bilgi için bkz. Duran, *İslâm Düşünce Geleneği Açısından Bediüzzaman,* s. 60-70.

1855 Duran, *İslâm Düşünce Geleneği Açısından Bediüzzaman,* s. 61.

1856 Kısaca değinilecek olursa: Kıyasın ikinci şeklinde birinci ve ikinci öncül tümel fakat ilki olumlu ikincisi olumsuzdur; sonuç ise olumsuz tümel olarak gerçekleşir: (Tüm cisimler mürekkeptir. Mürekkep olan hiçbir şey kadîm değildir. O zaman cisimlerden hiçbir şey kadîm değildir.). Kıyasın üçüncü şeklinde iki öncül de olumlu fakat ilk öncül tikel (cüz'î)dir. Sonuç da olumlu tikel olarak gerçekleşir: (Bazı cisimler mürekkeptir. Tüm mürekkep olanlar sonradan yaratılmıştır. O zaman bazı cisimler sonradan yaratılmıştır.). Kıyasın dördüncü şeklinde ise birinci öncül olumlu tikel, ikinci öncül olumsuz tümeldir. Sonuç da olumsuz tikel olur: (Bazı cisimler mürekkeptir. Mürekkep hiçbir şey kadîm değildir. Öyleyse bazı cisimler kadîm değildir.). Sonucun kesinlik derecesi bakımından en güçlü önerme birinci şeklin birinci şıkkıdır; çünkü sonuç hem olumlu hem de tümeldir. İkinci üçüncüden, üçüncü de dördüncüden daha güçlüdür. Molla Fenârî'ye göre "burhan" kesin sonuç elde etmek için kesin (yakînî) öncüllerden oluşan bir kıyastır. Kesin kavramının içine ise apaçıklığı kendinden olanlar ("bir ikinin yarısıdır" gibi); deneyle kazanılan bilgiler ("ateş yakıcıdır" gibi); akıl yürüterek ulaşılan olgusal bilgiler ("Ay ışığını Güneş'ten alır" gibi) ve yalan üzerinde birleşmeleri mümkün olmayacak derecede büyük toplulukların verdiği haberler (mütevâtir) girer. Burhan ayrıca müessirden esere (burhan-ı limmî) ve eserden müessire (burhan-ı innî) olmak üzere ikiye ayrılır. Bkz. Duran, *İslâm Düşünce Geleneği Açısından Bediüzzaman,* s. 61-62.

Ulutop tam da bu noktada Nursî'nin tefsirinde etkili bilgi aktarım yöntemlerinden biri olan temsilin özel bir türünü bolca kullandığını belirtmekte; metodolojik açıdan bu özel temsil türüne kaynaklık eden bilginin ise vahye dayanması gerektiğini söylemektedir. Yani me'hazin kutsiyeti, temsille aktarılacak hakikatin bir küllî kanuna istinat etmesi, ortak illet bağı kurulurken teşbihî unsurlarla bu bağın desteklenmesi ve gayr-ı mütearef kıyaslar bağlamında akıl yürütme formlarının birlikte işlenmesi gibi noktalar bu temsilin bilgi değerini yakînin çok ötesine taşıyan unsurlardan birkaçı olarak özetlenebilir. Ona göre buradaki "yakîn"i, teklif sırrını bozacak bir kat'iyyet olarak anlamamak gerekir ki bu da meselenin usûle ve hikmete bakan ayrı bir yönüdür.[1857]

Bu şekilde teorik perspektifi ortaya koyan Nursî, eserlerindeki yüzlerce örnekle bunu pratize etmiştir. Teorik düzeyde uygulamanın nasıl yapılacağını ise şöyle belirtmektedir:

> *Bir sual: Diyorsunuz ki: "Sen sözlerde*[1858] *kıyas-ı temsîliyi çok istimal ediyorsun. Hâlbuki, fenn-i mantıkça kıyas-ı temsîli yakîni ifâde etmiyor. Mesâil-i yakîniyede burhan-ı mantıkî lâzımdır. Kıyas-ı temsilî, usûl-i fıkıh ulemasınca zann-ı galip kâfî olan metâlipte istimal edilir. Hem de, sen temsilâtı bazı hikâyeler sûretinde zikrediyorsun. Hikâye hayalî olur, hakîki olmaz, vakıa muhalif olur."*
>
> *Elcevap: İlm-i mantıkça, çendan "Kıyas-ı temsilî yakîn-i kat'î ifâde etmiyor" denilmiş; fakat kıyas-ı temsilînin bir nev'i var ki mantığın yakînî burhanından çok kuvvetlidir ve mantığın birinci şeklinin birinci darbından daha yakînîdir. O kısım da şudur ki: Bir temsil-i cüz'î vâsıtasıyla bir hakikat-i küllînin ucunu gösterip, hükmü o hakikate bina ediyor; o hakikatin kanununu, bir hususi maddede gösteriyor, tâ o hakikat-i uzmâ bilinsin ve cüz'î maddeler ona ircâ edilsin.*
>
> *Meselâ, "Güneş, nurâniyet vâsıtasıyla, bir tek zât iken her parlak şeyin yanında bulunuyor" temsiliyle bir kanun-ı hakikat gösteriliyor ki, nur ve nurânî için kayıt olamaz, uzak ve yakın bir olur, az ve çok müsavi olur, mekân onu zapt edemez.*
>
> *Hem meselâ, "ağacın meyveleri, yaprakları bir anda, bir tarzda, kolaylıkla ve mükemmel olarak bir tek merkezde, bir kanun-ı emrî ile teşkili ve tasviri" bir temsildir ki muazzam bir hakikatin ve küllî bir kanunun ucunu gösterir. O hakikat ve o hakikatin kanununu gayet kat'î bir sûrette ispat eder ki o koca kâinat dahi şu ağaç gibi o kanun-ı hakikatin ve o sırr-ı ehadiyetin bir mazharıdır, bir meydan-ı cevelânıdır. İşte bütün sözlerdeki kıyasât-ı temsiliyeler bu çeşittir ki burhan-ı kat'î-i mantıkîden daha kuvvetli, daha yakînîdirler.*[1859]

1857 Bu tespit Hasan Emre Ulutop'a ait tebliğden aktarılmıştır. Söz konusu tebliğ *İlmi Etüdler Derneği (İLEM)*'in yürütücülüğünde ve Necmettin Erbakan Üniversitesi'nin ev sahipliğinde icra edilen "*Türkiye Lisansüstü Çalışmalar Kongresi*"nde "Bediüzzaman Said Nursî'ye göre Özel Bir Temsil Türünün Bilgi Değeri" başlığıyla 05/11/2021 tarihinde sunulmuş olup, metni henüz basılmamıştır.

1858 Müellifin otuz üç Risaleden oluşan "Sözler" adlı bir eseri bulunmakla birlikte, buradaki "sözler" ifâdesiyle, telif etmiş olduğu bütün Risaleleri kastettiği anlaşılmaktadır.

1859 Nursî, *Sözler,* s. 615-616.

Müellifin verdiği ilk analoji örneğinde asıl anlatılan hakikat, pek çok ayette direkt yahut dolaylı bir şekilde belirtildiği üzere Yüce Allah'ın ilmiyle ve kudretiyle her an her yerde hazır oluşudur. Verilen temsil (analoji) yoluyla, cüz'î (tikel) bir örnekte (Güneş) küllî (tümel) bir hakikatin ucu gösterilmiş ve hüküm bu hakikat üzerine binâ edilmiştir. Bahis mevzuu hakikatin kanunu bir hususi maddede gösterilerek cüz'î maddelerin buna tatbik edilmesi istenmiştir. Verilen örnekle gösterilen hakikat şudur ki nur ve nurânî olan kayıt altına alınamaz; uzak ve yakın, az ve çok onun için bir olur, mekân onu zapt edemez. Dolayısıyla Yüce Allah'ın bir mahlûku olan Güneş bile nurânî olması münâsebetiyle aynı anda sayısız şeyin yanında ısı ve ışığıyla hazır olabiliyorsa, isimlerinden sadece biri "Nur" olan; cismâniyetten, zamandan ve mekândan münezzeh olan Yüce Allah'ın ilmiyle, kudretiyle ve diğer isim ve sıfatlarıyla en küçüğünden en büyüğüne, canlı olsun cansız olsun bütün mahlûkâtının yanında hazır ve nâzır olduğu hususunda en küçük bir şüphe bulunmamaktadır. İşte Nursî'ye göre bu şekilde kurgulanan bir temsîlî kıyas/analoji, mantığın yakînî burhanından çok daha kuvvetlidir ve mantığın birinci şeklinin birinci darbından daha yakînîdir.

3.4.9.4. Nursî'nin Düşüncesinde İşârî Tefsir

Sûfîlerin işârî yorumlarda temsil/analoji yöntemini çok sık kullandıkları hatta işârî yorumun kimi zaman bu ana eksen üzerinde döndüğü düşünülürse, Nursî'nin bir önceki başlık altında özetlemeye çalıştığımız yaklaşım tarzının bunu doğrudan ilgilendirdiğini, dahası desteklediğini söylemek mümkündür. Yalnız bu noktada dikkat edilmesi gereken nokta, Ulutop'un da tespit ettiği üzere, burada bahsedilen şeyin herhangi bir temsil veya teşbih olmadığı ve yukarıda değinilen şartları taşıması gerektiğidir. O hâlde mütekellim (sözü söyleyen/müfessir) anlatmak istediği meseleye uygun bir temsil kurmaya dikkat etmeli, aradaki illet bağını doğru ve sağlam kurmalı; öte yandan aktaracağı mesajın, maksadına mutâbık ve muhâtabın anlayış seviyesine uygun olmasına dikkat etmelidir.[1860]

Bazı ayetlerle ilgili yaptığı işârî yorumlara itiraz eden ehl-i ilme, aşağıdaki noktaları içeren bir analizle cevap veren Nursî, dolaylı olarak *işârî tefsirin* tarifini de yapmıştır: 1) İşârî tefsir yapan müfessir, yaptığı işârî yorumlarda asla "ayetlerin sarîh mânâsı budur" diye iddia etmez. Ayetlerin sarîh mânâsı mâlumdur ve işârî yorum bu sarîh mânâya itiraz mâhiyetinde değildir. 2) Ayetlerin sarîh mânâları altında çeşitli mânâ tabakaları vardır. Bunlardan biri de "İşârî ve remzî" mânâ tabakasıdır. 3) İşârî ve remzî mânâ tabakası külliyetli bir kapsamı ifâde etmektedir. Her bir ayetin bu küllî mânâlarından, bütün asırların cüz'î birer hissesi bulunmaktadır. 4) İşârî yorum yapan müfessir, bahsi geçen mânâ külliyetinden kendi zamanına bakan bir cüz'ünü

1860 Bkz. Ulutop, *Bediüzzaman'ın Muhâkemat Adlı Eserinde Tefsir Usulü,* s. 130-131.

beyân etmiş olur; "Mânânın külliyeti budur" diye iddia etmez. 5) Bazı müfessirlerin işârî yorumlarda kullandığı cifrî ve riyâzî hesaplama kâide ve yöntemleri, ehl-i ilim arasında eskiden beri kullanılagelen tekniklerdir. 6) Yapılan işârî yorumlar -tutarlı olmak kaydıyla- ayeti veya ayetin sarîh-zâhirî mânâsını incitmez, aksine i'câz ve belağatına hizmet eder; çünkü bu yolla ayetin mucize olduğu, onun ortaya konulmuş olan işâretlerinin şehâdetiyle de ispat ve teyit edilmiş olur. 7) Hakikat ehli ulemânın, Kur'ânın nihayeti olmayan işâretlerinden istifâde ederek had ve hesaba gelmez istihraçlar yaptıkları bilinmektedir. Dolayısıyla bu tür tefsir örneklerine ilkesel anlamda toptan red gözüyle bakılmaması gerekir.[1861]

Konuyla ilgili görüş ve düşüncesini yukarıda sıralanan maddelerle belirten müellife göre ayet veya hadîslerin akâid esaslarına muhalif olan izahlarının kabul edilmesi mümkün değildir. Bu da onun, işârî tefsirle ilgili ifrât ve tefritten uzak tavrını ortaya koymaktadır. Nursî şu örnek değerlendirmesiyle aşırılığa düşenleri uyarmaktadır:

> *Bir hadîs-i şerifte vârid olmuş ki:* "اِنَّ اللّٰه خَلَقَ الْاِنْسَانَ عَلَى صُورَةِ الرَّحْمنِ"[1862]*-ev kema kâl- Bu hadîs-i şerifi, bir kısım ehl-i tarîkat akaid-i imâniyeye münâsib düşmeyen acîb bir tarzda tefsir etmişler. Hattâ onlardan bir kısım ehl-i aşk, insanın sîmâ-i mânevîsine bir sûret-i Rahman nazarıyla bakmışlar. Ehl-i tarîkatın bir kısm-ı ekserinde sekr ve ehl-i aşkın çoğunda istiğrak ve iltibas olduğundan, hakikate muhalif telakkîlerinde belki mazurdurlar; fakat aklı başında olanlar, fikren onların esas-ı akâide münafî olan mânâlarını kabul edemez, etse hata eder.*[1863]

Müellif başka bir yerde ise bu ifrata karşı tefrit edip işârî tefsiri toptan red tavrına girmenin doğru olmadığını da şöyle ifâde etmiştir:

> "*Necmüddin-i Kübra ve Muhyiddin-i Arabî gibi pek çok ehl-i velayet, mânâ-i zâhirîden başka, bâtınî ve işârî mânâlar ile ekser âyâtı tefsir etmişler; hattâ tefsirlerinde Mûsa ve Firavun'dan murad, kalb ve nefistir dedikleri hâlde ümmet onlara ilişmemiş; büyük ulemâdan çokları onları tasdik etmişler.*"[1864]

Nursî'nin, özellikle işârî tefsir alanında, üzerinde çok konuşulan ve birçok farklı fikirler ileri sürülen hurûf-ı mukattaa hakkındaki görüşü ise şu şekildedir:

1861 Bkz. Nursi, *Şualar*, s. 682.

1862 Bkz. Ahmed b. Hanbel, *es-Sünne,* thk. Muhammed Said Salim el-Kahtânî, Demmam: Dâru İbni'l-Kayyim, 1996, I, 268; II, 472; İbn Huzeyme, *Kitâbü't-Tevhîd ve İsbâtu Sıfâti'r-Rab,* thk. Abdülaziz b. İbrahim eş-Şehvân, Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1994, I, 84-93; Taberânî, *Mu'cemü'l-Kebîr,* XII, 430; Kelâbâzî, *Bahru'l-Fevâid,* s. 77; Dârekutnî, *Kitâbü's-Sıfat,* thk. Ali b. Muhammed b. Nâsır el-Fakîhî, y.y.: b.y., 1983, s. 36-37, 64-65; İbnü'l-Ferrâ, *İbtâlu't-Te'vîlât li-Ahbâri's-Sıfât*, thk. Muhammed b. Hamd el-Hamûd en-Necdî, Kuveyt: Dâru İylâfi'd-Devliyye, tsz., I, 81-91; İbn Kuteybe, *Te'vîlu Muhtelifi'l-Hadîs,* el-Mektebü'l-İslâmî - Müessesetü'l-İşrâk, Beyrut: 1999, s. 319-321; İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî,* V, 183; XI, 3; el-Aynî, *Umde,* XI, 116; Aliyyü'l-Kârî, *Mirkât,* VI, 2302-2303; VII, 2935; Münâvî, *Feyzü'l-Kadîr,* I, 397.

1863 Nursi, *Lem'alar,* s. 100.

1864 Nursi, *Kastamonu Lahikası,* İstanbul: Envâr Neşriyat, 1996, s. 188.

Sûrelerin başlarındaki hurûf-ı mukatta'a ilâhî bir şifredir. Hâs abdine, onlarla bazı işâret-i gaybiye veriyor. O şifrenin miftahı, o Abd-i Hâs'tadır, hem onun veresesindedir. Kur'ân-ı Hakîm madem her zaman ve her taifeye hitab ediyor; her asrın her tabakasının hissesini câmi' çok mütenevvi' vücûhları, mânâları olabilir. Selef-i Sâlihîn ise en hâlis parça onlarındır ki beyân etmişler. Ehl-i velayet ve tahkîk, seyr ü sülûk-i rûhaniyeye âit çok muamelât-ı gaybiye işâratını onlarda bulmuşlar.[1865]

Netice itibârıyla Nursî, Kur'ân'ın anlam evrenini diğer müelliflerde görmediğimiz bir tasnif perspektifiyle ele almaktadır. Ona göre Kur'ân sadece lafzî anlamdan ibâret olmadığı gibi, işârî-remzî mânâ, mânâ tabakâtının sadece bir boyutunu teşkil etmektedir. Bu boyut ise küllî bir mâhiyet arz etmektedir; çünkü her ayetin, bu mânâ külliyetinden her asra bakan ayrı birer veçhesi, her asrın da o mânâ külliyetinden cüz'î birer hissesi bulunmaktadır. O hâlde Nursî'ye göre işârî tefsir erbâbından olan bir müfessir, değil ayetin işârî yorumunu önceleyip sarîh anlamını inkâr etmek, kendisine açılan/yahut açıldığını düşündüğü işârî anlama mutlak olarak "ayetin işârî mânâsı budur" deme selahiyetine bile sâhip değildir. Bu itibârla müfessir, ayetin işârî anlam külliyetinin kendi zamanına bakan cüz'ünün, yine kendi fehmine yansıyan daha cüz'î bir hissesini ifâde etmiş olmaktadır. Dolayısıyla işârî anlam dünyasının sonu ve nihayeti yoktur. Ne var ki muhâtabın bu mânevî sofradan nasibi de kendi mânevî derecesine göre değişkenlik gösterecektir.

Önemle belirtilmelidir ki Nursî i'câzü'l-Kur'ân bağlamında mantık ilmi üzerine binâ ettiği belağat teorisinin ana çerçevesiyle bir nakd nazariyesi belirlemiş; sahih bir yorumun, meşrû bir anlayışın kurallarını da bu çerçevede izah etmiştir. Mütekellim, muhâtap, maksat ve makam unsurlarıyla özetlediği bu genel çerçeveye göre Arapça'ya ve belağata uygun, akla ve mantığa muvâfık, başka bir nasla çelişmeyen ve doğru tarihî hâdiselere aykırı olmayan tüm yorumlar makbûl olup Kur'ân'ın mânâlarındandır denilebilir. Bu, genel anlamda bir tefsir usûlü teorisidir.[1866]

İşârî tefsir özelinde ise ilhama muhâtap olan öncelikle kalp ardından akıl olduğu için kalbe açılan keşf kapılarının kendi bünyesinde akla uygun te'vîller barındırması gerekmektedir. Nitekim ilham vahiyden farklı olarak vâsıtalı ve gölgelidir. Yani ilhama mazhar olan kişinin, kendisinden kaynaklanan renklerin kalp aynasına yansıyan ilhama karışması mümkündür. Risâlet ile velayet arasındaki fark da buradan doğmakta; vâsıtasız ve herhangi bir beşerî rengin karışmadığı vahiy herkesi bağlamaktayken, ilham kişiye özel/hususi kalmaktadır.[1867] Yapılan te'vîlin Şari' tarafından kullanılan lisâna uygunluğuna bakan yön ise işâretin lafzen veya mânen bir nassa istinat etme zorunluluğudur. Bu dayanak noktası var olduktan ve İslâm'ın

1865 Nursî, *Mektûbat,* s. 390.
1866 Detaylı bilgi ve ilgili yorumlar için bkz. Ulutop, *Bediüzzaman'ın Muhâkemat Adlı Eserinde Tefsir Usulü,* s. 112-132.
1867 Bkz. Nursî, *Şuâlar*, s. 124-126.

genel çerçevesi yani naslara uygunluk çizgisi aşılmadıktan sonra istikamet sağlanmış, buna bağlı olarak inkârcı ve tasfiyeci bir mâhiyet arz eden bâtınî te'vîllerin önüne de geçilmiş olacaktır.[1868]

Son olarak Nursî'nin işârî yorumlarını, işârî tefsir literatüründeki diğer yorumlardan ayıran en temel özellik, onun her yaptığı yorumda ayetle mutlaka lafzî yahut mânevî bir münâsebeti zikretmesidir denilebilir. Müellifin yorum sistematiğine göre işârî te'vîlin makbûliyet esaslarından birinin, burada bahsi geçen "mânevî münâsebet" olduğunu söylemek mümkündür. Onun bu tâbiri kullanarak kurduğu ilişkilere bakıldığında; bunun Kur'ân'a muhâtap olan kimsenin içinde bulunduğu zaman diliminin, yaşadığı hâlin, Kur'ân'a olan hürmet, iltica ve teveccühünün, yine Kur'ân'la olan hayattar-dinamik münâsebetinin bir sonucu olarak ortaya çıktığı anlaşılmaktadır. Ne ki bunu somut teori ve kurallarla kayıt altına almanın pek mümkün olmadığı; bir nevi sûfîlerin yaşadığı zevk hali gibi, hissedildiği ancak büyük ölçüde kelimelere dökülemediği de anlaşılmaktadır.[1869]

Müellifin işârî yorumlarıyla ilgili tenkit edilen bazı noktalar ve bunların daha mufassal tahliline kitabın bu bölümünün sonunda yer verilmiştir.

3.4.10. Hasan Basri Çantay (v. 1964)

Küçük yaşlardan itibâren tasavvufa âşinâ ortamlarda eğitimine devam eden Hasan Basri Çantay Balıkesir Mevlevîhânesi'nde Râgıbzâde Ahmed Nâci Dede'den Arapça okumuştur. Babasının yakın dostu olan bu zât ona hem hocalık hem de mânevî babalık yapmıştır.[1870] Çantay'ın beste yapabilecek seviyede, aynı zamanda udî bir musikişinas; "Nasuhî Dede" müsteârıyla yazdığı şiirleri beğeniyle karşılanan bir şair, Farsça okuyup yazabilen bir âlim olmasında Mevleviliğin etkisi muhakkaktır.[1871] Kezâ babasının bağlı olduğu "Melek Hoca" lakaplı Hafız Abdullah Efendi bir Nakşibendî şeyhidir ki Çantay bu zâtın halifesi olan Müftü Osman Nuri Efendi'den Farsça dersi almıştır.[1872] Bir diğer Farsça hocası Müstecâbizâde Hafız Adil Efendi de Kâdirî, Uşşâkî, Rufâî, Nakşibendî gibi birden fazla tarîkata mensuptur. Çantay'ın gençliğinde etkilendiği bir başka önemli isim Balıkesir mutasarrıflığı yapan Muhammed Ali Aynî Bey'dir. Bu zâtın "Şeyh-i Ekber'i Niçin Severim" ve "Tasavvuf Tarihi" gibi eserleri bulunmaktadır.[1873]

1868 Bkz. Nursî, *Sözler*, s. 395; a.mlf., *İşârâtü'l-İ'câz,* s. 40.

1869 Bazı örnekler için bkz. Nursî, *Sözler*, s. 363, 373; a. mlf., *Şuâlar,* s. 266, 272, 686-722.

1870 Emin Işık, "Çantay, Hasan Basri", *DİA,* VIII, 218.

1871 Ahmet Murat Özel, "Sırlı Bir Âlim: Hasan Basri Çantay ve Tasavvufî Dünyası", *Vefatının 50. Yılında Hasan Basri Çantay,* İstanbul: Seçil Ofset, 2021, I, 415.

1872 Esma Sayın, "Hasan Basri Çantay'ın Eserlerindeki Tasavvufî Temalar Bağlamında Şahsiyeti", *Türk İslâm Medeniyeti Akademik Araştırmalar Dergisi,* 23 (2017), s. 72.

1873 Özel, "Sırlı Bir Âlim: Hasan Basri Çantay ve Tasavvufî Dünyası", I, 415-416.

Hasan Basri Çantay'ın otuzlu yıllarda, Âmiş Efendi'nin halifesi ve Şabânî-Melâmî şeyhi olan Abdülaziz Mecdi Tolun Efendi'yle görüştüğü; hatta daha öncesinde tasavvufa karşı kayıtsız olan Çantay'ın bu temas vesilesiyle değiştiği söylenmektedir. Onun tasavvufla ilişkisinin çok daha önce başladığı; Mecdi Efendi'nin şeyhi olan ve "Fatih Türbedarı" olarak bilinen Ahmed Âmiş Efendi'nin (v. 1338/1920) müridi olduğu da söylenmiştir. Onun tasavvuf yoluna muhabbetinin göstergelerinden biri de Mehmed Zahid Kotku'ya (v. 1980) olan derin hürmet ve muhabbetidir. Çantay bunu, "Onun yanında çay içen adam olur!" sözleriyle dile getirmiştir.[1874]

Çok farklı kimseler Çantay'ın farklı kerâmetlerine şâhit olduğunu belirtmiş ve bunlar muhtelif eserlerde; hatırat kitaplarında bize intikal etmiştir. Buna rağmen, Çantay'ın bir "veli" ya da bir "şeyh" olarak anılmıyor olmasını; onun son derece mahviyetkâr karakteriyle, ihlâsıyla, derûnî hayatıyla ve -Ahmet Murat Özel'in tespitine göre- irtibatlı olduğu Melâmî yolunun gerektirdiği biçimde kendini gizlemesiyle açıklamak mümkündür.[1875]

Çantay meşhûr eseri "*Kur'ân-ı Hakîm ve Meâl-i Kerîm*"de ayetleri izah ederken pek çok tasavvuf erbâbından nakillerde bulunmuştur. Örneğin Hızıriyye tarîkatının kurucusu olarak kabul edilen[1876] Fas'lı büyük mutasavvıf Abdülazîz ed-Debbâğ'ın *el-İbrîz* adlı eserinden 35 kadar ayetin açıklaması sadedinde iktibaslar yapmıştır.[1877] Çantay'ın *Kur'ân-ı Hakîm ve Meâl-i Kerîm*'deki dipnotlarda yaptığı yorumlar ve verdiği bilgilerden Kur'ân'ın bâtınî mânâlarının âriflerin gönlüne ilham yoluyla keşfolunabileceğine inandığı anlaşılmaktadır. Müellif işârî tefsirle ilgili teorik bir tartışmaya yahut müdafaaya girmiş olmasa da Kur'ân'ın zâhirî mânâsının ötesinde bâtınî mânâsının olduğunu kabul etmektedir. Onun, "Gaybler ve hârikulâde şeylere ıttılâ, peygamberler için de, veliler ve Allah'ı tanıyan, Allah'a kulluk eden filozoflar için de mümkindir." şeklindeki ifâdesi, bunu ortaya koyan örneklerden biridir. *el-İbrîz*'den naklettiği "Bu tefsiri, bana dün bizzat Rasulullah sallellâhu aleyhi ve sellem telkıyn buyurmuşlardır." cümlesi ise onun Kur'ân'ın tefsirinin keşf yoluyla doğrudan Hz. Peygamber'den (s.a.s.) alınmasının mümkün olduğunu düşündüğünü göstermektedir. Kezâ müellifin, hadîslerin sıhhatinin de mükâşefe ile tesbitini mümkün gördüğü şu ifâdelerinden anlaşılmaktadır:

> "Şah Veliyyullah-i Dihlevî'nin çok yüksek bir hadis âlimi, Seyyid Şerîf'in ise muhakkık ve zülcenâheyn bir zât-i âlî olmalarına rağmen, -müfessirleri şöylece bir tarafa bırakıyorum- âciziniz bahsedilen bu 'En büyük rûh' hakkında

1874 Bkz. Özel, "Sırlı Bir Âlim: Hasan Basri Çantay ve Tasavvufî Dünyası", I, 416-418.
1875 Bkz. Özel, "Sırlı Bir Âlim: Hasan Basri Çantay ve Tasavvufî Dünyası", I, 418-424.
1876 Bkz. DİA, "Abdülaziz ed-Debbâğ", *DİA,* I, 188.
1877 Detaylı bilgi ve analiz için bkz. Selahattin Öz, "Hasan Basri Çantay'ın Eseri Kur'ân-ı Hakîm ve Meâl-i Kerîm'de İşârî-Sûfî Yorumlar: Mutasavvıf Abdülaziz ed-Debbâğ'ın Eseri el-İbrîz'in Etkisi", *Vefatının 50. Yılında Hasan Basri Çantay*, İstanbul: Seçil Ofset, 2021, I, 425-433.

sahîh hiçbir hadis bulamadım. Bununla beraber benim bulamayışım böyle bir hadîsin esasen yok olduğunu ifâde ve ispat edemeyeceği gibi söylenen o sözlerin mükâşefe mahsulü olmadığını da göstermez. Keşfen sâbit, fakat rivayeten gayr-i sâbit addedilen hadîsler vardır ki bunlar hadîs alimleri ile sûfîyye arasında öteden beri bir problem teşkil etmiştir."[1878]

Müellifin Kur'ân'dan ebced hesabıyla mânâlar çıkarılmasına da olumlu baktığı anlaşılmaktadır. Mesela, *Fethu'l-Karîb* ve *Rûhu'l-Beyân*'dan naklen şu yorumu paylaşmaktadır: "Yusuf aleyhisselâmın zındanda kaldığı on iki sene, ayet-i kerîmedeki kavl-i kerîminin harfleri mikdarına müsâvîdir. Bu on iki adedinde acaib bir sır vardır: Burçlar, aylar on ikişerdir. 'Lâ ilâhe illâllah' ve 'Muhammedun Rasûlullâh'ın asılları on ikişer harfdir. Yakub aleyhisselâmın oğulları da on iki idi."

Öte yandan genel anlamda sûfîlerin yaptıkları yorumların aksine Çantay, Hurûf-ı mukata'anın te'vîlini uygun görmemekte ve bunların Allah ile peygamberi arasında birer şifre olarak değerlendirilmesi gerektiğini düşünmektedir. Müellif yukarıda adı geçen eserinde farklı kaynaklardan pek çok tasavvufî yorumu da zikretmiştir.[1879]

3.4.11. Ömer Nasûhi Bilmen (v. 1971)

Ömer Nasûhi Bilmen Kur'ân-ı Kerîm'in tefsir, hadîs, kelâm, fıkıh, fıkıh usûlü, hikmetü't-teşrî', hitabet, ahlâk, tasavvuf, havas, rüya, belağat, mantık, riyâziyye, hey'et, tabiiyyat, hikmetü't-tekvin, siyer, tarih, ilm-i ictimâî gibi nice ilimleri i'câz dâiresinde sarâhaten veya işâreten ihtiva ettiği kanaatindedir. Yani bunlar gibi birçok ilmin esası Kur'ân'dan elde edilmiştir; çünkü bir kısım ayetler, çeşitli ilim ve fenlerin mevzularını teşkil eden meselelerin özetlerini mucizevî bir şekilde sarâhaten veya işâreten ihtiva etmektedir.[1880]

Bilmen, tasavvuf ehlinin yapmış olduğu te'vîllerle ilgili; "Sûfîyye hazeratının beyânlarına göre de te'vîl kudsî işâretlerden, sübhânî marifetlerden ibârettir ki âriflerin kalplerine münkeşif olur. Sülûk erbâbına münkeşif olan dakîkalara (inceliklere) da (işârât-ı sûfîyye) denilmektedir. Bunlar Kitab'ın ve Sünnet'in zâhirine muhalif olmamak şartıyla pek kıymetli sünûhattan sayılır." demektedir. Dolayısıyla mutasavvıfların "te'vîl"leri âriflerin kalplerine doğan bilgiler olup bunlara "işârât (işâretler)" denilmiştir ki bunlar Kitap ve Sünnet'in çizdiği sınırlar içinde kalmak zorundadır. Buna karşılık bazı mülhidlerden olan Bâtıniyye tâifesinin Kur'ân hakkında yazmış oldukları tebdil ve tahrif kabîlinden şeyler ise asla ne te'vîl ne de tefsir sayılabilirler.[1881]

1878 Bkz. Hasan Basri Çantay, *Kur'ân-ı Hakim ve Meâl-i Kerim*, Risale Yay., İstanbul: 1993, III, 382.
1879 Yukarıda alıntıladığımız tespitler ve Çantay'ın eserinde yer verdiği tasavvufî yorumlarla ilgili detaylı bilgi için bkz. Ay, "Hasan Basri Çantay'ın 'Kur'ân-ı Hakîm ve Meâl-i Kerîm' İsimli Eserinde Tasavvufî Yorumlar", *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi,* 33 (2015), s. 123-146.
1880 Bkz. Bilmen, *Büyük Tefsîr Tarihi,* I, 46-95.
1881 Bilmen, *Büyük Tefsîr Tarihi,* I, 99.

Bilmen'in bazı tasavvufî kavramlara ve işârî yorumlara tefsirinde yer verdiği görülmektedir. Örneğin "طه"[1882] harfleri hakkında "Seâlebî'ye göre 'ط' Tûba ağacıdır; 'ه' ise hâviyeden, cehennemden ibârettir. Bununla sanki cennete ve nâra kasem edilmiş oluyor."[1883] şeklindeki yorumu aktarmıştır. Kezâ "إِنِّي أَنَا رَبُّكَ فَاخْلَعْ نَعْلَيْكَ إِنَّكَ بِالْوَادِ الْمُقَدَّسِ طُوًى"[1884] ayetinin açıklamasında, "Burada şuna da işâret vardır ki: Bir insan Cenab-ı Hakk'a ibâdet edeceği zaman mâsivâdan mümkün mertebe tecerrüd etmeğe çalışmalıdır, dünya varlığına iltifat etmeyerek kemâl-i saffet ve samimiyetle hakka teveccüh eylemelidir, bir huzur-ı kalp ile vazife-i ubûdiyyeti ifâya gayret göstermelidir." demesi de bunun örneklerindendir.[1885]

Konumuz itibârıyla Bilmen'in tefsirindeki bu gibi açıklamalardan daha önemlisi ise müstakil olarak ele aldığı Fetih sûresi tefsirinde, önce her bir ayetin zâhir anlamı itibârıyla izahını yapması ve ardından bunları "Mânâ-i Tasavvufî: İşârât-ı Kur'âniyye" başlığı altında bir de işârî açıdan yorumlamasıdır. Bu yöntemle telif edilen eserde işârî te'vîller büyük bir yekûn teşkil etmektedir.[1886] Bu da bize onun tasavvufî neşvesinin ve işârî te'vîle yönelik müsbet tutumunun sanıldığından çok daha belirgin ve derin olduğunu göstermektedir. Müellifin işârî-sûfî tefsire yaklaşım tarzını inceleyen Şükrü Maden'in belirttiği önemli noktaların burada aynen aktarılması uygun olacaktır:

> *Ömer Nasuhi Bilmen, Büyük Tefsir Tarihi isimli eserine müfessirler hakkında tabakât bilgisi vermeden önce Kur'ân-ı Kerîm ve tefsir usulüyle ilgili kavramsal, tarihî ve metodik açıklamalar içeren üç bölüm eklemiştir. Bilmen'in tasavvufî tefsir hakkındaki en net ve derli toplu açıklamalarını bu kısımda bulmak mümkündür. Öncelikle ifâde etmek gerekir ki Bilmen Kur'ân ve tasavvuf ilişkisini mümkün görmekte ve bu ilişkiyi birkaç açıdan açıklamaktadır. Bunlardan biri Kur'ân'ın mânâlarının tüketilememesi, acâib ve letâifinin nihayet bulmamasıyla ilgilidir. Ona göre Kur'ân'ın latif ve mucizevî kelamındaki bu hakikatler ümmetin âriflerine açılabilir. Yine Bilmen'in ilm-i mevhibe hakkındaki açıklamalarını da Kur'ân ve tasavvuf ilişkisiyle ilişkilendirmek mümkündür. Bilmen Kur'ân'ı tefsir için bilinmesi gereken ilimlerden birinin ilm-i mevhibe olduğunu belirtmiştir. Bu ilmin Allah'ın ihsân buyurduğu bir hâssa olduğuna dikkat çeken Bilmen; güzel amel, zühd ve takvâ ile kimi müminlerin rûhlarının bazı mânevî bilgilere muttali olabileceğini ifâde etmiştir. Bilmen'e göre Kur'ân ve tasavvuf arasındaki münâsebetin bir başka yönü ise tasavvufun en başat kaynağının Kur'ân-ı Kerîm olmasıdır. Tasavvufun nefis tezkiyesi ve mânevî*

1882 Tâhâ 20/1.

1883 Bilmen, *Kur'ân-ı Kerîm'in Türkçe Meâl-i Âlîsi ve Tefsiri,* İstanbul: Bilmen Yayınevi, 1985, IV, 2057.

1884 Tâhâ 20/12: "*Muhakkak ki senin Rabbin ancak Ben'im. Hemen pabuçlarını çıkar; çünkü sen mukaddes bir vadide, Tuva'dasın!*"

1885 Bilmen, *Kur'ân-ı Kerîm'in Türkçe Meâl-i Âlîsi ve Tefsiri,* IV, 2062.

1886 Detaylı bilgi için bkz. Şükrü Maden, "Ömer Nasuhi Bilmen'in Tefsir Anlayışında İşari Mânânın Yeri: Fetih Suresi Tefsiri Örneği", *Tefsir Araştırmaları Dergisi,* 5/2 (2021), s. 541-570.

kurbiyet gibi hususlarla ilgilenen bir ilim olduğunu belirten Bilmen, Kur'ân-ı Kerîm'in fenâ, beka, kabz, bast, zâhir ve bâtın gibi tasavvufî tâbir ve ıstılahları ihtiva etmesi hasebiyle tasavvufa kaynaklık ettiğini belirtmiştir. Bilmen'e göre Kur'ân, aynı zamanda tasavvufun miyârıdır (ölçüt, kriter, kıstas). Tasavvufî söz ve tevillerin meşrûluğu ancak Kur'ân'a uygun olması ile mümkündür.

Bilmen'e göre tasavvufî tefsirler, tefsir literatürü içinde takip ettikleri usul ve serdettikleri bilgi ve mütâlaalar açısından ayrı bir yöntem (meslek) takip eden eserler olarak nitelenebilir. Bu tür tefsir için "tefsîr-i işârî" tâbirinin kullanıldığını ifâde eden Bilmen, tam bir ıstılâhî tanım vermemekle birlikte Kur'ân'a dâir tasavvufî açıklamaların âriflerin ve sülûk erbabının kalplerine açılan kudsî bilgi ve işâretler olduğunu, tasavvuf ehlinin Kur'ân'ın içerdiği lâhûtî hakikatleri, bazı gizli mânevî işâret ve letâifi çıkarmak için himmet gösterdiklerini ve böylece müminlerin rûhlarını yüceltmeye çalıştıklarını ifâde etmiştir.

Bilmen, tasavvuf ehlinin Kur'ân'daki birtakım işâretlerin keşfine dâir açıklamalarını mümkün ve kıymeti hâiz bulmakla birlikte bunları bağlayıcı olmayan, ilave yorumlar olarak görmektedir. Zira işârî tefsirin mâhiyetine dâir onun sıkça vurguladığı hususlardan biri, aslında Kur'ân'ın bu çeşit açıklamalarının bir tefsir değil, bir tür "te'vîl" olduğudur. Yani tasavvuf neşvesi ile yazılan bu kitaplar Kur'ân'ın bazı işâret ve letâifinin tecellîsine hizmet etmekle beraber hakikaten tefsirden sayılmazlar. Bilmen'in tasavvufî tefsir konusundaki bu yaklaşımının Zerkeşî'nin el-Burhân fî Ulûmi'l-Kur'ân'ındaki açıklamalarla büyük oranda benzer olduğu söylenebilir. Zerkeşî de sûfîlerin Kur'ân'ın tefsiri konusundaki sözlerinin tefsir değil, tilavet esnâsında keşfettikleri mânâlar olduğunun söylendiğini belirtmiştir. Nitekim Bilmen de Fetih sûresi tefsirinde yer verdiği bu tür açıklamalar için "tefsir" tâbirini kullanmamaya özen göstermiş, "mânâ-i tasavvufî" ve "işârât-ı Kur'âniyye" tâbirlerini tercih etmiştir.

Bilmen, işârî tefsir için bazı ölçütler olduğuna da dikkat çekmiştir. Ona göre tasavvuf adına söylenilen her söz doğru değildir. Tasavvufun esas ölçüsü Kur'ân-ı Kerîm ve şer'î hükümlerdir. Kur'ân'ın, Sünnet'in, Şer'-i şerîfin açık hükümlerine uymayan söz ve te'vîller bâtıl olup bunların gerçek tasavvufla ilgisi yoktur. Dolayısıyla Kur'ân'dan sûfîlere açılan işâretler ancak Kitap ve Sünnet'in zâhirine aykırı olmamak şartıyla kıymet arz ederler. Nitekim Bilmen, müfessirin ayetin lügavî anlamını, hakîki delaletini dikkate almadan, kelâmın siyak ve sibakına bakmadan, kendi felsefî düşüncesine yahut tasavvufî zevkine göre ayete mânâ vermesini, ayetin mânâsını kendi anlayışına imâl etmek ve hatalı bir tefsir olarak nitelemiştir. Bilmen'e göre tasavufî tefsirin geçerli olmasının şartlarından bir diğeri, yapılan işârî açıklamaların Kur'ân'ın asıl ve yegâne tefsiri olarak kabul edilmemesidir. Nitekim o, gerçek tasavvuf ehlinin, yazdıkları tefsirlerde pek çok kez ayetlerin lügavî anlamlarına dayalı tefsirlerine riayet etmek gerektiğini ifâde ederek kendi tasavvufî açıklamalarının Kur'ân'ın sadece letâif ve işârâtından ibâret olduğunu itirafta bulunduklarını belirtmiştir. Bilmen'in Kur'ân'ın işârî yorumları için

gerekli gördüğü bir şart da ulaşılan mânâları destekleyecek başka bir şer'î delilin bulunmasıdır. Nitekim Bilmen, gerekli gördüğü bu kriterlere bağlı olarak bu çeşit tefsir kaleme alan kimseleri de iki kısma ayırmaktadır. İlki, Şer'-i şerîfin âdâb ve ahkâmına zâhiren ve bâtınen riayet eden hakîki tasavvuf ehli sûfîlerdir. Bu kimseler, ayetlerin Arap dili açısından ifâde ettiği anlamların murad-ı ilâhî olduğuna ve ümmetin de bunlarla sorumlu olduğuna inanırlar, Kur'ân'ın ihtiva ettiği hakikatleri, mânevî işâret ve latifeleri incelerler. Ulaştıkları bilgiler de Kur'ân'ın nazmından anlaşılan mânâlara aykırı olmayıp, diğer bir dinî delille desteklenebilir. Bilmen'in bahsettiği ikinci kısım kimseler ise dinin âdâb ve ahkâmını ihlâl eden, mâlumatı sadece bazı tasavvufî ıstılahlara dâir ezberden ibâret olanlardır. Bunların akîdelerinde de sorunlar vardır. Tefsir diye yazdıkları eserler, selef ulemasından sahih bir nakille elde edilmiş bilgileri ihtiva etmezler. Naslara, dinî esaslara aykırıdır. Bundan dolayı bu tür kimselerin yazdıkları eserlere tefsir adı verilemez.[1887]

Pek çok İslâm âlimi gibi Kur'ân'ın anlam evreninin sınırsız olduğunu benimsediği anlaşılan Bilmen'in işârî te'vîllerle ilgili bakış açısının genel anlamda İslâm âlimlerinin bakış açısıyla örtüştüğü görülmektedir. Buna göre işârî yorumlar tefsirden ziyâde te'vîldir. Bu te'vîlleri yapmak meşrûdur ancak bu yapılırken İslâm şeriatının genel çerçevesi içinde kalmak mecbûriyeti vardır. Onun dışına çıkanlar ise bâtıldır. Âriflere herkesin anladığından farklı anlam kapılarının aralanması mümkündür ki bunlar pek kıymetli sünûhat sayılırlar. Dikkat alınması gereken en önemli nokta ise şer'î ölçüler içinde te'vîl yapan sûfîlerin, şeriatı tebdil ve tahrife yeltenen Bâtınî taifelerle ilgisinin olmamasıdır.

3.4.12. İbn 'Âşûr (v. 1973)

Tunus'lu âlim İbn 'Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*'in mukaddimesinde işârî tefsirin bâtınî yorumlardan farklı olduğunu da ifâde ederek şöyle demektedir:

Sûfîlerden bir kısım ehl-i işâretin, bazı Kur'ân ayetleriyle ilgili zâhiren elfâz-ı Kur'âniye'ye uymayan fakat te'vîl ve benzeri şeyler olan sözlerine gelince; bilmeniz gerekir ki onlar bu alandaki sözlerinin tefsir olduğu iddiasında değillerdir. Aksine onlar yaptıkları te'vîllerle, Mütekellim'in ayetteki gâyesinin te'vîlde yapmış oldukları temsile uygun olduğunu kastederler. Onların yapmış oldukları bu te'vîllere "meânî" değil "işârât" adını vermeleri bu konuda kâfî bir delildir. Bu bakımdan onların sözleri Bâtınîlerin sözlerinden farklıdır. Ulemâ-i Hakikat bu konuda iki ayrı görüşe sâhiptir. Örneğin İmam Gazzâlî işârî yorumları makbûl görmektedir.[1888]

1887 Maden, "Ömer Nasuhi Bilmen'in Tefsir Anlayışında İşari Mânânın Yeri: Fetih Suresi Tefsiri Örneği", s. 554-556.

1888 Bkz. İbn 'Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr,* I, 34.

İşârî tefsir yapanlarca ayetteki gâyenin yapılan te'vîldeki temsile uygun olduğunun düşünüldüğü noktasında 'İbn Âşûr'un yapmış olduğu tespit kanaatimizce de son derece isâbetlidir. Bunun özellikle dış dünyada yaşanan hâdiselerin; örneğin Hz. Mûsa'nın kalbe, Firavun'un nefse benzetilmesi gibi insanın iç âlemine tatbik edilmesinde ortaya çıktığı söylenebilir. Müellif işârî yorumların üç saha ile ilgili olduğunu ve üç şekilde yapıldığını aşağıda gelecek şekilde belirtmektedir. Yapılan yorumlarda bu üç hâlin dışına çıkan işâretler ise ona göre bâtınî tefsire doğru yaklaşacaktır.

Birincisi: Ayette geçen bir mânâya, benzer bir durumla temsil getirilir. Örneğin "وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنْ مَنَعَ مَسَاجِدَ اللّٰهِ أَنْ يُذْكَرَ فِيهَا اسْمُهُ وَسَعَى فِي خَرَابِهَا"[1889] ayetindeki "مَساجِد : *mescitler*" kelimesi kalplere benzetilmiştir çünkü kalpler itaat makamıdır. İmam Gazzâlî'nin, "لَا تَدْخُلُ الْمَلَائِكَةُ بَيْتًا فِيهِ كَلْبٌ : *İçinde köpek bulunan eve melekler girmez.*" hadîsindeki "beyt/ev" ifâdesini kalbe benzetmesi de bu cümledendir.

İkincisi: Bazen herhangi bir niyet olmadan, bir kelime ile kastedilmeyen bir mânâ, kelimenin sûretini geçerek önce kulağa gelir. Dinleyicinin zihnini, hatıra gelen ve mühim görünen bu mânâ kendine çevirir. Ayetü'l-Kürsî'de[1890] geçen, "مَنْ ذَا الَّذِي يَشْفَعُ" ifâdesindeki "مَنْ ذَا الَّذِي" telaffuzunun "مَنْ ذَلَّ ذِي" şeklinde algılanıp "nefsin, mukarreb şefaatçilerden olmasına işârettir" şeklinde anlaşılması buna örnektir. Bu durum, kulağa çarpan sesin, kalbin meşguliyetine göre te'vîl edilmesinden ibârettir. Muhyiddin İbnü'l-'Arabî bu çeşidi ortaya çıkararak "سَمَاع : *semâ* '" diye adlandırmıştır.

Üçüncüsü: İbretler ve mev'izelerdir. Nitekim müteyakkız (uyanık) nefislerin işi, her şeyden istifâde etmek ve bulabildikleri yönüyle her şeyden hikmet almaktır. "فَعَصى فِرْعَوْنُ الرَّسُولَ فَأَخَذْنَاهُ أَخْذاً وَبِيلًا"[1891] ayetinden, "*Yüce maârif resûlüne imtisâl etmeyen kalbin âkıbeti berbat olur.*" mânâsının iktibas edilmesi buna örnektir. Bu tür çıkarımlar tefsir değildir. İşâret tâbirinin Kur'ân ayetlerine nisbet edilmesi ise mecâzîdir. Nitekim bu işâretler lafzın delâletinin ve istimâlinin hakikati değildirler.[1892]

Görüldüğü gibi müellif işârî tefsirin meşrûiyeti ile ilgili oldukça geniş bir alan açmış; kimi âlimlerin reddettiği bazı yorum tarzlarına da toleransla bakmıştır.

3.4.13. Muhammed el-Emin eş-Şınkîtî (v. 1974)

Moritanyalı ilim ehli bir aileden gelen Şınkîtî, *Advâu'l-Beyân fî Îzâhi'l-Kur'âni bi'l-Kur'ân* adlı tefsiriyle meşhurdur. Bu tefsirin Mücâdile sûresinden sonraki kısmı öğrencileri tarafından itmâm edilmiştir. Bütün ayetlerin tefsirine yer verilmeyen

1889 Bakara 2/114: "*Allah'ın mescidlerinde O'nun isminin anılmasını engelleyen ve bunların yıkılmasına çaba harcayandan daha zalim kim olabilir?*"
1890 Bakara 2/255.
1891 Müzzemmil, 73/16: *"Fakat Firavun elçiye isyan etti, Biz de onu pek vahim bir tarzda yakalayıverdik."*
1892 Bkz. İbn 'Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr,* I, 35-36.

eserde ahkâm ayetleri üzerinde genişçe durulmuş, ilâhî isim ve sıfatların te'vîlinde selefî bir yaklaşım benimsenmiş, İsrâiliyat türü haberlerden ve zayıf rivayetlerden kaçınılmıştır.[1893]

Müellif, Mûsa-Hızır kıssası bağlamında şer'î hükümlerin naslara bağlı olduğunu ve ilhamın bu konuda geçersiz olduğunu ifâde etmektedir. Hz. Peygamber'in (s.a.s.), "Kalbinden fetvâ iste. Birr, nefis ve kalbin ona yöneldiği zaman itminan bulduğu şey; ism ise kalbinde düğümlenen ve göğsünde tereddüt oluşturan şeydir."[1894] demesi; şüpheli olabilecek şeylerin terki ve verâya teşvik sadedindedir. Dolayısıyla Hızır olduğu rivayet edilen zâtın masum bir kişiyi katletmesi[1895] ancak vahiyle olabilir; bazı ehl-i tasavvufun iddia ettiği gibi ilhamla veya ledünnî ilimle değil. Müellif, ehl-i tasavvufun büyüklerinden olan Cüneyd el-Bağdâdî'nin "Bizim gittiğimiz yol Kitap ve Sünnet'le sınırlıdır."[1896] sözünü de kendi ifâdelerine delil olarak zikretmektedir.[1897]

Şınkîtî gerçek sûfîler diye nitelediği ehl-i tasavvufun büyüklerini saygıyla anmakta; fakat özellikle "âhir zaman mutasavvıfları" diyerek tavsif ettiği bazı kimselerin, zâhiren sûfî göründüğü hâlde, Kitap ve Sünnet'e uygun hareket eden sûfî büyüklerinin yolundan gitmediklerini; harikulâde kerâmetler bile gösterseler bu harikaların ancak istidraç türünden olabileceğini söylemektedir. Örneğin ona göre raks etmeyi ve kendinden geçmeyi ilk ihdâs eden kişi Hz. Mûsa'nın kavmini yoldan çıkaran Sâmirî'dir. Bu fiiller kâfirlerin dinidir ve buzağıya ibâdettir. Bu yolda giden sûfîler de bâtıl olan bir cehâlet ve dalâlet içindedir.[1898]

3.4.14. Muhammed Hüseyin ez-Zehebî (v. 1977)

et-Tefsîr ve'l-Müfessirûn'un müellifi Muhammed Hüseyin ez-Zehebî, mutasavvıfların ehl-i hak ve ashâb-ı işâret olduklarını, ayetlerin zâhirine itiraz etmediklerini; ancak bunun yanında bâtınî mânâların varlığını da kabul ettiklerini fakat bazen bâtınî mânâyı tefsir ederken doğru ile yanlışı birbirine karıştırdıklarını ifâde etmektedir. Ona göre bu tür tefsirlerde makbûl bir izahın hemen yanında akıl ve şeriatın kabul etmeyeceği izahlara da rastlamak mümkündür.[1899]

Ona göre Allah'ın, asfiyâ ve ahbâbı olan bazı kimselerin kalplerine, herkese mahsus olmayan birtakım mânâları ilka etmesi muhtemel ve vâkidir ancak bunlara tefsir denilip denilemeyeceği konusu problemlidir. Arap Dili'nde geçerlilik

1893 Bkz. Erdoğan Baş, "Şinkîtî, Muhammed Emîn", *DİA,* XXXIX, s. 172-173.
1894 Bkz. Ahmed b. Hanbel, *Müsned,* XXIX, 532-533; İbn Ebî Şeybe, *Müsned,* II, 259; Dârimî, Kitâbü'l-Buyû', 2.
1895 Bkz. Kehf, 18/74.
1896 Bkz. İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-A'yân,* I, 373.
1897 Bkz. Şınkîtî, *Advâu'l-Beyân*, III, 326.
1898 Bkz. Şınkîtî, *Advâu'l-Beyân*, IV, 88-89.
1899 Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-Müfessirûn,* II, 264.

tek başına bâtınî anlam için yeterli değildir. Bunun yanında Allah'ın insan kalbine atacağı nur ile keskin bir göze, selîm bir tefekküre sâhip olmak gerekir. Yani bâtınî anlam tabakasıyla ilgili olan tefsir, sadece Kur'ân ayetlerinin lafzî medlûlleri ile ortaya çıkacak bir şey olmayıp kişinin mâneviyâtıyla yakından ilgilidir.[1900]

3.4.15. Abdülbaki Gölpınarlı (v. 1982)

Tasavvufla ilgili birçok eserde imzası bulunan Abdülbaki Gölpınarlı'ya göre Bâtınîlikle tasavvufu yoğuran yahut tasavvufu Bâtınîliğe perde edinen sûfîler pek aşırı inançlar beslemektedir. Söz konusu aşırı sûfîlerden biri, Allah'ın sözlerini harfli ve harfsiz işittiğini, Hızır'ın (a.s.) hırkasını giydiğini, ilahî telkîn ile kendisine bildirilmeyen hiçbir şeyi yazmadığını yani hepsinin ilham eseri olduğunu, bununla birlikte kendisine gelen meleğin Cebrâil (a.s.) olmadığını ve peygamberlik iddiasından berî olduğunu, Hz. Mûsa (a.s.) ile Hızır'ın buluştuğu yere vardığını, ölmüş kişilerin tecessüd ederek kendisiyle konuştuğunu, gayb erenleriyle görüştüğünü, Allah'ın vâsıtasız olarak kendisine müjdelerde bulunduğunu söyleyen Muhyiddin İbnü'l-'Arabî'dir. Bâtınîlerin tesiri altına girmiş olan bu zât Kâbe'nin duvarlarının altın ve gümüş tuğlalarla örüldüğünü gördüğünü ve eksik tuğlanın yerine kendisinin girdiğini; bu itibârla velîlerin hâtimi olduğunu, mi'râc ettiğini, Nûh (a.s.) kavminin ilâhî gayret yüzünden tebliği dinlemediklerini ve ilm-i billah deryâsında boğulduklarını, Firavun'un ise mümin olduğunu söylemektedir. Vahdet-i vücûd anlayışını da eleştirdiği anlaşılan Gölpınarlı, bunu "Hiçbir şey O değildir!" cümlesiyle ifâde etmektedir.[1901]

Ona göre İslâm'da elbette ki "irfan" boyutu mevcuttur. Kur'ân'ın zâhirî anlamı gibi bâtınî anlamı da vardır. Kullukta bulunan kişinin imanı ve irfanı derecesinde varlığından sıyrılıp mânen Rabbine yaklaşacağı da şüphesizdir. Bunlarla birlikte her zerrede kudreti, hikmeti, yaratıcılığı, irâdesi, lütfu, kahrı tecellî eden Allah'ın bütün mahlûkatından münezzeh ve yüce olduğu da muhakkaktır; yani "Hiçbir şey O değildir!". Dolayısıyla hudûs ile 'adem arasında olan insanın varlığı elbette Allah'ın varlığına nisbetle izâfîdir, fânidir fakat hiçbir insan ben O'yum diyemez ve böyle bir şey İslâm dinine sığmaz.[1902]

Hayatı boyunca Şîîliğe ve Mevleviliğe bağlı olarak yaşayan; 1949'dan sonra kendini tamamıyla Mevlânâ, Mevlevîlik ve tarikatlarla ilgili araştırmalarına veren Gölpınarlı'nın kabri Üsküdar'da Seyitahmet deresindeki Şiî Mezarlığı'ndadır.[1903]

1900 Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-Müfessirûn,* II, 264-265.
1901 Abdülbâkıy Gölpınarlı, *Tarih Boyunca İslâm Mezhepleri ve Şîîlik,* İstanbul: Der Yay., 1987, s. 146-147.
1902 Gölpınarlı, *Tarih Boyunca İslâm Mezhepleri ve Şîîlik*, s. 145-146.
1903 Bkz. Ömer Faruk Akün, "Gölpınarlı, Abdülbaki", *DİA,* XIV, 146-149.

3.4.16. Muhammed İzzet Derveze (v. 1984)

Filistin'in Nablus şehrinde 1888'de doğan İzzet Derveze, Filistin direniş hareketi içinde aktif rol alan bir fikir ve siyaset adamı, aynı zamanda müfessir ve tarihçidir. Mevzubahis faaliyetleri yüzünden defalarca idarî takibata uğrayan ve tutuklanan Derveze, 1940 yılında Türkiye'ye firar etmiş; ancak ülkeye izinsiz girdiği için tevkif edilerek Manisa Hapishanesi'ne gönderilmiştir. Müellifin başta nüzûl sırasına göre düzenlenmiş on iki ciltlik tefsiri olmak üzere eserlerinin bir kısmını burada yazdığı belirtilmektedir. 1945'te Suriye'ye dönmüş ve siyasî faaliyetleri bırakarak vefatına kadar kendisini ilmî çalışmalara vermiştir.[1904]

İzzet Derveze "Kur'ân'ın esrârına, rumûzuna ve gizli hususlarına düşkünlük" başlığı altında birtakım tenkitler sıralamaktadır. Bunlar doğrudan ve sadece işârî tefsiri hedef almamaktadır ancak işârî tefsir kapsamına giren çalışmaları da fazlasıyla ilgilendirmektedir.

Müellife göre bazı müfessirler Kur'ân'ın esrâr ve rumûzuna âdeta takıntılı oldukları için sürekli bu meselelerle meşgul olmuş; bunları tespit etmek için de onun harflerinden, kelimelerinden ve terkiplerinden sonuçlar çıkarmaya çalışmıştır. Bu tutkunluğun temelinde mukatta'a harfleriyle ilgili sıhhatli olmayan rivayetlerin bulunmasının mümkün olduğunu belirten Derveze, özellikle vurguladığı esrâr ve rumûz konusunda tekellüflü yorumların ve tuhaflıkların çok fazla olduğunu söyleyerek uzun bir açıklama yapmaktadır. Kezâ Şîa bu harflerin Hz. Peygamber'e (s.a.s.), onun damadı Hz. Ali'ye, torunları Hz. Hasan ile Hz. Hüseyin'e ve Ali soyundan gelen diğer imamların zamanlarına remizler ihtiva ettiğini iddia etmiştir. Örneğin Âl-i İmrân sûresinin başlangıcı Hz. Hüseyin olayına, A'râf sûresinin başlangıcı Abbâsîler devrine işâret etmektedir. İş burada kalmayıp Arap alfabesindeki harfler sayısınca sûrenin mukatta'at ile başladığı; mukatta'atta bu harflerin sadece yarısının kullanıldığı; bunların mehmûse, mecrûhe, müsta'liye ve diğer harf gruplarının her birinin yarısını ihtiva ettiği; sûre hangi mukatta'a harfi/harfleri ile başlıyorsa muhtevasında en çok o harflerin tekrar edildiği yahut dikkat çektiği gibi fennî ve nazmî esrâra da girilmiştir. Bunu, Kur'ân'dan istihraç edilmesi mümkün olmayan hiçbir şey yoktur düşüncesi takip etmiş; sûre ve ayet tertiplerinden çeşitli sonuçlar çıkarılmış; kimileri ayetlerin zâhir değil bâtın anlamları üzere olduğunu, buna da herkesin muttali olamayacağını söylemiş; Şîa pek çok ayetin remizlerle Ehl-i Beyt'ten bahsettiğini savunmuş; kimileri de Kur'ân'ın binlerce ilmi ihtiva ettiğini, örneğin hendese ilminin ve diğer pek çok fennin aslının Kur'ân'da bulunduğunu iddia etmiştir. Hatta olmuş ve olacak her şeyin bilgisinin onda bulunduğu bile iddia edilmiştir. Bunlara "Yedi Harf" meselesinde ortaya atılan pek çok farklı görüşün kafa karışıklığına sebep olduğunu da ekleyen müellif, burada özetlediğimiz hususları uzunca ele almaktadır.[1905]

1904 Bkz. Zekeriya Kurşun, "Derveze, Muhammed İzzet", *DİA,* IX, 187-188.
1905 Bkz. Derveze, *et-Tefsîrü'l-Hadîs,* I, 239-248.

Derveze'ye göre bütün bunlar zihinleri teşviş eden, Kur'ân'ın rûhâniyâtından alıkoyan ve onun va'z, irşâd, tezkîr, tevcîh gibi hedeflerinden uzaklaştıran unsurlardır. Kur'ân'a bu şekilde yaklaşılması onun cümle ve kelimelerini cebirsel, riyâzî, kimyevî, mantıkî, kelâmî, cedelî, astrolojik ve daha nice yönden denklemlere/formüllere dönüştürmektedir. Bu da Kur'ân'ın her tabaka insana hitap eden yapısına uygun değildir çünkü onun yapısı, insanlardan bir kısmına açılıp diğer kısmına gizli kalan, bir kısmına mahsus olup diğer kısmını es geçen sırları, remizleri, anlaşılması güç muammaları ihtiva etmemesini gerektirir. Nitekim bütün insanlar anlamak, tedebbür etmek, hudûduna uyup riayet etmek üzere; kendilerine öğüt, yol gösterici rehber ve rahmet olsun diye indirilen Kur'ân'ın sarîh naslarına davet edilmiştir. Oysaki bahsi geçen tekellüflü yaklaşım tarzlarının hepsinde yahut çoğunda yapmacıklık, zorlama, abartı, baskı ve tahakküm bulunmaktadır. Bununla birlikte grupçu, siyasî, itikâdî ve mezhebî ihtilâflar görülmektedir ki bunların bir kısmı Kur'ân ve İslâm konusunda kalplere attıkları şüphe ve desiselerle insanları saptırma ve şer'î tekâlifi ortadan kaldırma amacı taşımaktadır. Diğer taraftan tefsir ve kıraat kitaplarında Kur'ân'ın elfâzı ve nazmıyla ilgili tebdil, takdim, tehir, ziyâde, noksan, nahiv, sarf gibi yönlerden bilgiler içeren ve çoğu sahâbeye isnat edilen pek çok rivayet ya muharreftir ya asılsız olduğu hâlde literatüre sokuşturulmuştur. Bunların hepsi lafız ve nazım birliğiyle Hz. Peygamber'e (s.a.s.) bağlı olan Kur'ân'ın sıhhati konusunda çarpıtmalar oluşturmuş ve şüphe uyandırmıştır.[1906]

Görüldüğü gibi müellif, ihtilâf oluşturduğu ve kafa karıştırdığı gerekçesiyle tefsir literatüründe bize ulaşan pek çok bilgiyi asılsız ilan etmekte; bununla kalmayıp çeşitli saiklerle yapılan yorum farklılıklarını bile reddetmektedir. Bu çerçevede, doğrudan bir ifâdesi bulunmasa bile Derveze'nin işârî tefsir alanına giren açıklamaları gereksiz, Kur'ân'ın özünden uzaklaştırıcı ve yanlış bulduğunu söylemek mümkündür. Hâlbuki problemli görülen rivayetleri külliyyen ve bir çırpıda uydurma ilan etme yolunun ilmî bir yol olduğu söylenemez. Öte yandan müellifin kendisi hurûf-ı mukatta'a ile ilgili enteresan incelikleri zikretmektedir. Bu da aslında müellifin çıkardığı sonucun tam aksine, insanlar tarafından söz konusu letâife ve ilgi çekici özelliklere girilmesinin hiç de sebepsiz ve zorlama olmadığının delilidir. Kezâ Kur'ân'ın bu boyutu onun esas maksadına, irşad ve hidayet kaynağı olmasına mani değildir. İlâhî kelâmı bir tek boyutla sınırlamak ise imkânsızdır.

3.4.17. Subhî b. İbrâhim es-Salih (v. 1986)

Trablusşam'da dünyaya gelen Subhî b. İbrâhim es-Sâlih el-Lübnânî; İslâm dünyasındaki etkileri, fıkıhçılığı, dilciliği, Kur'ânî yaklaşımının İslâmî ilimlere bakışına etkisi, tecdid düşüncesi, erken dönem hadîs tedvîni konusunda şarkiyatçılara yönelttiği eleştirileri gibi yönleriyle çağdaşlarını etkileyen bir ilim adamıdır.[1907]

1906 Bkz. Derveze, *et-Tefsîrü'l-Hadîs,* I, 248-249.
1907 Bkz. İbrahim Hatiboğlu, "Subhî es-Sâlih", *DİA,* XXXVII, 452-453.

Mebâhis fî Ulûmi'l-Kur'ân adlı meşhûr eserinde; yapmış olduğu tasavvufî yorumlara ehl-i ilim tarafından yoğun bir şekilde itiraz edilen Muhyiddin İbnü'l-'Arabî'nin[1908] tefsirinden çeşitli örnekler veren Subhî es-Sâlih'e göre özellikle sûfîlerin tefsirlerinde, onları Kur'ân'ın özünden uzaklaştıran şatahât hâlleri galiptir. Ayrıca bu tefsirlerde, âşina olanların haricindekilerin anlamakta zorlandığı üsluplar kullanılmıştır. Vicdânî zevklerden ve vecd hâllerinden doğan yorumlar ise din konusunda delil olamaz çünkü mânevî zevk nisbîdir (sübjektif), dine giremez ve şeriatın hakikati onunla istinbat edilmez.[1909]

Kendi tasnîfine göre işârî tefsiri tasavvufî tefsirden ayıran müellif; tasavvufî tefsire yakın gördüğü işârî tefsiri, ayetlerin zâhir ve bâtınlarını bağdaştırma gayreti ile birlikte daha ziyâde zâhirleri dışında te'vîl etme faaliyeti olarak tanımlamaktadır. İşârî tefsire Âlûsî'nin *Rûhu'l-Me'ânî*'sini örnek veren Sâlih, bu tefsirin zâhirî mânâyı ifâde ettikten sonra rumuz ve işâretler yoluyla çıkarılan gizli birtakım anlamları ortaya koyduğunu belirtmektedir.[1910] Ayetlerin zâhir anlamlarını inkâr eden bâtınî tefsirleri ise şeriatın temeline ve dil kurallarına ters düşen bozuk te'vîller olarak gören Sâlih, sonuç itibârıyla hem işârî hem tasavvufî hem de bâtınî tefsirleri Kur'ân'ın zâhirine muhalefet etme noktasında ortak görmüştür.[1911]

3.4.18. Said Havvâ (v. 1989)

Pek çok eser telif eden ve genç sayılacak bir çağında 54 yaşında vefât eden müellif, İslâmî hareket içerisinde yer alan çok sayıda Müslüman fikir adamı gibi "Yeni Selefiyyeci" bir çizgi takip etmekle birlikte İslâm kültürüne bakış tarzıyla onlardan ayrılmaktadır. Özellikle tasavvuf Said Havvâ'nın düşüncesinde önemli rol oynamıştır. Bu konudaki görüşlerini *Terbiyetüna'r-Rûhiyye*, *Müzekkirât fî Menâzili's-Sıddîkîn ve'r-Rabbâniyyîn* ile *el-Müstahlas fî Tezkiyeti'l-Enfüs* adlı eserlerinde toplamıştır. Sâlim Hilâlî, *Müellefâtü Saîd Havvâ: Dirâse ve Takvîm* adlı eserinde (Kahire 1983) Havvâ'nın tasavvufu dinî olarak temellendirmesini eleştirmiş, müellif de buna karşılık *el-İcâbât* başlıklı risâlesini yazmıştır (Kahire 1984). O, *İhyâü'r-Rabbâniyye* adlı risâlesinde ve *Müzekkirât fî Menâzili's-Sıddîkîn ve'r-Rabbâniyyîn*'de ideal insan tipini tasavvufla bağlantılı biçimde ortaya koymuştur.[1912]

Yukarıda belirtildiği gibi tasavvufu ilgilendiren sahada müstakil eserlere de imza atan Havvâ, çalışmalarının farklı yerlerinde işârî tefsir faaliyetlerini de kapsayan açıklamalarda bulunmuştur. Bunların birinde, görüşüne katıldığı Kastallânî'den (v. 923/1517)

1908 Detaylı bilgi için bkz. İsmail Fennî Ertuğrul, *Vahdet-i Vücûd ve İbnü'l-'Arabî,* İstanbul: İnsan Yay., 1991, s. 105-266.
1909 Bkz. Subhî es-Sâlih, *Mebâhis,* s. 295-296.
1910 Subhî es-Sâlih, *Mebâhis,* s. 296.
1911 Subhî es-Sâlih, *Mebâhis,* s. 297.
1912 Detaylı bilgi için bkz. Hilal Görgün, "Saîd Havvâ", *DİA,* XXXV, 560-562.

yaptığı aktarımda; bir âlimin Kur'ân'dan kendi anlayışıyla yaptığı ve önceki müfessirlerden menkul olmayan istihraçların, şeriatın usûlüne uygun olduğu takdirde câiz olacağını söylemektedir. Ona göre, zâhiren şeriata muhalif görünen bazı sözler hariç kalmak üzere sûfîlerin yapmış oldukları açıklama ve yorumların hepsi bu kabîldendir. Onların zâhiren problemli görünen sözleri de aslında kendi aralarında belirledikleri ıstılahâta göre söylenmiştir. Eğer bunlar bilinirse sorun kalmayacaktır. Yine de onlar bu özel ıstılahları kullandıkları için bazı kimseler tarafından tenkide uğramıştır zira Buhârî'nin *Sahîh*'inde de yer verildiği üzere Hz. Ali'nin "İnsanlarla anlayacakları şekilde konuşun. Allah'ın ve O'nun resûlünün (s.a.s.) tekzib edilmesini ister misiniz?"[1913] demesi bu konuda önemli bir ölçüdür. Öte yandan müminlere hüsn-i zan beslemek ise diğer önemli bir ölçüdür ki tenkit etmeyenler de buna göre hareket etmiş olacaktır.[1914] Müellif bu açıklamasıyla aynı zamanda işârî tefsirin meşrûiyet ölçüsünü de vermiş olmaktadır ki o da kısaca ve genel anlamda, yapılan izahın/te'vîlin İslâm şeriatının esaslarına muhalefet içermemesidir.

3.4.19. Hasan Abbâs Zekî

Çağdaş ilim adamlarından Hasan Abbâs Zekî, İbn Acîbe'nin (v. 1224/1809) *el-Bahru'l-Medîd* adlı tefsirine yazdığı mukaddimede; her geçen gün anlayışların yenilendiğini, Kur'ân'ın taşıdığı çeşitli mânâ vecihleri açısından ifâde ettiği mânâların da Allah'ın dilediği kadar genişleyebileceğini ve Kur'ân'ın hiç eskimeden aynen kalacağını ifâde etmektedir. Dolayısıyla Müslümanların onu te'vîl etmek için çeşitli yollara zehâb etmelerinde bir gariplik yoktur. Şeriat ulemâsından olan müfessirler lafzın zâhirinin delâlet ettiği emir, nehiy, kasas, ahbâr, tehvid gibi unsurlar üzerinde durmuştur. Tahkîk ehli olan kimseler ve sûfîler ise onların bu tefsirlerini, ayetlerin indiği bağlam itibârıyla asıl tefsir olarak görüp ikrâr etmiştir. Bununla birlikte onların, ihmâl etmeleri imkânsız olan mezâkatı da vardır ki bunlar vâridât yahut Hak'tan gelen hevâtif/ilhamât mesâbesindendir.[1915]

Zekî, ehl-i tahkîk kimselerin ve sûfîlerin yapmış olduğu te'vîlleri genel tefsir anlayışı içinde şu şekilde değerlendirmektedir:

> *Kur'ân'ı muayyen tek bir tefsirle sınırlayıp, murad budur dememiz uygun olmaz. Bazıları gibi, Kur'ân'ın kastettiği sadece zâhirî tefsirdir de demeyiz. Tıpkı ehl-i tahkîkin, kendi tefsirlerini Kur'ân'dan murad olan yegâne tefsir olarak görmedikleri gibi. Zira "tefsir sadece zâhirî tefsîrdir ve yeterlidir" iddiası, Allah'ın gayr-ı mahdûd kelâmını sınırlamak; Kur'ân'ı, ölçüsü sınırlı akıllar olan lügata mahkûm etmek; Allah'ın kelâmının tefsirinde, gayb perdesinin arkasını gören akıllara bedel sınırlı akıllarla beraber durmak; akıl ve*

1913 Bkz. Buhârî, "İlim", 49.
1914 Bkz. Havvâ, *el-Esâs fi't-Tefsîr*, III, 1469-1470.
1915 İbn Acîbe, *el-Bahru'l-Medîd,* I, 8. (Eserin mukaddimesi)

onun sahasıyla ilgisi olmayan mezâkât (zevkî anlamlar) kapısını kapatmaktır. Nitekim o zevkî anlamlar, aklın ölçülerinin değil onun üstünde başka bir şeyin hükmü altına girebilir ve onun dışında bir latîfe ile idrâk edilir. Akıldan daha yüksek olan o latîfe ise kalptir.[1916]

*"Kalp"ten kasıt, vücûdumuzda bir organ olan ve çam kozalağına benzeyen bir et parçası değil, mânevî ve rabbânî bir latîfedir. Kalp, hudûd çizilip kayıt altına alınamaz. Zira o, cisim ülkesinde, Rabbin tecelliyat istivâsının tahtıdır (Arş). Allah, kudsî bir hadîste: "*مَا وَسِعَتْنِي سَمَائِي وَلَا أَرْضِي، وَلَكِنْ وَسِعَنِي قَلْبُ عَبْدِي الْمُؤْمِنِ *: Semâma ve arzıma sığmadım fakat mümin kulumun kalbine sığdım"*[1917] *buyurmaktadır. Allah'ın sırları lütfettiği, işte o kalptir ve şüphede kaldığı zaman insanın ondan fetvâ alması gerekir. Vâbisa b. Ma'bed, Resûlullah'tan hayrı ve günahı sormuş; Resûlullah ise: "Ey Vâbisa kalbinden fetvâ iste. Birr (iyilik, sevap), nefis ve kalbin onunla itminan bulduğu; ism (kötülük, günah) ise kalbinde düğümlenen ve göğsünde tereddüt oluşturan şeydir." buyurmuştur.*[1918] *Murad olan kalp budur. Aklın bir lügati olduğu gibi kalbin de bir lügati vardır. Aklın lügati, lafızlarla idrâk ettiği ve kelimelerin ona ifâde ettiği şeylerse; kalbin lügati zevk ile idrâk edilen şeylerdir; çünkü lafız ona yönelik ifâdeyi ihâta edemez.*[1919]

Allah kelâmının kalplere gönderilmiş bir nur olduğunu belirten Zekî, kalplerin birer kap gibi olduğunu ve onu kendi renklerine göre tilâvet ettiğini; bundan dolayı her kalbin Kur'ân nurundan kendi kabiliyet ve istidâdı nisbetinde bir şuâya mazhar olduğunu, tefsirin de böylece ortaya çıktığını söylemektedir. Tahkîk ehline göre böyle bir feyze mazhar olma durumu sadece kendilerine mahsus değildir. Bununla birlikte onlar her insanın bir istidâdının olduğu; kendilerinin de kalp gözleri açık olduğu için Kur'ân'ın birtakım sırlarına muttali oldukları kanaatindedirler. Sâir bazı kimseler ise sadece fikir pencerelerini açtıkları için vehim ve hayrete düşmekte; kalplerin zevk ettiği mânâları akılla ölçtükleri için inkâr etmektedir. Zekî'ye göre şayet bu kimselerin kalp gözleri ehlullahınki gibi olsaydı, yadırgayıp reddettikleri şeylere sapasağlam inanırlardı. Konuyla ilgili görüşleri bu minvalde olan müellif, herkesin böyle bir idrâk seviyesine ulaşmasının mümkün olmadığını da belirtmiştir. Ona göre işârî mânâları reddedenler bu konuda mazur sayılırlar çünkü onlar ehl-i mârifet olan işârî tefsir erbâbının tattığı mânevî zevki tatmış değillerdir.[1920]

Hasan Abbas Zekî "İşârât" ilminin en önemli iki özelliğinden de bahseder. Bunların ilki, bahis mevzuu ilme göre Kur'ân'daki peygamber kıssalarının yaşanıp bitmiş hâdiseler olmadığıdır. İşâret ehli için onların okunması her zaman nasihat ve ibret doludur; hepsi her an insana müteveccihtir ve ona hitap etmektedir. Nitekim

1916 İbn Acîbe, *el-Bahru'l-Medîd,* I, 8. (Eserin mukaddimesi)
1917 Aclûnî, *Keşfü'l-Hafâ,* II, 230.
1918 Bkz. Ahmed b. Hanbel, *Müsned,* XXIX, 532-533; İbn Ebî Şeybe, *Müsned,* Riyad: Dâru'l-Vatan, 1997, II, 259; Dârimî, Kitâbü'l-Buyû', 2.
1919 İbn Acîbe, *el-Bahru'l-Medîd,* I, 8-9. (Eserin mukaddimesi)
1920 İbn Acîbe, *el-Bahru'l-Medîd,* I, 11. (Eserin mukaddimesi)

Allah büyük âlemi âdeta dürüp toplayarak insanın içine yerleştirmiştir. Dolayısıyla ayetler büyük âlemde geçerli olduğu gibi insanın iç dünyası olan küçük âlemde de aynen geçerlidir. Bundandır ki Mûsa'nın kalp ve rûhu, Firavun'un nefsi sembolize ettiği söylenmiştir. Böylece kelâmullah oluşu ve kelâm sıfatının da Yüce Allah'ın zâtıyla kâim oluşu itibârıyla Kur'ân'ın hitabı sona ermemiş olup nüzûlü âdeta her an teceddüt etmektedir. İkinci özellik ise işârât ilminin, ona ehil olanlara, mânevî dereceleriyle doğru orantılı bir şekilde ikrâm edildiğine ilişkindir. Onlar Kur'ân hakkında konuşurken sıdk ve ihlâsları nisbetinde onun hakikatlerini zevk ve müşâhede ile idrâk ederler. Bundan dolayı onun söylediği ve lafızlarının ifâde ettiği şeyler işâret ehlinin düşünce sisteminde hakikattir; mecâzla tarif etmeye ve kinâye yoluna gitmeye ihtiyaç yoktur. Nitekim kendileri gibi müşâhede ehli olan kimseler onların neden bahsettiğini gayet iyi anlamakta, hatta bu fehim, idrâk ve zevk süreci her biri için mütemadiyen teceddüt edip yenilenmektedir. Söz konusu mânevî hâlleri, onu tadıp zevk etmeyen başkalarına nakletmeleri ise ancak remizli ibâreler ve işâretlerle mümkün olmaktadır.[1921]

3.4.20. Süleyman Ateş

İlgili tarihsel süreci örnekler üzerinden takip etmeye çalıştığımız silsilede son olarak, işârî tefsirle ilgili değerli çalışmalara sâhip ve Hasan Abbâs Zeki gibi çağdaşımız olan Süleyman Ateş'in görüşüne yer verilecektir.

Ateş, Hz. Peygamber (s.a.s.) devrinden beri bâtın mânânın bilindiğini ve işârî tefsirin yapıldığını;[1922] İslâm âlimlerinin genel olarak, Kur'ân'ın zâhir mânâsı altında bâtınî birtakım anlamların olduğunu kabul ettiğini;[1923] bununla beraber, şartlarına uymayan işârî tefsirin kim tarafından yapılırsa yapılsın reddedileceğini ifâde etmektedir.[1924] O'na göre sûfîler Kur'ân'ın sonsuz anlamlar ihtiva ettiğine ve bu sonsuz mânâyı anlayabilmek için her şeyden önce Kur'ân'ın zâhiriyle amel etmek gerektiğine inanmaktadır. O hâlde Kur'ân ile hem amel edilip hem de huzur-ı kalp ile okunduğu vakit anlayış ve istinbat doğacaktır.[1925]

Ateş, işârî tefsirin alt yapısını oluşturan unsurlardan biri olan ilham hakkında ise şunları belirtmektedir:

> *Rûhânî tecrübelerle nefsini saflaştıran insanlarda ilhamın varlığı inkâr edilemez. Hatta bir konu üzerinde düşüncelerini teksif eden bilginlerde, bazen umutsuzluğa düştükleri sırada böyle bir hâlin göründüğü, araştırdıkları konunun kalplerine doğduğu vâki olmuştur. İnsanın bütün bilgisi kendinden değildir. Çalışmasının*

1921 İbn Acîbe, *el-Bahru'l-Medîd,* I, 12. (Eserin mukaddimesi)
1922 Ateş, *Sülemî ve Tasavvufî Tefsîri,* s. 24.
1923 Ateş, *İşârî Tefsîr Okulu,* s. 20.
1924 Ateş, *İşârî Tefsîr Okulu,* s. 25.
1925 Ateş, *İşârî Tefsîr Okulu,* s. 64.

ötesinde Allah'ın ilhamı da vardır. Biz buna Allah'ın tevfîki diyoruz. Bunun içindir ki Abdullah İbn Mes'ud içtihâden verdiği fetvâlarda şöyle demiştir: "Eğer doğruysa Allah'tandır, yanlışsa benden ve şeytandandır." Hz. Peygamber de ümmeti içerisinde muhaddes, yani ilham edilmiş kimselerin bulunduğunu Buhârî'de geçen bir hadîslerinde haber vermektedir. İlham vardır. Fakat ilhamın ve sâdık bilginin yolu rûhânî riyâzetlerden, derin araştırmalardan geçer. Bu derin riyâzet ve tefekkürlerden sonra kalbe ilham ve keşif doğar.[1926]

Ateş, tasavvufun şekillenmesiyle birlikte doğrudan doğruya Allah'tan geldiği söylenen ledünnî ilmin herkes tarafından hazmedilemeyeceği ve yanlış anlaşılabileceği için kapalı bir anlatım dilinin ve tasavvuf terminolojisinin doğduğuna da dikkat çekmektedir. Bu ilimle ilgili en temel ve önemli izahları Cüneyd el-Bağdâdî yapmıştır. İlkin Sülemî, Kuşeyrî gibi müfessirler kadîm sûfîlerden yaptıkları aktarımlara kendi rûhânî yaşantılarını da ekleyerek yazarken, sonradan sırf ilhama ve vahye dayanarak yazma iddiası ortaya çıkmıştır. Zühdî açıdan yapılan ilk işârî tefsirlerin yerini zamanla çok cüretkâr nazariyeler taşıyan sûfî tefsirler almış; her şeyin ilminin Kur'ân'da olduğuna inanılmış ve onda daha çok mânâ aranmıştır. Tasavvufî tefsir zaman içinde en büyük coşkunluğu İbnü'l-'Arabî'de meydana getirmiş ve onun vahdet-i vücûd düşüncesinin etkisine girmiştir. Ondan sonraki sûfî müfessirler, hatta onun muhalifleri bile az veya çok İbnü'l-'Arabî etkisinde kalmıştır. Nihayet kelimeler üzerinde yapılan te'vîller harflere inmiş ve Hurûfîlik de tasavvufa etki etmiştir. Ne var ki vahdet-i vücûd fikri İslâm âlemine amelî bakımdan faydalı olmamıştır çünkü tasavvuf felsefe yahut söz değil hâl ilmidir.[1927]

Ateş'e göre insan rûhu safiyet kazandıkça mânevî âlemden sızan ışıkları, bilgileri almaktadır. Keşf inkâr edilemez. Bununla birlikte bir insandan kerâmet zuhûr edince onu insanüstü bir dereceye çıkartmak, ifrat etmek doğru değildir. Ayrıca keşf ve ilhamın şeriate uygun olması gerekir; aksi hâlde hiçbir değeri yoktur. Dolayısıyla birer zevk hâlinin eseri olan tasavvufî, işârî tefsiri kim yaparsa yapsın; eğer Kitab'a, Sünnet'e, akla ve mantığa uymuyorsa kimse bunu kabul etmek zorunda değildir.[1928]

Son olarak bir noktaya dikkat çekecek olursak, Ateş, "Tasavvuf ilminin gizli karakterine uygun olarak bir tasavvufî tefsir akımı doğdu ve bu tefsire işârî tefsir adı verildi."[1929] demektedir. Oysaki bu tespit isabetli değildir. Zira bu çalışmanın ilk bölümünde belirtildiği gibi, elimizdeki veriler ışığında kendisinden daha kadîm herhangi bir müellifte rastlamadığımız "İşârî Tefsir" tarifini kullanan en eski müellifin *Menâhilü'l-İrfân* müellifi Zürkânî (v. 1948) olduğu anlaşılmaktadır. Ondan sonra Zehebî'nin (v. 1977) de *et-Tefsîr ve'l-Müfessirûn*'da kullandığı bu tarif tefsir alanındaki çalışmalarda kabul görerek yayılmıştır. Tasavvufî tefsir ise hem teorik hem de

1926 Ateş, *İşârî Tefsîr Okulu,* s. 49-50.
1927 Ateş, *İşârî Tefsîr Okulu,* s. 330-331.
1928 Ateş, *İşârî Tefsîr Okulu,* s. 332.
1929 Ateş, *İşârî Tefsîr Okulu,* s. 330.

pratik açıdan kökleri çok daha derinlerde olan kadîm bir birikime tekabül etmektedir. Ayrıca yine bu çalışmanın ilk bölümünde dikkat çekildiği üzere işârî tefsir tasavvufî tefsiri de içine alan daha geniş bir alanı ifâde etmektedir; yahut etmelidir.

3.5. İşârî-Tasavvufî Tefsire Yaklaşımlar Hakkında Genel Değerlendirme

Genel anlamda bakıldığı zaman İslâm âlimlerinin ekseriyet itibârıyla Kur'ân'ın zâhiri yanında, herkesin anlayamayacağı derin mânâ tabakalarının da mevcut olabileceği, hiç değilse ayetlerin muhâtaplara farklı anlayış kapıları açabileceği görüşünü benimsediği görülmektedir. Buna bağlı olarak da işârî tefsir faaliyetlerine umûmen sempatiyle bakıldığı anlaşılmaktadır. Yukarıda görüşlerine yer verilen âlimlerin bir kısmı zaten tasavvuf ehli yahut sûfî meşrep kimselerdir. Onların meslek ve meşrep gereği ayetlerin işârî boyutu hakkında olumsuz fikir beyân etmesi pek mümkün değildir. Sûfî kimliğiyle öne çıkmayan âlimlerin kâhir ekseriyetinin de işârî tefsiri mülhid Bâtınîlerin inkârcı ve tasfiyeci yorumlarından ayrıştırdığı görülmektedir. Bunun yanı sıra sûfî ögeler içermeyen işârî izahların; hele ki tespit edilen işâret lafzî ise neredeyse ittifâken makbûl sayıldığını söylemek mümkündür. İşârî tefsire yönelik olumlu kanaatlerini izhâr eden âlimlerin yanı sıra kesin kanaati bulunmayan bir kısım ulemânın da en azından olumsuz bir yaklaşım sergilemediği ve işârî anlam tabakasının varlığını reddetmediği görülmektedir. Buna karşın devede kulak mesâbesinde bir azınlığı teşkil eden bazı isimler ise işârî tefsir konusunda olumsuz kanaat serdetmiştir.

İslâm âlimlerinin ve konuyla ilgili fikir beyân eden araştırmacıların tenkitleri incelendiği zaman; aslında bunların önemli bir kısmının direkt olarak birinci bölümde mâhiyetini ortaya koymaya ve sınırlarını çizmeye çalıştığımız işârî tefsire yönelik olmadığı görülmektedir. Eleştiri ve itirazların bir kısmı tasavvuf ve sûfîliğe karşıt bir anlayış ve tavırdan kaynaklanmakta, bazıları Bâtınîliğe ve Hurûfîliğe kayma ithamıyla yapılmakta, bazıları ayetlerde bulunduğu varsayılan anlam tabakalarını reddetmekte, kimi eleştiriler dinin tamamlandığı vurgusuna dayanmakta, kimileriyse tefsir-te'vîl ayrımı esas alınarak yöneltilmektedir. Çoğunlukla da bu tepkilerin hedefinin aslında sûfîler değil sapkın Bâtınî fırkalar olduğu yahut olması gerektiği anlaşılmaktadır. Dolayısıyla bazı tenkitler, aslında Kur'ân'ın zâhirini inkâr eden tahrifkârâne yorumlara yönelik olduğu hâlde işârî te'vîli de kapsıyormuş gibi anlaşılmakta yahut öyle lanse edilmektedir. Öte yandan işârî tefsire metot açısından bakıldığında, kimi zaman metottan daha ziyâde onu kullanan müelliflerin tenkit edildiği görülmektedir. Bazen bu müelliflerin aşırıya kaçmaları yahut aşırılık olarak değerlendirilen hâlleri, bazen kendilerini tam olarak ifâde edememeleri, bazen de sarf ettikleri söz ve fikirlerin muhâtaplarınca anlaşılamamış olması, bahsi

geçen tenkitlerin en önemli sebepleri arasındadır.[1930] Ayrıca işârî tefsir yöntemini kullanan müelliflerin bir kısmının istihraç yöntemleri, meslekleri, meşrepleri ve mensup oldukları tarîkatlar açısından tenkitlere hedef oldukları da anlaşılmaktadır. Haddizâtında mâhiyeti gereği işârî tefsir çoğu zaman kalbe doğan anlamlar ekseninde yapılmaktadır ki bunun dâima kastî ve ihtiyâri bir şekilde kullanılan bir metot hüviyetinde olduğu da söylenemez.

Konuyla ilgili bir diğer boyuta dikkat çeken Mahmut Ay, kanaatimizce de çok önemli olan bir noktaya dikkat çekmiştir. Buna göre ulemânın işârî tefsire yönelttikleri tenkitler incelendiğinde, onların, sûfîlerin ulaştıkları mânâlardan ziyâde bu mânâların elde edilme biçimini tenkit etmiş oldukları görülmektedir. Özellikle Ehl-i Sünnet âlimleri Kur'ân yorumu açısından, Mu'tezile'yi hem delil hem de medlûlde hata yaptıkları gerekçesiyle eleştirmişken; mutasavvıfları, sadece delil düzeyindeki tutarsızlık ihtimâline binâen tenkit etmişlerdir. Bunun anlamı ise şudur: Mutasavvıflar bir lafza ekseriyetle doğru olan, yani Kur'ân ve Sünnet'le çelişmeyen anlamlar yüklemektedirler; fakat bu lafızların, kendilerine hamledilen anlamlara delâletini ispatlamanın çoğunlukla mümkün olmadığı görülmektedir. Bu ise medlûlün değil delilin tartışılmasıdır.[1931]

Yine işârî tefsirle ilgili tenkitlere bakıldığında, en büyük endişeyi, bu tür yorumların Kur'ân'ın geçerli yegâne tefsiri olarak algılanması ihtimâlinin oluşturduğu görülmektedir. Bu tenkitlerin ekseriyeti Bâtınî karakterli sapkın gruplar tarafından ayetlerin zâhirî anlamları inkâr edilerek yapılan ve Kur'ân'a iftirâ mâhiyetinde olan açıklamaları hedef aldığı hâlde; bazı ulemâ ve mutasavvıfların, asla Kur'ân'ın zâhirini inkâr gâyesi taşımaksızın yaptıkları işârî yorumlara da teşmil edilmiştir.

Kimi zaman da mutasavvıfların bazı yorumları, Kur'ân'ın lafzına ve mânâsına uygun düşmediği, Arap dili ve edebiyatı kurallarına uymadığı gibi gerekçelerle hem ulemâ hem de mutedil sûfîler tarafından eleştirilmiştir.[1932] Bu arada bazı sûfîlerde görülen şatahât hâlleri de Kur'ân'ın özünden uzaklaştırıcı bir unsur olarak sayılmıştır. Oysa daha önce de ifâde ettiğimiz gibi işârî tefsirin zihinsel ve pratik kökeninin asr-ı saadete kadar uzandığı anlaşılmaktadır. Dolayısıyla bu metot sûfîler tarafından sonradan kullanılmaya başlandığına göre, sûfîlerin yapmış olduğu işârî tefsir ve yorumların tenkidi, işârî tefsirin külliyetini değil tasavvufî olan kısmını ve yorumu yapan kişinin şahsını ilgilendirmektedir. Nitekim işârî tefsir, sûfîlerin yapmış olduğu tefsiri de kapsayan daha geniş bir sahaya tekabül etmektedir.

1930 Bkz. Şa'rânî, *el-Yevâkît,* s. 16-35.
1931 Bkz. Ay, *Kur'ân'ın Tasavvufî Yorumu,* s. 45-46.
1932 Bkz. Ay, *Kur'ân'ın Tasavvufî Yorumu,* s. 41.

Günümüzde yapılan itirazların bir bölümü, "Bir ayetin bir tek anlamı olur, birden fazla anlamı olmaz!" veyahut "Zâhir anlam yanında bâtınî[1933]/işârî anlamlar olamaz!" şeklindeki görüşe dayanmaktadır. Buna göre; Hz. Peygamber'in (s.a.s.) Kur'ân'ın anlamı noktasında herhangi bir şeyi gizlemiş olması mevzubahis değildir. Sahâbe, kendilerine tebliğ edilen vahyi genel itibârıyla anlamış, anlayamadıkları noktalarda Hz. Peygamber'in (s.a.s.) açıklamalarıyla aydınlanmıştır. Tâbiûn ulemâsı ile Kur'ân tefsirine âit rivayetler sonraki nesillere aktarılmış, tefsir sahasında telif edilen binlerce eser vasıtasıyla günümüze kadar ulaşmıştır. Bu durumda, bir ayete sübjektif tecrübeye göre çeşitli anlamlar yüklenirse, ona âdeta "istenilen şey söyletilmiş" olacaktır. Öte yandan eğer bir ayetin, farklı okuyuculara farklı şeyler söylediği varsayılırsa, bu o ayetin aslında net olarak hiçbir şey söylemediği anlamına gelecektir. Net konuşmayan bir vahiy metni ise hidayet rehberi olamaz denilmektedir. Kezâ bununla bağlantılı olarak, "وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ"[1934] ve "اَلْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ"[1935] ayetlerine istinâden Hz. Peygamber'in (s.a.s.) görevinin Kur'ân'ı insanlara açıklamak olduğu; Yüce Allah dinini tamamladığına göre eğer insanlara açıklanmamış bir şey kalmış olsa, dinin tamamlanmış olmayacağı ve bu durumun Mâide 5/5. ayetteki hükme aykırılık teşkil edeceği söylenmiştir. Bu itiraza göre işârî-tasavvufî tefsirler dînî meselelerde âdeta açıklanmamış şeyler olduğunu varsayarak bunları açıklamaya çalışmaktadır.[1936]

Bu meyânda münekkitlerin gözden kaçırmış olduğu nokta, işârî tefsir faaliyetinin bireysel/sübjektif tecrübeye dayanıyor olduğu gerçeğidir. Ayetler nüzûl ortamı itibârıyla bir şey söylüyor olsa bile söylenen şeyin kıyamete kadar bütün muhâtaplarda uyandıracağı etki, açacağı fehim ve feyiz kapısı kişiler adedince farklı olabilir. İşte işârî tefsirde ortaya konulan şey daha ziyâde bu bireysel tecrübedir. Ayetlerin iniş vasatındaki anlamları kabul ve teslim edildikten, yapılan işârî yorumlar için de herkese şâmil ilâhî murad budur denilmedikten sonra, İslâm'a ve Kur'ân-Sünnet eksenine muhalif olmayan te'vîllerin bâtıl olduğundan söz edilemez. Ayrıca her ayet farklı okuyuculara elbette ki farklı şeyler söyleyebilir; bu onun ilâhî kelâm oluşuyla, muhâtabın ona teveccühteki ciddiyetiyle ve mânevî derecesiyle ilgili bir durumdur. Burada farklı anlayışların tabii ki ayetin sarîh anlamını tasfiye, inkâr ve tahrif edici mâhiyette olamayacağı açık ve nettir. Yani ayetin anlamı, hükmü, müminden ne istediği yahut onu neden nehyettiği on beş asırlık birikim ve tecrübeyle sâbittir. Buna iman edilip gereğince amel edildikten sonra; kalplere açılan farklı farklı anlayış kapıları ancak muhâtabını ilgilendirmektedir. Bu da ayetin her şeyi söylemesi, her şeyi söylediği için de hiçbir şeyi söylememesi olarak tarif edilemez. Eğer öyle olsaydı,

1933 Burada kullandığımız "bâtınî", kelime anlamı itibârıyladır ve "zâhirî olmayan" anlamındadır; Bâtınî grupların İslâm şeriatını tahribe yönelik yapmış oldukları yorumlar kastedilmemektedir.

1934 Nahl 16/44: "*...Sana da, insanlara vahyedileni açıklayasın ve belki onlar düşünürler diye Kur'ân'ı indirdik.*"

1935 Mâide 3/5: "*...Bugün sizin için, dininizi tamamladım...*"

1936 Ateş, *İşârî Tefsîr Okulu*, s. 31-32.

naslar hiçbir mükellefiyet gerektirmediği için işârî tefsir erbâbının ve sûfîlerin İslâm şeriatına bağlı olmamaları, hatta ahkâm adına her şeyi inkâr etmeleri gerekirdi. Bunu yapan ise onlar değil sapkın Bâtınî fırkalar olmuştur.

Öte yandan bazı araştırmacılar işârî tefsirin en ihtişamlı devrine İbnü'l-'Arabî, onun devamı sayılan Sadruddin el-Konevî ve Abdürrezzak el-Kâşânî gibi müfessirlerle ulaştığı[1937] iddialarının aksine; adı geçen isimlerle birlikte işârî tefsirin vahdet-i vücûd ve panteizm etkisine girmiş olduğunu savunmaktadır. Buna göre İbnü'l-'Arabî'den itibâren işârî tefsir tamamen vahdet-i vücûd felsefesinin tesiri altına girmiş ve artık aşırı te'vîller yapılır hale gelmiştir. Böylece işârî ve nazarî tefsirler birbirine karışmış, işârî tefsirin önceki saflığı ortadan kalkmış ve gerilemiştir.[1938] Bu düşünceye sâhip olanların çoğu, aralarında âdeta uçurum bulunan iki düşünceyi; vahdet-i vücûd ile panteizmi eşitlemektedir. Bunun isabetli olmadığı ise izahtan vârestedir; zira vahdet-i vücûd düşüncesi Yüce Allah'ın aşkın varlığı ve birliği karşısında sâir varlığı yok sayarken, panteizmde tam aksine madde mutlak varlık kabul edilerek onun karşısında Yüce Allah inkâr edilmekte; doğanın tanrı ile aynı olduğu iddia edilerek maddeye ulûhiyyet atfedilmektedir. Ayrıca panteizmde tabiata atfedilen tanrılık muvakkat değil dâimî bir kabulken; vahdet-i vücûd meşrebinde daha ziyâde ilâhî aşktan gelen mânevî sarhoşluk hâlinde varlık/madde inkâr edilmiş, o hâlden sıyrılınca yani sahveye dönülünce yine varlığın var olduğu, Yüce Allah'ın da bütün varlığın Hâlık'ı olduğu idrâk edilmiştir.

Netice itibârıyla işârî tefsirin mâhiyetine yönelik tenkitler ile işârî tefsir/te'vîl ve yorumu kullanan bazı müfessir, müellif ve mutasavvıflara yöneltilmiş eleştiriler iki farklı tenkit perspektifi olarak karşımıza çıkmaktadır. Görüşlerine kısaca değinmeye çalıştığımız İslâm âlimlerine ve araştırmacılara gelecek olursak; bazı tekitler hakkında şunları belirtmemiz mümkündür.

İbn Hazm'ın dillendirdiği itiraz sadedinde, umumun menfaati için dini bilgileri tebliğ etmek nasıl farz ise yine umumun selâmeti için birtakım sırların pek tabii örtülmesinin gerekli olduğu söylenebilir. Nitekim Hz. Peygamber (s.a.s.), Allah'ın tebliğini emrettiği şeyleri tebliğ etmeye, saklanmasını istediği şeyleri de saklamaya memurdur. Bunun içindir ki, "*Benim bildiklerimi bilseydiniz az güler çok ağlardınız...*" buyurmuştur.[1939] Bu ifâdesi, Hz. Peygamber'in (s.a.s.) her bildiğini çevresindekilere söylemediğini göstermektedir. "أَلاَ إِنِّي أُوتِيتُ أَلْقُرْأَنَ وَمِثْلَهُ مَعَهُ : *İyi bilin ki bana Kur'ân verildi ve yanında bir misli daha.*"[1940] şeklindeki hadîs de aynı minvaldedir. Herkesin her bilgiyi kaldırabilecek kapasitede olmadığı da âşikârdır. Eğer her insan bu açıdan aynı düzeyde olsaydı, onlardan bazılarının peygamber olarak seçilmesinin bir anlamı

1937 Bkz. Ateş, *İşârî Tefsîr Okulu,* s. 211.
1938 Bkz. Ateş, *İşârî Tefsîr Okulu,* s. 167-215; Muhammed Vehbi Dereli, "İşârî Tefsîrlerin Geçerliliği ve Problemleri Üzerine", *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 34 (2011), s. 142.
1939 Buhârî, "Küsûf", 2.
1940 Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, IV, 131.

kalmazdı. Nitekim peygamberleri diğer insanlardan ayıran birçok özellikten belki de en önemlisi mazhar ve muttali oldukları ilâhî, gaybî bilgilerdir. Daha önce ele alındığı üzere, Hz. Peygamber (s.a.s.) diğer sahâbîlerden ayrı olarak örneğin Huzeyfe b. el-Yemân'a münâfıkların isimlerini bildirmiş[1941]; Abdullah İbn Abbâs'a te'vîl ilminin[1942] ve hikmetin[1943] verilmesi için duâ etmiştir. Şayet te'vîl Kur'ân ayetleri gibi duyarak öğrenilen bir şey olsa,[1944] Kur'ân'ın esrârı herkese anlatılmış ve öğretilmiş olsa,[1945] her şeyi herkesin bilmesi gerekse bunların tamamı anlamsız olurdu. Öte yandan Hâtemu'l-Enbiyâ sıfatını taşıyan, İsrâ ve Mi'râc yolculuklarına mazhar kılınan Hz. Peygamber'e (s.a.s.) kendisinden önceki peygamberlerin sâhip olduğu ledünnî ilimlerden çok daha fazlasının verildiği muhakkaktır. Yüce Allah'ın, başta risâlet göreviyle teşrif ettiği elçileri olmak üzere bazı seçkin kullarına lütfettiği bu tür ilmin herkese açıklanması mümkün değildir. Daha önce bahsi geçtiği üzere, Yüce Allah'ın takdiri ile bazı özel şahsiyetlerin birtakım ilâhî sırlara vâkıf olabileceği ve bunların herkese açıklanamayacağı Kehf sûresinde kesin bir şekilde bildirilmektedir. İlgili ayetlerden, Hızır olduğu tahmin edilen zâtın, birtakım sırları Hz. Mûsa'ya bile açmak istemediği anlaşılmaktadır.[1946]

Bunların hepsinin ötesinde "اَلْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ"[1947] ayetinin, özellikle İslâm'ın akâid, şeriat ve ahkâm boyutuyla ilgili olduğu apaçık bir husustur.[1948] Yüce Allah bu ayette İslâm'ın emir ve yasaklarıyla ilgili bir eksiğin kalmadığını ve dinî hükümlerin tamamlandığını haber vermektedir. İşârî-tasavvufî tefsir ve yorum sâhiplerininse İslâm'ın hükümleriyle ilgili, olmayan bir şeyi ihdâs veya var olan hükümleri tahrif sadedinde tefsir yapmaları söz konusu değildir. Özellikle sûfîlerin yaptığı yorumların, kendi enfüsî âlemlerinde yaşadıkları ve zevk ettikleri mânevî hâlleri ifâde ettiği; genellikle mârifetullah, ahlâkî ilkeler, nefis terbiyesi gibi alanlarla ilgili olduğu izahtan vârestedir. İbn Hazm'ın konuyla ilgili sert tutumunun da daha ziyâde tahrif kaygısından ve keyfî yorum faaliyetine karşı geliştirdiği tepkiden kaynaklandığı anlaşılmaktadır. Dolayısıyla bu noktadaki itirazın muhâtabı Kur'ân'ın sarîh naslarını inkâr eden mülhid taifelerdir.

Vâhidî'nin konuyla ilgili sert duruşu, tefsirin niteliğini ve sınırlarını muhtemel erozyonlara karşı koruma tavrı olarak algılanabilir. Nitekim onun sözlerinden, sûfîlerin yaptıkları yorumların direkt mâhiyetine değil bu tür yorumların tefsir olarak

1941 Beğavî, *Şerhu's-Sünne,* XIV, 152; İbnü'l-Cevzî, *Keşfu'l-Müşkil,* II, 161; İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî,* XIII, 37; Aynî, *Umde,* XXII, 262.
1942 Ahmed b. Hanbel, *Müsned,* I, 226-227; Süyûtî, *el-İtkan,* III, 13; IV, 209, 234.
1943 Süyûtî, *el-İtkan,* IV, 234.
1944 Şerbâsî, *Tefsîr Ekolleri,* s. 92.
1945 Bkz. Ateş, *İşârî Tefsîr Okulu,* s.32-33.
1946 Bkz. Kehf 18/65-82.
1947 Mâide 5/3: "*...Bugün sizin için, dininizi tamamladım...*"
1948 Bkz. Taberî, *Câmi'u'l-Beyân*, IX, 518-520; Râzî, *Mefâtîh,* XI, 287; Beydavî, *Envâru't-Tenzîl*, II, 115; Nesefî, *Medârik,* I, 427.

nitelenmesine karşı bir duruş sezinlenmektedir. Vâhidî'nin Sülemî hakkındaki sözünün aslında ne anlama geldiğiyle ilgili kanaatimizi daha önce belirtmiştik. İbnü's-Salâh'ın, özellikle mânâda iltibas ve yanlış yorumlara yönelme endişesinden dolayı ehl-i tasavvufun yaptığı birtakım yorumları eleştirdiği görülmektedir. Öte yandan onun Bâtınîlerle sûfîleri birbirinden ayırması dikkat çekici bir noktadır. Hem Vâhidî'nin hem de İbnü's-Salâh'ın "tefsir"i ilahî muradın tespit edilmesi anlamında kullandığı anlaşılmaktadır. Bu münâsebetle onlara göre işârî yorumlara tefsir denilmemelidir. Nitekim İbnü's-Salâh mutasavvıfların yaptığı işârî yorumları kastederek, Sülemî gibi ilim ve marifet açısından yetkin ve güvenilir sûfîlerin, zikrettikleri bu tür yorumları birer tefsir olarak ortaya koymadıklarını ve bunlarla Kur'ân'dan herhangi bir kelimeyi açıklamayı da hedeflemediklerini belirtmiştir. Ona göre Kur'ân'da zikredilen bazı şeyler sûfîlere benzer birtakım şeyler hatırlatmakta, onlar da bu şeyleri nakletmektedir. Yani sûfîler yaptıkları açıklamalarla, Kur'ân'da anlatılanın bir benzerini ifâde etmiş yahut bir mukâyese (تَنْظِيرٌ/tanzîr) yapmış olmaktadır.[1949]

İbn Teymiyye'nin konuya oldukça temkinli hatta sert ve savunmacı yaklaştığı görülmektedir. Ona göre Bâtınî fırkaların yorumları bütünüyle bâtılken sûfîlerin yorumlarının çoğu da ayet lafızlarının medlûlü olmadıkları için hak özelliğini taşımamaktadır. Nitekim ortaya konulan yorum doğru olsa bile buna lafzın delâleti yoktur. O hâlde yapılan yoruma murad-ı ilâhî denilemez. Eğer ortaya konulan anlama doğrudan lafızla değil itibâr yöntemiyle varılmışsa, bu sefer yapılan yorum tıpkı fıkıhtaki kıyas gibi tasdike ve tekzibe açık olacaktır. Görüldüğü gibi İbn Teymiyye sapkın inkârcı fırkalarla işârî te'vîl ehlini net bir biçimde ayırmaktadır. Sûfîlerin, kendi gönüllerine doğan anlamları umûm için murad-ı ilâhî kabul etmeleri bahis mevzuu değildir. Sübjektif müşâhede ve mükâşefe neticesinde yapılan itibârî izahlar ise herkesin kabul ve tasdik etmesi gereken anlamlar değildir. Bu şekilde tarif edilen -ki doğrusu budur- bir işârî tefsir faaliyetinin müellif açısından bâtıl olmadığı anlaşılmaktadır. İbn Teymiyye'nin de asıl çatıştığı kesimin, tasavvufu istismar edip şer'î ahkâmdan sapan kimseler olduğu rahatlıkla söylenebilir.

Şâtıbî'nin eleştirlerinin de İbn Teymiyye çizgisine son derece paralel olduğu; fakat biraz daha esnek ve toleranslı bir tarzda şekillendiği görülmektedir. Zikredilen örnek isimlerin tenkitleri ışığında, Şâtıbî ve ondan önceki müelliflerin aşağı yukarı hep aynı ve benzer noktaların üzerinde durdukları anlaşılmaktadır. Buna göre inkârcı/tahrifçi yorumlar ve bunları yapan sapkın Bâtınî fırkalar kat'î sûrette reddedilmiştir. Kur'ân/Sünnet dâiresi içinde kalarak yapılan işârî te'vîl ve yorumlar içinse bazı sınırlar önerilmiş ve işârî tefsir erbâbına farklı tonlarda tekdîr içeren ikaz ve ihtarlar yapılmıştır. Bunlar yapılırken en önemli hareket noktalarından biri murad-ı ilâhî ile kişisel yorumu tefrik etmeye yönelik tefsir-te'vîl ayrımıdır.

1949 Bkz. Zerkeşî, *el-Burhan,* II, 171; Süyûtî, *el-İtkan*, IV, 223-224; Aliyyü'l-Kârî, *Mirkât,* I, 315; Şimşek, *Günümüz Tefsîr Problemleri,* s. 228; Şerbâsî, *Tefsîr Ekolleri*, s. 142.

Yirminci yüzyıla gelindiğinde, bir yandan eskiden yapılmış olan eleştirilerin aynen devam ettiği, diğer yandan kimileri tarafından İbn Teymiyye gibi âlimler de dâhil olmak üzere kadîm ulemânın gösterdiği insaf ve hassâsiyetle bağdaşmayan bir tarzda -özellikle de son zamanlarda- gerek tasavvufa ve sûfîlere gerekse daha genel çerçevede işârî tefsir çalışmalarının tamamına hücûm edildiği görülmektedir.

Milâdî 20. yüzyılın ikinci on yılı içinde vefât eden Cemâlüddin el-Kâsımî, ayetlerle ilgili tefsir ve yorumların sadece özünde doğru olmasının yetmediğine dikkat çekmiştir. Dolayısıyla bir açıklamaya tefsir denilebilmesi için Kur'ân'ın ona delâlet etmesi gerekir. Bu eleştirinin de tefsir-te'vîl ayrımı sadedinde olduğu anlaşılmaktadır. Reşit Rıza'ya göre sûfîlerin bahsettiği işâretlerle Bâtınî kaynaklı tahrifçi yorumlar birbirine karışmış ve insanların aklını da karıştırmıştır. Hâlbuki kanaatimizce bu ayrımı yapmak o kadar da zor değildir. Ayrıca sûfî müelliflerin, kendi rûh ve kalp pencerelerinden gördüklerine dayanarak yapmış oldukları bu tür izahları, Kur'ân'ın esas gâyesi olarak ikame etmek gibi bir gâyelerinin bulunduğunu söylemek de imkân haricidir. İbn Bâdis ise işârî tefsirin makbûliyeti ile ilgili öne sürülen şartlara dayanarak, bazı mutasavvıfların tefsirlerinin bu şartlara uymadığını belirtmektedir. Kitabın birinci bölümünde yer alan "İşârî Tefsirin Makbûliyet Şartları" başlığı altında, öne sürülen bu şartların uygulanabilirlikten uzak olduğundan bahsedilmişti. Şınkîtî'nin, tasavvufun eski büyükleri ile şimdiki temsilcileri arasındaki farka dikkat çekmesi ve tasavvufu sû-i istimâl edenlere karşı katı bir tavır takınması bazı yönlerden haklı bir duruş niteliğindedir. Onun, şer'î hükümlerin ilhamla değil ancak nasla sâbit olabileceği yönündeki itirazı ise katiyen doğrudur; ancak sûfîlerin ilhamla şer'î ahkâm ikame ettiklerini söylemek mümkün görünmemektedir. Subhî es-Sâlih'in itirazı da Şınkîtî'ninkiyle aynı paraleldedir.

Kişisel, sübjektif, enfüsî deneyimlerin dine kaynak olamayacağı su götürmez bir hakikattir. Haddizâtında bu konuda en uç örneklerden biri sayılan İbnü'l-'Arabî dâhil olmak üzere, kendi kafasından müminleri bağlayıcı şer'î bir hüküm ihdâs eden ve bunu kendine gelen ilhamla yaptığını söyleyen müstakîm ve gerçek bir sûfî örneği göstermenin imkânsızlığı da ortadadır. Her konuda olduğu gibi muhtemel marjinal örnekleri veya tasavvuf perdesi altında yapılan birtakım ifsat faaliyetlerini genelleştirerek çeşitli yargılara varmak ilmî de isabetli de olmayacaktır. Sûfîlerin yaptığı işârî yorumlar genel itibârıyla şahsî ve zevkî bir kanaat olmaktan öteye geçmemiş; dine kaynaklık etme ve delil olma iddiasında da bulunulmamıştır. Şatahât, sekr, istiğrak gibi hâllerin gâlip olduğu sûfîlerin eserlerine İslâm ulemâsı tarafından ihtiyatla yaklaşıldığı da bilinmektedir. Hatta bizzat bu tür eserlerin müellifi olan bazı ârifler tarafından; gerek ledünnî ilim gerekse vecd ve zevk hâlleriyle ilgili tecrübesi olmayanlar kastedilerek, "*Biz öyle bir kavmiz ki bizim yolumuzda olmayan kimsenin kitaplarımıza nazar etmesi haramdır.*" ve *"Bizden bir söz nakleden kimse, onu ancak ehline nakletmelidir. Eğer inanmayan bir kimseye nakleder ve nakledilen kişi bunu inkâr ederse hem*

nakleden hem de nakledilen bu inkârdan zarar görür.”[1950] şeklinde birtakım ihtarların yapıldığı da bilinmektedir. Bu eksende yapılan itirazlar da kadîm ulemânın çoğunun itirazlarında olduğu gibi İslâm'dan sapan Bâtınî fırkalara layık görünmektedir.

Zehebî'nin itirazı ve eleştirisinin altında yatan âmilin de büyük ölçüde İbnü'l-'Arabî ve onun temel öğretisi olan vahdet-i vücûd olduğu anlaşılmaktadır. Nitekim müellif *et-Tefsîr ve'l-Müfessirûn* adlı eserinin "تفسير الصوفية" başlığı altındaki kısmın neredeyse yarısında ondan bahsetmektedir. Ayrıca İbnü'l-'Arabî'nin görüşlerine ve ona izâfe edilen tefsire ayrılan bölüm, ehemmiyetli görüldüğü için zikredilen diğer dört sûfî tefsire ayrılan kısmın tamamından daha fazladır.[1951] Oysaki işârî-sûfî tefsirin sadece İbnü'l-'Arabî'ye hasredilmesi mümkün değildir. Dolayısıyla bu eleştirinin de mutasavvıfların hepsini ve tasavvufî tefsirlerin tümünü ilgilendirmediği ortadadır. Bu arada Zehebî'nin de İslâm âlimlerinin çoğu gibi, İbnü'l-'Arabî'nin velayetini ve ehlullahtan olduğunu tasdik ettiği görülmektedir.[1952]

Günümüz ilahiyat akademisyenlerinin de tarihsel süreçte ifrat-tefrit içine girmiş bazı isimleri takiben onların söylediklerinin benzeri şekilde tenkitlerinin olduğu görülmektedir. *İşârî Tefsir Okulu*'nun müellifi Süleyman Ateş'in son isim olarak zikredilmesinden dolayı yukarıda yer verilmeyen Sâit Şimşek, işârî tefsiri Bâtınî tefsirden ayırmak için ileri sürülen şartların tutarlılığının tartışmalı olduğunu iddia etmektedir. Ona göre genel olarak tefsirin ve özel olarak işârî tefsirin meşrûiyet çizgisine çekilebilmesi için bâtın mânâ iddialarından vazgeçilmesi ve Kur'ân lafızlarının tefsirinde Arap dil kurallarına riayet edilmesi gerekmektedir. Ehl-i tasavvuf, zâhir-bâtın ayrımı yaptıkları müddetçe Bâtınîlik yolunu açık tutmuş olurlar. Hâlbuki din adına ileri sürülen her iddia nasların penceresinden tartışma ve eleştiriye açık olmalıdır. Zâhir-bâtın ayrımı ise bu imkânı ortadan kaldırmaktadır.[1953] Şimşek'e göre tasavvuf ileri gelenlerinin bâtınî ilimlere de vâkıf oldukları, gaybı bildikleri, hatta Allah'la özel sohbetlerinin bulunduğu ileri sürülmektedir. Bu durum naslarla tamamen çelişmektedir. Bu durumun hem kutsanan hem de kutsayan kişiye zararı vardır; çünkü kutsanan kişi kendisinin hesap sorulamaz (hiçbir şeyden sorumlu tutulamaz) olduğu zu'muna kapılarak şeytanın tuzaklarına düşmeye hazır hale gelir, kutsayanların ise artık yalnız başına karar verebilecek bir kişilikleri yoktur. Ayrıca tasavvuf ehli, kendilerini yol gösterici nitelikte olan eleştirilere kapalı tutmuşlardır. Sistemlerinin gizli kanaldan geldiği iddiası da Şimşek'e göre tasavvufun diğer bir problemidir. Bu iddia Hz. Peygamber'in (s.a.s.) dini tebliğ etmesi meselesini tartışmalı hale getirmektedir. Hz. Peygamber'in (s.a.s.) dinin kışır ve kabuk mesâbesindeki hususlarını sahâbenin hepsine anlatırken, dinin özü mesâbesinde olduğu iddia edilen tasavvuf gibi hususları bir-iki sahâbîye açıklamış olması mümkün değildir. Ayrıca sahâbe döneminde bile

1950 Şa'rânî, *el-Yevâkît,* s. 30.
1951 Bkz. Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-Müfessirûn,* II, 250-306.
1952 Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-Müfessirûn,* II, 278.
1953 Bkz. Şimşek, *Günümüz Tefsîr Problemleri,* s. 230.

bu özü taşıma kapasitesine sâhip bir-iki kişi varken, günümüzde bu kapasiteye sâhip milyonlarca kişinin olması imkânsızdır. Sonuç olarak diğer bütün İslâmî ilim dallarında olduğu gibi, tasavvufta da bir yenilenmeye, Kur'ân ve Sünnet ışığında yeniden gözden geçirilmeye ihtiyaç vardır.[1954]

Şimşek'in tasavvufu büyük ölçüde reddettiği hissedilmektedir; ancak kanaatimizce tasavvuf gibi oldukça geniş bir yelpazeye sâhip bir disiplinin ne olduğu ve nasıl oluştuğu gibi meseleler birkaç basit sebep ve iddia ile açıklanamayacak kadar kompleks bir yapı arz etmektedir. Burada çalışmanın sınırlarına riayet etme adına tasavvufun meşrûiyeti ile ilgili bir tartışmaya girilmeyerek konunun ilgili eserlere havale edilmesi uygun görünmektedir.[1955] Bâtın mânâ iddiasından vazgeçilmesini gerekli gören Şimşek, tabiatıyla işârî-tasavvufî tefsiri de reddetmekte; nasların ancak zâhirî anlamlardan ibâret olduğu görüşüne katılmaktadır. Bu noktada, sûfî yorumların genel itibârıyla güzel ahlâk, nefis terbiyesi, marifetullah gibi konularla ilgili olduğu, Bâtınî yorumlardaki gibi dîni hükümleri iptal edici ve naslara bâtınî anlam hamledici bir tutum sergilemediği bir defa daha vurgulanmalıdır. Nedense bu husus çoğu zaman göz ardı edilmekte; sûfîlerin çoğunluğunun şer'î ahkâma çok daha fazla dikkat etmeye çalıştıkları es geçilmektedir. Nitekim tasavvufta nefis terbiyesinin ve seyr ü sülûkün olmazsa olmaz şartı sürekli ibâdet ve mutlak takvâ azmi üzere sâlih birer Müslüman olmaktır. Bunun da şeriatsız olması imkân haricindedir. Neticede Şimşek'in hareket noktası işârî te'vîl/yorum faaliyetlerine toleranslı bir bakış açısına imkân tanımamaktadır. Onun, "Din adına ileri sürülen her iddia nasların penceresinden tartışma ve eleştiriye açık olmalıdır."[1956] şeklindeki tespiti ise her Müslümanın benimseyeceği bir yargı niteliğindedir. Bu açıdan müfessirler tarafından yapılmış her türlü açıklama ve yorum elbette ki nasların penceresinden tartışmaya açıktır ve tartışılmaktadır.

Yine çağdaş ilahiyat akademisyenlerinden olan Mustafa Öztürk bazı ayetlerle ilgili istihraçlar yaparken cifrî hesaplama yöntemlerini kullanan Muhyiddin İbnü'l-'Arabî, Kâşânî, Niyâzî-i Mısrî ve Said Nursî gibi müellifleri; kullandıkları yöntem açısından Şiî-Bâtınîlerle aynı kategoride değerlendirmektedir. Özellikle Mısrî ve Nursî'nin yaptıkları te'vîlleri "*tipik birer Bâtınî te'vîl örneği*" diyerek tarif eden Öztürk, Kur'ân'ı yorumlamada bir yöntem ve sistem anlamındaki Bâtınîliğin salt bir fırkaya özgü bir hususiyet olmayıp, fırkalar ve mezhepler üstü bir olgu olduğunu ifâde etmektedir.[1957] Ona göre İmâmiyye ve İsmâiliyye sırf Şiî oldukları için mahkûm

---

1954 Bkz. Şimşek, *Günümüz Tefsîr Problemleri,* s. 230-232.

1955 Detaylı bilgi için bkz. Serrâc, *el-Lüma'*; Kelâbâzî, *et-Taarruf*; Kuşeyrî, *er-Risale*; Muhammed Ali Aynî, *Tasavvuf Tarihi,* İstanbul: Kütüphane-i Sûdî, h. 1341/1922-23, s. 158-178; Gölpınarlı, *100 Soruda İslâm Tasavvufu,* İstanbul: Gerçek Yay., 1985; Osman Türer, *Ana Hatlarıyla Tasavvuf Tarihi,* İstanbul: Seha Neşriyat, 1995; Yılmaz, *Ana Hatlarıyla Tasavvuf,* s. 11-147; Kara, *Tasavvuf ve Tarîkatlar,* s. 11-146.

1956 Şimşek, *Günümüz Tefsîr Problemleri,* s. 230.

1957 Bkz. Öztürk, *Kur'ân ve Aşırı Yorum - Tefsîrde Bâtınîlik ve Bâtınî Te'vîl Geleneği,* Ankara: Kitâbiyât, 2003, s. 267-272.

edilirken Niyâzî-i Mısrî ve Said Nursî gibi isimler tam aksine sırf Sünnî oldukları için mâzur gösterilmeye çalışılmıştır. Bu ise tamamen mezhebî ve ideolojik kaygıların sonucudur. Oysaki Kur'ân herhangi bir fırka, ekol veya şahsın kendine özgü görüş ve kanaatlerini tashih etmek için gönderilen bir kitap değildir. Bu durumda İslâm'ın temel ilkelerine ve ilâhî mesajın rûhuna aykırı anlayış ve tercihleri, Allah'a rağmen Kur'ân'a söyletmeye veya onaylatmaya çalışmak, İsmâiliyye ve İmâmiyye için ne kadar yanlışsa sünnîler için de o kadar yanlıştır.[1958] Öztürk başka bir ifâdesinde "Said Nursî'nin bazı eserlerindeki Kur'ân yorumlarının Bâtınî-Hurûfî karakterli olduğunu da belirtmek gerekir."[1959] demekte, Mısrî'nin eserlerindeyse Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin'in peygamber ilan edilmiş olduğunu söylemektedir.[1960]

Görüldüğü gibi Öztürk Bâtınîliğin bir veya birkaç fırkaya mahsus bir mezhebî yöneliş olmaktan ziyâde bir bakış açısını ve bir yorum alışkanlığını yansıttığını söyleyerek; çıkış noktalarını ve vardıkları yeri nazara almaksızın sapkın Bâtınîlerle Sünnî âlimleri aynı alana hapsetmeye ve özdeşleştirmeye çalışma yolunu tercih etmiştir. Dolayısıyla Öztürk'e göre ebced ve cifr kullanan herkes, hangi fırka ve mezhep içinde yer alırsa alsın Bâtınîdir. Hâlbuki daha önce incelendiği üzere, ayet yorumunda bunların kullanımına bir tür işârî te'vîl çalışması olarak bakmanın da mümkün olduğu görülmektedir. Nitekim aklı başında olan hiç kimsenin inkâr edemeyeceği düzeyde istihraçlar yapılmış, dahası bazen istikbâlden haber veren istihraçlar yapılmış ve bahsi geçen tarih geldiğinde söylenen şey aynen zuhûr etmiştir. Bu durumda birer rakamsal karşılık izâfe edilen harflerden oluşan lafızların sayısal değerlerinden işâretler istihraç etmeyi işârî tefsir faaliyetinin şümûlünde saymanın akla ve mantığa aykırı bir tarafı yoktur. Kısacası bu noktada değerlendirmenin, aynı yahut benzer yöntemler kullanılmış olsa bile hem çıkış noktasına hem de ulaşılan sonuca göre yapılması pek tabii mümkündür. O hâlde Ehl-i Sünnet içinde bulunan, hayatlarına ve salâhatlerine sayısız insanın şâhit olduğu zevâtı sapkın Bâtınîlerle birlikte değerlendirme zorunluluğu bulunmamaktadır. Böyle bir zorunluluk bulunmadığı gibi sâlih müminlere karşı beslenmesi gereken hüsn-i zan da bunu gerektirir. Bu sadette unutulmaması gereken en mühim nokta, şeriatın zâhir/sarîh ahkâmı konusunda en hassas ilim erbâbı olan fakîhlerin bile bazı mutasavvıfların zâhirî aşırılıklarına, onların içinde bulundukları mânevî hâller itibârıyla toleranslı yaklaştıkları gerçeğidir.[1961] Ayrıca her şeyde olduğu gibi ehil olmayan kimselerin istismar ve sû-i istimâlinin bu konuda da maalesef çokça vukû bulduğu unutulmamalıdır. O hâlde sûfîlere insafsızca "Bâtınî" yaftası yapıştırmaya çalışılmaması kaydıyla İsmail Hakkı İzmirli'nin (v. 1946) vurguladığı üzere, "Evvel âhir ricâl-i sûfîyye bir kısım ulemâ tarafından

1958 Öztürk, *Kur'ân ve Aşırı Yorum,* s. 272.
1959 Öztürk, "Son Dönem Osmanlı'dan Günümüze Türkiye'de Kur'ân ve Tefsir Çalışmaları", *Karadeniz Teknik Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1/1 (2014), s. 42.
1960 Bkz. Öztürk, *Kur'ân ve Aşırı Yorum,* s. 268.
1961 Örnek için bkz. Uludağ, "Hallâc-ı Mansûr", XV, 378-379.

inkâr olunagelmekteydi. Turuk-ı Âliyye pîrânı da ta'n ve inkâra dûçâr olmuşlardı. Bu husus tarz-ı tefekküre, nokta-i nazara, içtihada âit bir meseledir, her iki taraf da mazurdur."[1962] demek mümkündür. Yani benimsememek, muhakkak karalamayı ve tahkir etmeyi gerektirmemektedir. Ayrıca katı tarihselci bir perspektifle işârî tefsire karşı toleransın bir araya gelmesi de pek mümkün görünmemektedir. Zira tarihselcilere göre ayetlerin nüzûl ortamında ifâde ettiğinden gayrı herhangi bir anlamı yoktur ve olamaz. Bu durumda Öztürk'ün kıyasıya eleştirisinde en büyük rolü oynayan unsurun da yine bizzat kendi ideolojik yaklaşımı ve benimsediği Kur'ân tasavvuru olduğu söylenebilir. Buna karşın işârî tefsir erbâbının, hatta her bir müminin kendine mahsus birer Kur'ân tasavvuru olduğu unutulmamalıdır. O hâlde Kur'ân'a; en az tarihselciler kadar sûfîlerin ve genel anlamda tarihselci olmayan bütün müminlerin de kendi zâviyelerinden yükledikleri anlam ve misyona göre yönelme ve muhâtap olma hakkı ve hürriyeti bulunmaktadır.

Tekrar sadede dönecek olursak; yukarıda değinilen pek çok noktayla beraber altını çizmekte fayda olan bir diğer önemli husus, işârî tefsirin tasavvufî tefsiri de içine alan çok daha kapsamlı bir tefsir faaliyeti olduğudur. Kanaatimizce işârî tefsiri sadece tasavvufî tefsire, tasavvufî tefsiri de ifrat-tefrit içinde bulunmuş olması muhtemel bazı sûfîlerin yaptığı tefsire indirgemenin isabetli bir bakış açısı olmayacağı ortadadır.

İsmail Cerrahoğlu'nun konuyla ilgili toparlayıcı mâhiyetteki şu ifâdeleri önemlidir:

> *Şüphesiz İslâm tasavvufu ne felsefe ne de sözden ibâret olmayıp, bir hâl ilmidir. İslâm tasavvufunda şer'î olmayan keşif ve ilhamın hiçbir değeri yoktur. Onlarda şaşmaz ölçü, Kitap ve Sünnet kabul edilmiştir. Ebû Yezîd (Bâyezîd) el-Bistâmî gibi büyük mutasavvıflar, "Bir adamın gökte uçtuğunu ve suda yürüdüğünü görseniz bile, onun amellerini Kitap ve Sünnet terazisinde tartmadıkça kabul etmeyiniz" demişlerdir. İşârî tefsirler bir zevk hâlinin eseri olmaları hasebiyle onun yazarı ve söyleyeni kim olursa olsun, Kitap, Sünnet, akıl ve mantığa uymuyorsa kabul etmek zorunda değiliz.*[1963]

Şunu da belirtmek gerekir ki genel anlamda işârî tefsiri kabul edenlerle etmeyenlerin delilleri karşılaştırıldığı zaman, kabul edenlerin delillerinin reddedenlerinkinden daha kuvvetli olduğu görülmektedir.

Sonuç itibârıyla söz konusu itiraz ve tenkitlerin büyük bölümü, Kur'ân'a kasıtlı bir sûrette istediği şeyi söyletmeye çalışanlar için gayet yerinde ve doğrudur. Örneğin Kur'ân'da geçen bütün olumsuz cümleleri/hitapları ilk üç halifeyle veya Emevîler ve Hâricîlerle ilişkilendiren bazı Şiî müelliflerin, bunu tefekkür, ilham ve sezgi ile değil

1962 İzmirli, *Yeni İlm-i Kelâm,* s. 150.
1963 Cerrahoğlu, *Tefsîr Tarihi,* s. 438-439.

siyasî mülâhazalarla ve görmek istediklerini görmeye çalışarak yaptıkları apaçıktır.[1964] Kezâ zâhir anlamı inkâr ederek; "Kur'ân'ın zâhirî cahiller içindir, biz onun bâtınıyla muhâtabız." itikâdında olan Bâtınî grupların sapkınlığında asla şüphe yoktur.[1965] Bununla birlikte itikâdî ve amelî düzeyde Kur'ân-Sünnet çizgisinden ayrılmayan sûfî müfessirlerde ise durum tamamen farklıdır. İşârî tefsir yapan müellifler, bir ayetin herkes tarafından sarâhaten anlaşılması gereken birden fazla anlamı olduğunu iddia etmezler. Zira böyle bir iddia, kendi fehmettikleri anlamın aslında daha önce de anlaşılması gerektiği ama Hz. Peygamber (s.a.s.) ve sahâbe dâhil hiç kimse tarafından anlaşılamadığı sonucunu doğuracaktır. Genel itibârıyla işârî tefsir erbâbının böyle bir iddiada bulunduklarını söylemek mümkün değildir ki eserlerinde bu zannı destekler mâhiyette somut beyânlara da rastlanmamaktadır. Dolayısıyla bir ayeti, zâhir anlamı dışında bazı mânâlar (işâretler) hamlederek açıklayan müfessir, zâhir anlamı inkâr etmediği gibi kendi sübjektif yorumunun mutlak doğru olduğu iddiasında da değildir ve olmamalıdır. Durum genel itibârıyla böyle olduğu hâlde, zâhir anlamın yanı sıra işârî anlamın varsayılması; hem "Bir lafzın neden iki anlamı olsun?" şeklindeki itirazı hem de işârî tefsir erbâbı olan zevâtın, ayetlerin zâhirî/sarîh anlamlarını inkâr ettikleri şeklindeki haksız bir ithamı beraberinde getirmiştir. Bu çalışmanın ilk bölümünde "İşârî Anlamın İmkânı ve Sınırları" başlığı altında bunlara dâir tafsilatlı izahat yapıldığı için burada tekrar edilmeyecektir.[1966]

3.6. Tenkide Uğrayan Bazı İsimler Hakkında Özel Değerlendirme

Kitabın 3. Bölümü'nün âdeta bir tetimmesi olan bu başlık altında, yoğun bir şekilde tenkide hatta çoğu zaman bunun ötesine geçilerek saldırıya maruz kalmış ve hâlen kalmakta olan dört isim üzerinde özel olarak durulacaktır. Bilindiği gibi İbnü'l-'Arabî'nin vahdet-i vücûd meşrebi kimilerince panteizmle özdeşleştirilmiştir. Ondan yaklaşık üç asır önce yaşamış olan ve "Ene'l-Hakk" sözüyle meşhur Hallâc-ı Mansûr da pek çok tenkide uğrayan son derece ilginç bir örnektir. Üzerinde durulacak diğer iki isimden biri vahdet-i vücûdun etkisinde kaldığı için sarf ettiği bazı sözler nedeniyle tenkit edilen Niyâzî-i Mısrî, ikincisi ise cifr ve ebced yöntemlerini kullanarak yaptığı birtakım istihraçlara eserlerinde yer verdiği için tenkide uğrayan Bedîüzzaman Saîd Nursî'dir. Nisbeten yakın zaman sayılabilecek 1694 tarihinde

1964 Detaylı bilgi için bkz. ez-Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-Müfessirûn,* II, 5-173; Goldziher, Ignaz, *Mezâhibu't-Tefsîri'l-İslâmî,* çev. Abdülhalim en-Neccâr, Mısır: b.y., 1955, s. 306; Ateş, "İmamiyye Şîasının Tefsir Anlayışı", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 20 (1975), s. 147-172; Cerrahoğlu, *Tefsîr Tarihi,* s. 315-383.

1965 Detaylı bilgi bu çalışmanın üçüncü bölümünde verilecektir. Ayrıca bkz. ez-Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-Müfessirûn,* II, 174-206; Cerrahoğlu, *Tefsîr Tarihi,* s. 297-315.

1966 Detaylı bilgi ve analiz için ayrıca bkz. Gördük, "Tefsir-Te'vîl Ayrımı ve İşârî Tefsirin Öznel Mâhiyeti Bağlamında Yorum-Algı Sorunu", *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi,* 7 (2017), s. 1-27.

vefât eden Mısrî hakkında İbnü'l-'Arabî hakkında yapılanlar gibi uzun boylu tartışmaların olmadığı bilinmektedir.[1967] Osmanlı'nın son dönemiyle Cumhuriyet'in ilk zamanlarına şâhit olup 1960 yılında vefât eden Nursî'nin birtakım yorumları hakkındaki bazı tenkitlerinse daha çok yüzeysel ve parçacı bir üslupla alınan bilgi kırıntılarına, ayrıca temelinde farklı sâiklerin bulunduğu hasmâne tavırlara dayandığı görülmektedir.

3.6.1. Hallâc-ı Mansûr (v. 309/922) Hakkındaki Tenkitlerin Değerlendirmesi

Sülemî'nin sûfîlerin üçüncü tabakasından saydığı el-Hallâc Ebu'l-Muğîs el-Hüseyin b. Mansûr, Beydâ bölgesinden olup Vâsıt ve Irak'ta yetişmiş, Cüneyd el-Bağdâdî, el-Hasan en-Nurî, Amr el-Mekkî gibi zevâtla arkadaşlıkta bulunmuştur.[1968] Yüce Allah'ın varlığında fânî olma hâli, yani "fenâ" kavramı konusunda tasavvuf tarihinin en önemli örneklerinden birinin Hallâc-ı Mansûr olduğu anlaşılmaktadır. Hallâc'ın (v. 309/922) tevhid ve fenâ hâlini ifâde eden "أَنَا الحَقُّ : *Ben Hakk'ım*" sözü hulûl ve ittihâdı çağrıştıran bir ifâde olup onun küfre girdiğini iddia edenler bu sözün tanrılık iddiası olduğunu ileri sürmüşler, onu büyük bir velî olarak tanıyıp kabul edenler ise bu sözü diğer sûfîlerin şathiyeleri gibi görüp çeşitli şekillerde yorumlamışlardır. Hallâc'ın bu sözü zikrettiği doğrudur ancak bu sözüyle tanrılık iddiasında bulunduğu yolundaki hükümlerle ilgili aynı şeyi söylemek mümkün değildir. Onun konuyla ilgili tam ifâdesi şöyledir: "*Eğer Allah'ı tanımıyorsanız eserini tanıyınız, işte o eser benim, ben Hakk'ım, çünkü ebediyyen Hak ile Hakk'ım*". Bir şiirinde ise hulûlle ilgili olarak, "*Ben sevgilimin kendisiyim, o da bendir; biz bir bedene hulûl etmiş iki rûhuz.*" diyen Hallâc'ın bu sözleri onun dâimî sûrette fenâ, sekr ve tevhid hâli göz önünde tutularak açıklanmaya çalışılmıştır. Bu açıklamalara göre "أَنَا الحَقُّ" sözü "*Ben Hak'tanım*" veya "*Ben bir gerçeğim ve bâtıl değilim*" demektir. Bazılarına göreyse Hallâc bu sözü Allah'tan aktarma yoluyla söylemiş ve "*Allah 'Ben Hakk'ım' diyor.*" demek istemiştir.[1969]

Sûfîlerin bir kısmı, Hallâc'ın (v. 309/922) "أَنَا الحَقُّ" sözünden önce, kuru bir ağaç kökünün "إِنِّي أَنَا اللَّهُ : *Şüphesiz ki Allah Benin Ben*"[1970] diye dile gelip, insan gibi konuşup seslenmesini anlamaya çalışmak gerektiği kanaatindedir. Allah her şeyi konuşturmaya kâdirdir.[1971] O hâlde "Ben Allah'ım" diye seslenen kuru bir ağaç kökü de

1967 Kanaatimizce bu durumun en büyük sebeplerinden biri tartışmaların İbnü'l-'Arabî'de temerküz etmiş olmasıdır. Yani Niyâzi-i Mısrî'nin, bir bakıma İbnü'l-'Arabî ile aynı çizgide sayılması, ondan yaklaşık beş asır sonra gelmesi ve onun kadar meşhur olmaması nedeniyle tenkit ve itirazlara daha az hedef olduğu anlaşılmaktadır.

1968 Sülemî, *Tabakâtu's-Sûfîyye,* Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1998, s. 236.

1969 Uludağ, "Hallâc-ı Mansûr", *DİA,* XV, 379.

1970 Kasas 28/30.

1971 Fussilet 41/21.

olabilir Mansûr da. Buna herhangi bir mani yoktur.[1972] Kendisi de zaman zaman birtakım taşkın sözler söyleyen Mevlâna onun durumunu, "*Ene'l-Hakk* sözü Hallâc-ı Mansûr'un dilinde bir nurdu; *Ben sizin Rabbinizim* ifâdesi ise Firavun'un lisânında bir yalan."[1973] şeklinde özetlemiştir. Yani sadece sözün zâhiri değil, o sözün kim tarafından, nasıl ve ne maksatla söylendiğine de bakmak gerekmektedir. Hallâc'ın ağzından çıkan söz zâhiren yanlıştır ancak hakikatte haktır; yaşadığı hâlden dolayı bu sözü sarf ederken kendinde olmayıp, niyeti ilâhlık taslamak değildir. Açıkça ulûhiyyet iddia edip, kasten ve bizzat Yüce Allah'a meydan okuyan, nihayet dünyada ve âhirette azâba dûçar olduğu bildirilen[1974] Firavun'un ağzından çıkan söz ise hem zâhiren hem de hakikaten bâtıl ve küfürüdür.

Mevlâna, Hallâc'ın "أنا الحق" sözünü mânevî sarhoşluğun ve aşk makamının bir semeresi kabul etmektedir. Ona göre irticâlî ve irâdesiz bu tür sözler, onu dile getiren sûfînin değil sözün asıl sâhibinin görülmesini gerektirir. Dolayısıyla o, normal şuur düzeyinde, irâdî olarak söylemediği, hakikatte kendisine âit olmayan bir sözden dolayı Hallâc'ın îdamını doğru bulmaz.[1975] Muhabbetin ikiliği gerektirdiğini belirten Mevlâna, ikiliğin olmadığı bir âlemde mahzâ ittihadın bulunduğuna ve Hallâc'ın o âleme eriştiğine dikkat çekmekte; ayrıca onun yaşadığı hâlin ve hakikatin sözle anlatılmasının imkânsızlığına şöyle vurgu yapmaktadır:

> *Mansûr'un muhabbeti derece-i nihayete vâsıl oldukda, kendisine düşman oldu ve kendisini ma'dûm kılıp "Ene'l-Hakk" yani "Ben fânî oldum, Hakk kaldı." dedi. Bu ise gâye-i tevazu ve nihayet-i abdiyettir; yani ancak O'dur demek olur. Binâenaleyh dava ve tekebbür, "Sen Hüdâ'sın ve ben bendeyim." demendir. Bu hâlde kendinin mevcudiyyetini de ispat etmiş olursun ve burada ikilik icab eder. Ve senin "Huve'l-Hakk" demen dahi ikiliktir. Zira "ene" olmadıkça "huve" mümkün olmaz. Binâenaleyh "Ene'l-Hakk" kelâmını Hak söyledi, çünkü O'ndan gayrı bir mevcud yoktu ve Mansûr fani olmuş idi, o söz Hakk'ın kelâmı idi. Âlem-i hayâl, âlem-i musavverât ve mahsusâte nisbetle vâsi'dir. Zira bütün musavverât hayâlden doğar ve âlem-i hayâl, hayâlin vücûd bulduğu âleme nisbetle dardır. Söz ile bu kadar anlaşılır, yoksa hakikat-ı mânânın lafız ve ibâreden mâlum olması muhâldir.*[1976]

Görüldüğü gibi Mevlânâ'ya göre Hallâc'ın durumu muhabbet, tevâzû ve kulluğun nihâî mertebesidir. Bu açıdan bakıldığında "Ene'l-Hakk" sözü değil "Sen Hüdâ'sın ben ise kulum" sözü tekebbür ve iddiâ içermektedir. Zira ancak kendine bir varlık atfıyla vücûdda ikiliği kabul eden kimse bunu söyleyebilir. Hattâ Mevlâna'ya göre "Ene'l-Hakk" yerine "*Huve'l-Hakk: O Hak'tır*" demek de böyledir zira "*Huve/O*"

1972 Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, s. 452-453.
1973 Kara, *Tasavvuf ve Tarîkatlar,* s. 131.
1974 Nâziât 79/25.
1975 Detaylı bilgi için bkz. Mustafa Çakmaklıoğlu, "Hallâc'ın 'Ene'l-Hakk' Sözü Bağlamında Mevlâna'nın Şatahât Yorumu", *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, 15 (2005), s. 195-197.
1976 Mevlâna, *Fîhi Ma Fîh,* s. 176.

demek “*Ene/Ben*” demeyi de gerektirmektedir. Öyleyse bu söz, daha sonraları “vahdet-i vücûd” şeklinde teknik bir ıstılahla karşılanmaya çalışılan varlık anlayışının bir ifâdesi olarak, Allah’ın mutlak vücûdundan başka, sûfînin benliği de dâhil gerçek mânâda bir varlığın olamayacağını ifâde etmektedir. Bu îtibarla Hallâc’ın dilinde zuhûr eden ve kulun hiçliği ile Yüce Allah’ın mutlak vücûdunu ifâde eden “Ene’l-Hakk” sözünü mutlak vücûd sâhibi Yüce Allah söylemiştir; yokluk denizinde boğulup fânî olan Mansûr bu sözün asıl sâhibi olamaz.

İmam Gazzâlî de “Ene’l-Hakk” sözünün ve benzeri diğer bazı sözlerin söylendiği makamın ve bu makamda sûfîlerin yaşadığı hâlin önemine vurgu yapmış, konuyu tecellî ve fenâ kavramları ile izah etmiştir. Ona göre ârifler hakikat semâsına urûc ettikten sonra el-Vâhidü’l-Hakk olan Yüce Allah’ın varlığından başka hiçbir şey görmedikleri hususunda ittifak hâlindedirler. Bununla birlikte onların bazısı bunu bir ilmî irfan şeklinde idrâk ederken bazısı zevkî bir hâl şeklinde yaşamıştır. Bunlar için artık kesret âlemi ortadan kalkmış ve Yüce Allah’ın mutlak ferdâniyetinde istiğrak hâli başlamış olur ki bu aşamadan sonra akılları başlarından gittiği için kendi varlıklarını da Allah’tan gayrı hiçbir mahlûkun varlığını da hatırlamazlar. Bu makamda onlar için artık Allah’tan gayrı hiçbir şey yoktur. İşte Hallâc’ın “أَنَا الحَقُّ” sözü tam da bu mânevî sarhoşluk esnâsında söylenen sözlerden biridir. Kezâ Ebû Yezîd (Bâyezîd) el-Bistâmî’nin (v. 234/848 [?]) “سُبْحَانِي مَا أَعْظَمَ شَانِي (*Kendimi tesbîh/tenzîh ederim; şânım ne yücedir*)” ve “مَا فِي الجُبَّةِ إِلَّا اللهُ (*Cübbemin içindeki Allah’tan başkası değildir*)” şeklindeki sözleri de tıpkı böyledir. Bahsi geçen sekr/sarhoşluk hâli geçip tekrar aklın hükmü altına girince ittihâdın hakîki olmadığını, yani yaratılmış mahlûkatın ve kendilerinin varlığını eskisi gibi idrâk ederler. Nasıl ki insan aynaya baktığı zaman bizâtihi aynayı görmez ve onda gördüğü kendi sûretini aynanın sûreti zanneder ki bu görüntü ayna ile müttehiddir. Kezâ bir cam bardağa konulmuş şarabı gören insanın, şarabın rengini bardağın rengi zannetmesi de böyledir. İşte âdeta aşk şarabından içen ve kendilerinden geçen ehl-i irfan velîler de yaşadıkları bu hâl esnâsında varlık nâmına her ne varsa O’ndan başka bir şey değildir ve olamaz zanneder hatta kendi varlıklarını bile hissedemezler. Mezkûr sekr hâli son bulup ayakları yere basınca şarabın bardak olmadığını fakat kendilerine sanki bardakmış gibi göründüğünü idrâk ederek yine eskisi gibi mahlûkun/mâsivânın var olduğunu bilirler ve istiğfâr ederler. Yaşanan bu hâle, hâli yaşayanlara nisbeten “fenâ” hatta “fenâü’l-fenâ (fenânın fenâsı)” denilmiştir. Nitekim bu hâli yaşadıkları esnâda Yüce Allah’ın varlığı karşısında kendi varlıkları âdeta yok olmuş (fenâ) hatta bu yok oluş hâli bile yok olmuştur (fenâü’l-fenâ). Yani onlar bu hâli yaşarken kendilerinin fenâ bulmuş bir varlıklarının olduğunu bile hatırlayamazlar. Zira fenâ bulmuş varlıklarının şuurunda oldukları takdirde hakikaten fenâya ermiş olamazlar. İşte bu istiğrak ve yok oluş hâli, bu hâli yaşayan kimselere izâfeten mecâz lisânıyla “ittihad” ve hakikat lisânıyla “tevhid” diye isimlendirilmiştir.[1977]

1977 Gazzâlî, *Mişkâtü’l-Envâr,* s. 57-58.

Gazzâlî'nin bu izahatı ışığında Hallâc'ın tecellî eden Hakk'ın karşısında kendinden geçtiği, fenâü'l-fenâ hâline eriştiği ve bu hâl esnâsında "Ene'l-Hakk" dediği anlaşılmaktadır. Bu durumda o bu sözle kendi fânî varlığına "Hakk" dememiş, aksine aşkın varlığında fenâ bulduğu ve âdeta yok olduğu Hakk'ın ezeli ve ebedî varlığını dile getirmiştir. Bunu yaparken de mânevî bir sekr hâlinde kendinden geçmiş vaziyettedir. Maddî sarhoşluk hâlinde sarf edilen sözlerin herhangi bir sınır tanımaması ve sarhoşluk geçince hatırlanmaması gibi, böyle mânevî bir sekr hâlinde söylenen sözler de sâir zamanlarda ve şuurlu bir şekilde sarf edilen kelâm gibi değildir.

Mevlânâ ve Gazzâlî gibi zâtların yapmış oldukları açıklamaları bir nevi özetleyen Ethem Cebecioğlu da yukarıda kaydedilenleri teyiden Hallâc ve benzerlerinden sâdır olan sözlerin bilinçli söylenmiş olmadığını, aksine onlara hâkim olan bir hâlin sonucu olduğunu belirtmektedir. Yani onlar Allah tarafından intâk edilmişlerdir; çünkü vecd halinde bulunan sûfî, şeriata muhâtap olan aklın tavrını aşmış ve aklın kurallarının çalışmadığı farklı bir alana geçmiştir. Bu alanda olaylar bütün olarak kavranır, zaman-mekân olgusu yoktur, sürekli bir an vardır ve o esnâda sadece o an yaşanmaktadır. Akıl alanında bulunan insanın faaliyeti ise zaman ve mekân boyutlarına mahkûmdur; olayları ancak kesintili ve parça parça olarak değerlendirebilir. Dolayısıyla akıl üstü alanın kuralları akıl alanında geçerli değildir. İşte sûfîlerin şatahâtları da ancak onların söylendiği akıl üstü alana geçilerek ve o alanın kurallarına göre değerlendirilerek anlaşılabilir. Şeriat ise akla hitap etmektedir. Sûfî şatahât ibârelerini söylediği zaman, akıl ötesi durumu ile şer'î tekliften âzâde olup bir nevi teklife tâbi olmayan çocuk yahut deli mesâbesine geçer. Artık konuşan o değildir; yaklaştığı Mevlâsı onun tutan eli, yürüyen ayağı, gören gözü, duyan kulağı ve konuşan dili olmuştur. Bu dost, artık Mevlâsı ile görür, O'nunla işitir ve konuşur. "وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَى"[1978] ayetindeki incelik de bu hususla yakından ilgilidir.[1979]

Hallâc-ı Mansûr konusunda diğer önemli bir boyut, onun yaşadığı dönemde ve öncesinde tasavvufî düşünceleri sebebiyle kimsenin idam edilmemiş olmasıdır. Bu durum aslında onun sarf ettiği sözün kendi devirde idam sebebi sayılmadığını göstermektedir. Ayrıca Hallâc'dan sonra da tasavvuf edebiyatında bu ifâde benimsenerek sık sık kullanılmış, tasavvuf şairleri derin bir coşku içinde bu sözü tekrarlamaktan büyük bir rûhî haz duymuş, en muhafazakâr çevreler bile bu ifâdeyi kullanan mutasavvıfları kâfir saymamıştır.[1980]

Hallâc'ın vahdet-i vücûd anlayışıyla ilgisi konusunda ise farklı görüşler bulunmaktadır. Genellikle vahdet-i vücûd anlayışına bağlı olanlar onu bu görüşün temsilcilerinden saymıştır. O dönemde vahdet-i vücûd fikrinin bulunmadığını söyleyenler ise haklı olarak onun görüşlerini vahdet-i şuhûd olarak adlandırırlar. Bunlara göre

1978 Enfâl 8/17: "*…Attığın zaman sen atmadın, fakat Allah attı…*"
1979 Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, s. 453.
1980 Uludağ, "Hallâc-ı Mansûr", *DİA,* XV, 379.

Hallâc Allah sevgisiyle coşmuş, kendinden geçmiş, her şeyi Hak olarak görmüş, sonra kendine gelince yaratanla yaratılanların ayrı ayrı varlıklar olduğunu söylemiştir.[1981]

İslâm âlimlerinin Hallâc hakkında; onu haklı bulup savunanlar ve görüşlerini paylaşanlar, onun küfre girdiğini söyleyip reddedenler, hüküm vermekten kaçınıp sükût edenler ve onu mâzur görüp kendisine acıyanlar şeklinde dört gruba ayrıldığı kaydedilmiştir. Genel olarak zâhir ulemâsı Hallâc'ı bir zındık olarak görmüş, üzerinden asırlar geçtiği hâlde verdikleri fetvâlarla idam edilmesinin doğru ve gerekli olduğunu savunmuştur. Bunlardan bazısına göre Hallâc gözbağcı, sihirbaz ve şarlatandır. Hindistan'a yaptığı seyahatte öğrendiği şeylerle birtakım olağanüstü hâller göstermeye başlamış, bu hâlleri kerâmet şeklinde sunup halkı kandırmıştır. Bir kısmına göre Hallâc haram-helâl bilmeyen, her şeyi câiz gören bir ibâhiyeci ve mülhiddir ki örneğin haccın farziyetini inkâr edip yeni bir hac anlayışı ortaya koyduğu söylenmiştir. Oysaki Hallâc'ın üç defa hac yaptığının kayıtlara geçmiş olması bu ithamı nakzetmektedir. Bazılarına göre ise ulûhiyyet iddiasında bulunan bir sapıktır ancak idamın esas sebebinin yukarıda sayılan iddialar olmadığı anlaşılmaktadır. Nitekim hicrî 3. yüzyılda yaşamış olan ve Hallâc'ınkine benzer şathiye türü sözleriyle tanınan Bâyezîd-i Bistâmî gibi sûfîlere dokunulmamış olması bunu gösterir. Şâfi'î kadısı İbn Süreyc cezbe halinde söylenen ilham ürünü sözlerin fıkıh açısından değerlendirilip bir hükme varılamayacağını belirtip idama karşı çıkarken o dönemde genellikle hukukçuların bu tür olaylar karşısında takındıkları tavrın bir örneğini vermiştir. Çok katı ve mutaassıp olanların dışındaki fakihler şathiyyât sâhibi sûfîleri kınamakla birlikte yaşama haklarını ellerinden almaya taraftar olmamıştır; ancak az da olsa Hallâc'ı hulûlcü ve ittihadcı bir zındık ve mülhid sayıp idamını haklı ve şer'an gerekli görenler de vardır ki İbn Teymiyye bunlardan biridir. Diğer bazılarına göre o aşırı bir Şîî, bir Karmatî olup o sırada Abbâsî hilâfetine karşı baş kaldırmış bulunan ve Kâbe'yi tahrip eden Karmatîler'in bir dâîsidir. Çevresinde toplananlara kendisinin Mehdî olduğunu söylediği ve bu durum Abbâsî saltanatı açısından bir tehlike oluşturduğu için önce etkisiz hale getirilmeye çalışılmış, bu mümkün olmayınca da ortadan kaldırılmıştır. Anlaşılan o ki Hallâc'ın idam fetvâsı dinî olmaktan çok siyasî bir karar olup ancak siyasî baskılar ve entrikalar sonucunda çıkarılabilmiştir. Onun büyük bir üne sâhip olması, çevresinde çok sayıda mürid toplaması, sarayda ve yüksek rütbeli devlet adamları ve kumandanlar arasında bile taraftar bulması, zenci kölelerin isyanına sıcak bakması, Mehdî olduğu ve Abbâsîler'e karşı Karmatîler'le gizlice iş birliği yaptığı yolunda söylentiler çıkması devlet adamlarını endişelendirmiş, bu yüzden baskı altında çalıştığı ileri sürülen bir hâkimler kurulundan fetvâ alınıp idamı gerçekleştirilmiştir.[1982]

1981 Uludağ, "Hallâc-ı Mansûr", *DİA,* XV, 380.
1982 Bkz. Uludağ, "Hallâc-ı Mansûr", *DİA,* XV, 378-380.

Kanaatimizce de onun hakkında ortaya atılan ithamlar Hallâc'ın idamını meşrû zemine çekmek ve bir nevi vicdan rahatlatmak adına üretilmiştir; zira bir şahıs hakkında, birbiriyle alâkasız bu kadar çok şeyin söylenmesinin başka bir makul açıklamasını bulmak zor görünmektedir. Yine bu ithamlardan anlaşılan o ki Hallâc; olağanüstü hâlleri olan, bazen taşkınca sözler sarf eden, çevresine kendisini mürşid ve önder kabul eden binlerce insanın toplandığı bir şahsiyettir.

Süleyman Uludağ'ın tespitine göre başlangıçta Amr b. Osman el-Mekkî, Cüneyd el-Bağdâdî gibi çağdaşı bazı sûfîler Hallâc'ı tenkit etmişse de daha sonra hemen hemen bütün mutasavvıflar onu evliyâdan saymıştır. Hallâc'ı reddedenler zamanla azalmış veya bunların tenkitleri etkisini kaybetmiş, dostları ve taraftarları ise gittikçe çoğalmıştır. Hayatta iken Şiblî, İbn Hafîf, İbn ʻAtâ ve Fâris gibi savunucuları bulunan Hallâc'ı daha sonraki çağlarda sûfîler arasında reddeden hemen hiç kimse kalmamıştır. Nasrâbâdî, Sülemî, Ebû Nasr es-Serrâc, Kelâbâzî, Kuşeyrî, Hâce Abdullah el-Herevî, Hücvîrî, Ebû Saîd-i Ebu'l-Hayr, İmam Gazzâlî, Abdülkâdir el-Geylânî gibi büyük mutasavvıflar onun bir velî olduğuna inanmış, kendisiyle ilgili suçlamalara katılmamıştır. Aynülkudât el-Hemedânî, Ahmed el-Gazzâlî, Ruzbihân el-Baklî, Senâî, ʻAttâr, Mevlâna Celâlüddin er-Rûmî, Ahmed Yesevî, Muhyiddin İbnü'l-ʻArabî[1983] gibi tasavvufun en tanınmış şahsiyetleri ise Hallâc'ı ve düşüncelerini benimseyerek onun taraftarı olmuştur. Yeseviyye, Mevleviyye ve Kâdiriyye gibi tarîkatların mensupları ve melâmet ehli sürekli olarak Hallâcî düşünce tarzını canlı tutmuş, onun görüşleri tasavvufun en önemli dinamiklerinden biri halini almıştır. Onun fikirlerini en fazla tenkit eden Ahmed er-Rufâî bile "Ene'l-Hakk" sözünü sadece hata olarak görmüştür. Mutasavvıfların dışında Fahruddin er-Râzî ve Nasîruddin et-Tûsî gibi bazı kelâmcılar, Şihâbüddin es-Sühreverdî, İbn Tufeyl ve Molla Sadrâ gibi filozoflar da Hallâc'ı savunmuştur. Bir de çağdaş Batı dünyasından bir örnek vermek gerekirse; hayatını Hallâc araştırmalarına adamış olan Louis Massignon'a göre o Sünnî bir mutasavvıf olup Türkler'in İslâmiyet'e girmesini başlatan dinî ve içtimaî hareketin öncüsüdür.[1984]

3.6.2. İbnü'l-ʻArabî (v. 638/1240) Hakkındaki Tenkitlerin Değerlendirmesi

Şu noktayı vurgulayarak başlamakta fayda bulunmaktadır ki İbnü'l-ʻArabî eserlerini herhangi bir müellif gibi düşünüp taşınarak yazmadığını, bu eserlerde yer alan bilgilerin zihinsel ürünler olmaktan ziyâde birer "ilâhî imlâ" olduğunu özellikle vurgulamıştır. Zira ulaştığı ilim keşf yoluyladır. Bu sebeple kitaplarında yer yer göze

1983 Hallâc'ın İbnü'l-ʻArabî'ye olan etkisi ile ilgili bkz. Ebu'l-ʻAlâ Afîfî, *Muhyiddin İbnü'l-Arabî'de Tasavvuf Felsefesi,* çev. Mehmet Dağ, İstanbul: Kırkambar Yayınları, 1999, s. 182-184.

1984 Bkz. Uludağ, "Hallâc-ı Mansûr", *DİA*, XV, 380.

çarpan düzensizliklerin de kendi irâdesiyle olmadığını belirtmiştir. Verdiği bilgileri bazı kişilerin söz ve görüşlerinden veya kitaplardan aktarmadığını; kendisinin başkasına ait sözleri tekrarlayanlardan, bir başka eseri veya herhangi bir müellifin yolunu izleyenlerden olmadığını söylemiştir. Önceleri bunları yazmak gibi bir niyeti olmadığını, insanlara nasihat etme emrini almasıyla beraber içinde bu yönde bir gayret ve şevk uyandığını, bunu da sadece Allah'ın izniyle yapabildiğini söylemiş; ancak sâhip olduğu bütün bilgileri açıklamadığını, kendisine verilen izin kadar konuştuğunu da belirtmiştir. Bu tür bir biliş tarzıyla sâhip olunan bilgileri yazıya geçirirken yaşadıklarını bir doğum sancısına benzeten İbnü'l-'Arabî, bütün eserlerinin, ya Allah'tan gelen mevâridin kalbini yaracak ve ciğerlerini parçalayacak hâle geldiğinde daha fazla dayanamayıp bunlardan zapt edebildiklerini kaydetmek sûretiyle veya hakikatin doğrudan doğruya mükâşefesiyle yahut da bizzat Allah'ın emriyle imkân dâiresine çıktığını söylemektedir. Bu bakımdan ciltler tutan eserleri bulunan müellifin müsvedde yapma âdeti olmadığını ve bütün yazılarını kendisine geldiği gibi kaleme aldığını söylemesi son derece enteresandır. Onun kendisine gelen vâridâtı ya çok süratli bir şekilde bizzat kaleme aldığı veya yanındakilere yazdırdığı bildirilmiştir. Nitekim kendisi *Mevâkı'u'n-Nücûm* adlı oldukça hacimli (300 sayfa) eserini on bir günde, *et-Tedbîrâtü'l-İlâhiyye*'yi dört günden daha az bir sürede, *et-Tenezzülâtü'l-Mevsıliyye*'yi birkaç gün içerisinde, *el-Celâl ve'l-Cemâl*'i bir günde, *Kitâbü'l-Hüve*'yi bir sabah vaktinde, *el-Kasemü'l-İlâhî*'yi ise bir saatte yazdığını söylemiştir. İbnü'l-'Arabî bütün eserlerinde mârifetullahı ilimler dâiresinin merkezine almış ve bu noktadan hareketle hakikate dâir ilimlerin çeşitli konularına açıklamalar getirmiştir. Tasavvuf, tefsir, hadis, fıkıh, tarih, ilm-i havâs gibi çok geniş bir alanda yazmış olduğu yüzlerce eserinin hareket noktası hep "mârifetullah"tır.[1985]

Tarihsel süreç içinde İbnü'l-'Arabî'ye yöneltilmiş olan eleştiriler bir tasnife tâbi tutulduğunda bunların sûfiyye mesleğine mensup olanların ve mensup olmayanların tenkitleri diye ikiye ayrıldığı görülmektedir. Birinci grup tenkitler Alâüddevle es-Simnânî, Abdülkerim el-Cîlî, İmâm Rabbânî gibi sûfîlerin tenkitleridir. Bunlar İbnü'l-'Arabî'nin görüşlerinin bütününe değil belirli bir kısmına ve hatta bazen onun belirli isimlendirmelerine yönelik tenkitlerdir.[1986] İkinci grup eleştiriler ise daha çok kelâm ve fıkıh merkezli tenkitlerdir ancak bunlar tenkitten çok yargılama görüntüsündedir. Kelâm ve fıkıh âlimlerinin ilâhiyyât yapma mantıklarıyla İbnü'l-'Arabî'nin metodolojisinin farklı olması problemin esas kaynağını teşkil etmektedir. Temeldeki bu metot farklılığına rağmen bütün fakihler onun hakkında aynı görüşte değildir.

1985 Bkz. Kılıç, "İbnü'l-'Arabî, Muhyiddin", *DİA,* XX, 495-496.

1986 Meselâ Alâüddevle es-Simnânî'nin tenkidi özetle Allah'ın zâtından "vücûd-ı mutlak" olarak bahsedilip bahsedilemeyeceği; Abdülkerîm el-Cîlî'nin tenkidi, ilmin maluma tâbi olup olmadığı; İmâm Rabbânî'nin tenkidi ise Simnânî'nin çizgisini devam ettirerek vücûd veya şühûddan hangisinin daha ileri bir mertebe olduğu üzerinde odaklanmıştır. Bu tenkitlerde zıt hakîkat görüşleri veya farklı doğrular ileri sürülmemektedir. Mesele önemli ölçüde her iki tarafın da kabul ettiği bir gerçeğin isimlendirilmesi noktasındadır. (Bkz. Kılıç, "İbnü'l-'Arabî, Muhyiddin", *DİA,* XX, 512.)

İbn Kemâl ve İbn Âbidîn gibi bazı fakihler, İbnü'l-'Arabî'nin lafızlarının fukahâ arasında bilinen mânâlardan farklı olduğunu görebilmişler hatta o lafızları fukahâ arasında bilinen mânâlara hamledenin de kâfir olacağı hükmünü vermişlerdir.[1987]

Mahmut Erol Kılıç'ın tespitine göre eserlerinde İbnü'l-'Arabî'ye sûfîlerden gelen tenkitlerin değerlendirmesini yapan; el-Kâşânî, Molla Sadrâ, Şah Veliyyullah ed-Dehlevî gibi düşünürler ve bu konular üzerinde araştırmaları bulunan Herman Landolt, Michel Chodkievvicz, William Chittick gibi çağdaş araştırmacıların ulaştıkları ortak sonuç bu probleme hep bir "yanlış okuma"nın (misreading) yol açtığı şeklindedir. Bu ilk gruptaki tenkitlerin bir diğer önemli özelliği de ikinci grup tenkitçilerin içerik ve üsluplarıyla hiçbir ortak yönlerinin bulunmamasıdır. Bu da ikinci gruptakilerin tenkitlerinin birinci gruptakilerin gözünde bir problem olmadığını göstermektedir.[1988]

Zâhir ulemâsı İbnü'l-'Arabî'yi daha ziyâde *Fusûsu'l-Hikem*'deki görüşlerinden dolayı tenkit etmiştir. Bu tenkitlerin dili gayet serttir hatta bazılarında hakarete varan ifâdelere de rastlanmaktadır. Hepsinde de neticede İbnü'l-'Arabî'nin kâfir olduğuna hükmedilmektedir. İbn Teymiyye, İbnü'l-Ehdel, Bikâ'î, Aliyyü'l-Kârî, İbrahim b. Muhammed el-Halebî onun küfrüne hükmeden âlimler arasında zikredilebilir. Buna karşılık Celâlüddin ed-Devvânî, Celâlüddin es-Süyûtî, Fîrûzâbâdî gibi âlimler onu savunan eserler yazmıştır. İslâm düşünce tarihinde en fazla tartışılan kişi olması, İbnü'l-'Arabî'nin İslâm düşünce dünyasını anlamakta anahtar bir şahsiyet olduğunu göstermektedir.[1989]

Kanaatimizce İbnü'l-'Arabî'nin yaşadığı ve anlatmaya çalıştığı hâli, kimilerinin kasıtlı bir olaycılığa kaçarak onun Bâtınîlerden etkilenmesiyle izah etmek mümkün değildir. Nitekim belli bir felsefe yahut düşünceden etkilenmekle mânevî âlemde bizâtihi müşâhede ettiği şeyleri dile getirmeye çalışmak bambaşka iki şeydir. Bunun ötesinde tasavvuf tarihinin en ilgi çekici sîması olan İbnü'l-'Arabî'nin vahdet-i vücûd nazariyesi ile *panteizm*in birbirine karıştırıldığı âşikârdır. Bu da büyük ölçüde tasavvufun kökenini İslâm dışı unsurlarda aramanın sonuçlarından biri olarak karşımıza çıkmaktadır. Her ne kadar Ebu'l-'Alâ Afîfî gibi müellifler "vahdet-i vücûd" öğretisinin bir tür panteizm ve İslâm'ın meşrû olmayan bir uzantısı olduğunu ileri sürmüşlerse de[1990] Kılıç konuyla ilgili tespitinde şunları söylemektedir:

> *İbnü'l-'Arabî'nin görüşleri üzerinde çalışan bazı şarkiyatçılar, bu görüşlerin kendi kültürleri içerisinde karşılığını bulma yoluna gitmiş ve bunun için "panteizm" kelimesini seçmişlerdir. Onların bu yaklaşımları, Batı'da yetişmiş bazı Müslüman ilim adamları tarafından da benimsenmeye başlanınca ortaya tam*

1987 Kılıç, "İbnü'l-'Arabî, Muhyiddin", *DİA,* XX, 512.
1988 Kılıç, "İbnü'l-'Arabî, Muhyiddin", *DİA,* XX, 512.
1989 Kılıç, "İbnü'l-'Arabî, Muhyiddin", *DİA,* XX, 512.
1990 Bkz. Mahmut Kaya, "İbnü'l-'Arabî, Muhyiddin-İslâm Düşüncesindeki Yeri", *DİA,* XX, 522.

> *bir kavram kargaşası çıkmıştır. Hâlbuki İbnü'l-'Arabî'nin hakikatte, "Vücûd-da yalnız Hak vardır" esasından kaynaklanan görüşleriyle felsefede tartışılan monizm veya panteizm akımları arasında kıyas kabul etmez farklılıklar vardır. Özetle söylemek gerekirse vahdet-i vücûd mektebi mâsivaullahı Hakk'a tabi kılmaya çalışırken, panteizm Hakk'ı mâsivâullaha tabi kılmaktadır. Panteizm şehâdet âlemini tanrılaştırarak mâverayı inkâra ve ilhâda kadar götürmüş bir felsefedir; İbnü'l-'Arabî'nin görüşleri ise Hakk'ı her mertebede tanıyıp tasdik edebilme yoludur.*[1991]

William Chittick ise doğrudan bu meseleye dâir olmasa da şu tespitiyle konunun özüne değinmektedir:

> *Allah'ın gerçekliği öyle bir şeydir ki hiçbir şey onun karşısında varlık gösteremez. O'nun gerçek olan ve "başkaları"na gerçeklik sağlayan her şeye eşsiz bir şekilde sâhip olması, başkalarının gerçekten var olmadıkları anlamına gelir. Mutasavvıflar Hz. Peygamber'in (s.a.s.) "Allah vardı ve O'nunla birlikte hiçbir şey yoktu." sözünü böyle yorumlarlar. Büyük sûfî Şeyh Cüneyd buna "O şimdi de öyledir." diye ekleme yapar. Yalnız Allah vardır; dolayısıyla onunla birlikte var görünen her şeyin hakîki hiçbir gerçekliği yoktur. İbn Arabî, Cüneyd'in açıklamada bulunmasına gerçekte hiç gerek olmadığına dikkat çeker; zira "idi" (kâne) fiili ezelî ve ebedî varlık söz konusu olduğunda bütün zamanlara delâlet eder. "Allah vardı", "Allah var" ve "Allah var olacak" cümlelerinin üçü de aynı anlama gelir.*[1992]

Kılıç'ın vahdet-i vücûd meşrebiyle ilgili temas ettiği fakat anlaşılması gerçekten de çok kolay olmayan durumu izah eden âlimlerden biri Bedîüzzaman Saîd Nursî'dir. Müellif, "Bu meşrep mânen çok yüksek bir makamsa niçin sahâbe-i kirâmda, tâbiûnun büyüklerinde ve müçtehit ulemâda görülmemiştir?" şeklindeki bir soruyu şu noktaları nazara vererek cevaplamaktadır:

> *Şems-i Risâlet'in (Hz. Peygamber s.a.s.) en yakın yıldızları ve en karîb vereseleri bulunan o asfiyadan (ashâb-ı kirâm); hiç kimsenin haddi değil daha ileri gidebilsin. Belki cadde-i kübra onlarındır. Vahdetü'l-vücûd ise bir meşreb ve bir hâl ve bir nâkıs mertebedir. Fakat zevkli, neş'eli olduğundan seyr ü sülûkta o mertebeye girdikleri vakit çoğu çıkmak istemiyorlar, orada kalıyorlar; en müntehâ mertebe zannediyorlar. İşte şu meşreb sâhibi eğer maddiyattan ve vesâitten tecerrüd etmiş ve esbâb perdesini yırtmış bir rûh ise istiğrakkârane bir şuhûda mazhar ise; vahdetü'l-vücûddan değil belki vahdetü'ş-şuhuddan neş'et eden, ilmî değil hâlî bir vahdetü'l-vücûd onun için bir kemâl, bir makam temin edebilir hattâ Allah hesabına kâinatı inkâr etmek derecesine gidebilir. Yoksa esbâb içinde dalmış ise maddiyâta mütevağğil ise vahdetü'l-vücûd demesi, kâinat hesabına Allah'ı inkâr etmeye kadar çıkar. Evet cadde-i kübra, sahâbe ve tâbiîn ve asfiyânın caddesidir. "حَقَائِقُ الْاَشْيَاءِ ثَابِتَةٌ" cümlesi onların kaide-i külliyeleridir. Ve Cenab-ı Hakk'ın,*

1991 Kılıç, "İbnü'l-'Arabî, Muhyiddin", *DİA,* XX, 507.
1992 Chittick, *Tasavvuf,* s. 55.

"لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ" *mazmunu üzere hiçbir şey ile müşâbeheti yoktur. Tahayyüz ve tecezzîden münezzehtir. Mevcûdâtla alâkası hâlıkiyettir. Ehl-i vahdetü'l-vücûdun dedikleri gibi; mevcûdât, evhâm ve hayalât değil. Görünen eşyâ dahi Cenab-ı Hakk'ın âsârıdır. "Heme Ost" değil, "Heme Ezost"tur. Yani her şey O değil, belki her şey O'ndandır. Çünki hâdisat ayn-ı Kadîm olamaz.*[1993]

Müellifin vahdet-i vücûdla ilgili diğer tespitleri ise şöyledir:

İşte bu meşrebin ehemmiyetli bir hakikati var ki: Vâcibü'l-Vücûd'un vücûdu, iman kuvvetiyle ve yüksek bir velayetin hakkalyakîn derecesinde inkişafıyla, vücûd-ı mümkinât o derece aşağıya düşer ki, hayal ve 'ademden başka onun nazarında makamları kalmaz; âdeta Vâcibü'l-Vücûd'un hesabına kâinatı inkâr eder. Fakat bu meşrebin tehlikeleri var. En birincisi şudur ki erkân-ı imaniye altıdır. İman-ı billahtan başka, iman-ı bi'l-yevmi'l-âhir gibi rükünler var. Bu rükünler ise mümkinâtın vücûdlarını ister. O muhkem erkân-ı imaniye hayal üstünde bina edilmez! Onun için o meşreb sâhibi, âlem-i istiğrak ve sekrden âlem-i sahve girdiği vakit o meşrebi beraber almamak gerektir ve o meşrebin muktezâsıyla amel etmemek lâzımdır. Hem kalbî ve halî ve zevkî olan bu meşrebi, aklî ve kavlî ve ilmî sûretine çevirmemektir. Çünki Kitap ve Sünnet'ten gelen desatîr-i akliye ve kavânîn-i ilmiye ve usûl-i kelâmiye o meşrebi kaldıramıyor; kâbil-i tatbik olamıyor. Onun için Hulefa-i Raşidîn'den ve Eimme-i Müçtehidîn'den ve selef-i sâlihînin büyüklerinden o meşreb sarîhan görünmüyor. Demek en 'âlî bir meşreb değil. Belki yüksek fakat nâkıs, çok ehemmiyetli fakat çok hatarlı, çok ağır fakat çok zevklidir. O zevk için ona girenler, ondan çıkmak istemiyorlar, hodgâmlık ile en yüksek mertebe zannediyorlar. (…) Şu asırda maddiyyûnluk fikri o derece istilâ etmiş ki maddiyâtı her şeye merci' biliyorlar. Böyle bir asırda has ehl-i iman, maddiyâtı i'dam eder derecesinde ehemmiyetsiz gördüklerinden; vahdetü'l-vücûd meşrebi ortaya atılsa belki maddiyyunlar sahib çıkacaklar, "Biz de böyle diyoruz." diyecekler. Hâlbuki dünyada, meşârib içinde, maddiyyûnların ve tabiatperestlerin mesleğinden en uzak meşreb vahdetü'l-vücûd meşrebidir. Çünki ehl-i vahdetü'l-vücûd, o kadar vücûd-ı İlahî'ye kuvvet-i iman ile ehemmiyet veriyorlar ki kâinatı ve mevcudâtı inkâr ediyorlar. Maddiyyûnlar ise o kadar mevcâdâta ehemmiyet veriyorlar ki kâinat hesabına Allah'ı inkâr ediyorlar. İşte bunlar nerede, ötekiler nerede![1994]

Netice itibârıyla özet bilgiler şeklinde değinmeye çalıştığımız meşrebinden dolayı İbnü'l-'Arabî hakkında çok fazla tartışmanın yapıldığı,[1995] bir kısım İslâm

1993 Nursî, *Mektûbat*, s. 83-84.

1994 Nursî, *Mektûbat*, s. 448-449.

1995 Detaylı bilgi için bkz. İbn Teymiyye, *Câmi'u'l-Mesâil,* thk. Muhammed Aziz Şems, Cidde: Dâru Âlemi'l-Fevâid, 2000, IV, 394-395; Aliyyü'l-Kârî, *er-Reddu Alâ'l-Kâilîne bi Vahdeti'l-Vücûd,* thk. Ali Rıza b. Abdillah b. Ali Rıza, Dımeşk: Dâru'l-Me'mûn, 1995, s. 32-33; Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ,* XVI, 310; İbnü'l-Mülakkin, *Tabakâtu'l-Evliya,* thk. Nureddin Şüreybe, Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 1994, s. 469; Abdülvehhâb eş-Şa'rânî, *et-Tabakâtu'l-Kübrâ,* Mısır: Mektebetü Muhammed el-Müleycî, 1898, I, 159-160; Hayrüddin el-Âlûsî, *Cilâü'l-Ayneyn fî Muhâkemeti'l-Ahmedeyn,* y.y.: Matbaatu'l-Medenî, s. 84-95; Nursî, *Mektûbat,* s. 81, 249, 330, 455.

âlimlerinin[1996] ve hususan selefî çizgideki bazı müelliflerin onu ve ondan önce yahut daha sonra yaşamış olan benzerlerini dalâletle itham hatta tekfîr ettiği bilinmektedir.[1997] Bu eksendeki zevâtın yaklaşım tarzına göre İslâmiyet'in itikat, amel ve ahlâk esasları Kur'ân ve Sünnet'le sâbit olup takarrur ettiği için bu sınırlara riayet edilmesi gerekmektedir. Özellikle de zarûriyât-ı dîniyye hükümleri her Müslüman için mikyâstır. Dolayısıyla ismet sıfatı taşıyan peygamberlerin haricindeki herkesin hataya ve küfre düşmesi imkân dâhilindedir ve bir kelâm ümmetin hangi ferdinden sâdır olursa olsun, kişinin şahsına değil kelâmın mâhiyetine bakılması gerekmektedir. Yani bahsi geçen mikyâsa muvâfık ise haktır, değilse bâtıldır. Butlan derecesine göre de sözü söyleyen kişinin fıskını yahut küfrünü müstelzim olabilir. İbnü'l-'Arabî'nin de bir kısım sözleri bu kabîldendir. Eğer bu sözler de te'vîl edilirse, artık dünyada hiçbir bâtıl söz ve îtikâdın olmaması icab edecek ayrıca lafızlar maksatlara ve hakikatlere delâlet etme özelliğini kaybetmiş olacaktır.[1998]

Buna mukabil İslâm ulemâsının kâhir ekseriyeti İbnü'l-'Arabî'yi evliyânın büyüklerinden saymıştır. Onlara göre vahdet-i vücûd meşrebinin baskın olduğu mutasavvıflar mânevî sekr halinde söylemiş oldukları birtakım sözlerle değerlendirilemezler; çünkü hayat safahatlarına bütünsel olarak bakıldığında onların zâhir-i şeriata itaat ederek yaşadıkları görülmektedir.[1999] Örneğin İmam Muhyiddin en-Nevevî (v. 676/1277) İbnü'l-'Arabî'nin Allah'ın velîlerinden olduğunu; evliyâ hakkında sû-i zandan kaçınmanın, onların zâhir-i şeriata uymayan söz ve fiillerini de te'vîl etmenin gerekli olduğunu ifâde etmiştir.[2000] İmam Takiyyüddin es-Sübkî (v. 756/1355) İbnü'l-'Arabî'yi, hayret verici dehâsından ötürü "Allah'ın mucizelerinden bir mucize" diye nitelemiştir.[2001] Mecdüddin el-Fîrûzâbâdî'ye (v. 817/1414) göre ise İbnü'l-'Arabî gibi fehm ve keşf derecesindeki büyük zâtların sözlerini inkâr etmek câiz değildir. Kaldı ki onlardan bize dine muhalif ve şeriatı tahrip edici bir beyân ulaşmamıştır. "Sahilsiz bir deniz" diye vasfettiği İbnü'l-'Arabî'nin Şam'da yaşadığına ve ilmini orada neşrettiğine, buna rağmen Şam ulemâsından hiç kimsenin onun mânevî büyüklüğünü ve ilmini asla inkâr etmediğine dikkat çeken[2002] müellifin şu sözleri de son derece önemlidir:

1996 Sehâvî, Teftâzânî, İbn Teymiyye, Zeynüddin el-Irâkî, İzzüddin b. Abdüsselam, İbn Hacer el-Askalânî, Bikâ'î, Aliyyü'l-Kârî gibi âlimler bu kısımdandır. Bkz. Hayrüddin el-Âlûsî, *Cilâü'l-Ayneyn,* s. 86-88; Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi,* II, 509.

1997 Detaylı bilgi için bkz. İbn Teymiyye, *Der'u Teârudi'l-Akli ve'n-Nakl,* V, 355; İbnü Ebi'l-İzz, *Şerhu'l-Akîdeti't-Tahâviyye*, thk. Şuayb el-Arnaût - Abdullah İbnü'l-Muhsin et-Türkî, Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 1997, II, 745; Bikâ'î, *Masrau't-Tasavvuf,* s. 19-200; Aliyyü'l-Kârî, *er-Redd,* s. 35-155.

1998 Detaylı bilgi için bkz. Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi,* II, 507-512.

1999 Bkz. Şa'rânî, *el-Yevâkît,* s. 9-35. (Abdürraûf el-Müâvî, Fîruzâbâdî, Abdülganî en-Nablûsî, İbn Kemal, Abdülvehhab eş-Şa'rânî, İbrahim b. Hasan el-Kûrânî gibi âlimler bu kısımdandır. Bkz. Hayrüddin el-Âlûsî, *Cilâü'l-Ayneyn,* s. 88-89)

2000 Şa'rânî, *el-Yevâkît,* s. 19.

2001 Şa'rânî, *el-Yevâkît,* s. 20.

2002 Şa'rânî, *el-Yevâkît,* s. 20, 23.

İbnü'l-'Arabî hâlen ve ilmen tarîkat şeyhidir, zâhiren ve nefsü'l-emir itibâriyle hakikat imamıdır, fiilen ve ismen maârif rüsûmunun muhyîsidir. Onun kitaplarının hassalarındandır ki onları mütâlaaya devam eden kimsenin sinesinde mu'dalleri keşf ve müşkilleri hall için bir inşirah vücûda gelir. (…) eş-Şeyhu'l-Ekber Kur'ân-ı Mübîn'i yetmiş şu kadar cilt olmak üzere "عَلَّمْنَاهُ مِنْ لَدُنَّا عِلْمًا"[2003] *nazm-ı celîline kadar tefsir etmiş, bu kelime-i celileye gelince rûhu kabzedilmiştir. Bu hâl, onun kâmil muvahhid bir zât olduğuna büyük bir burhandır.*[2004]

Şeyhülislâm İbn Kemâl (v. 940/1534) ise bir fetvâsında İbnü'l-'Arabî hakkında şöyle demektedir:

Eyyühe'n-nâs! Biliniz ki Şeyh-i a'zam, Muktedâ-i ekrem, Kutbü'l-ârifîn, İmamü'l-muvahhidîn Muhammed b. el-Arabî el-Endelûsî, kâmil bir müçtehid, fâzıl bir mürşiddir. Onun acîb menkıbeleri, hârikulâde hâlleri, ulemâ ve fudalâ yanında makbûl tilmizleri vardır. İnkâr eden hatâ etmiş, inkârında ısrar eden dalâlete düşmüş olur. (Böyle bir kimsenin) Te'dîbi ve bu îtikattan tahvîli Sultan üzerine lâzım gelir; çünki Sultan ma'rûf ile emir ve münkerden nehyetmekle mükelleftir.

Onun birçok telifâtı vardır. Fusûs-ı Hikemiyye ve Fütûhât-ı Mekkiyye bunlardandır. Bunlardaki meselelerin bir kısmı lafzen ve mânen anlaşılmakta, Allah'ın emrine, Peygamber'in şer'ine muvâfık bulunmaktadır. Bir kısmı da keşf ve bâtın ehlinin değil, ehl-i zâhirin idrâkinden hafî kalmaktadır. Kasdedilen mânâya muttali olmayan kimse için "وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولَئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُولًا"[2005] *kavl-i ilâhîsi mûcibince sükût etmek icâb eder.*[2006]

Görüldüğü gibi İbn Kemâl, İbnü'l-'Arabî'nin zikrettiği bazı meselelerin keşf ve bâtın ehli olmayan zâhir ehli için idrâk edilemeyecek gizlilikte olduğunu açıkça teyit etmektedir. O hâlde anlatılmak istenen mânâyı kavrayamayan kişiye düşen şey, fetvâda yer verilen "*Hakkında bilgin olmayan şeyin ardına düşme…*" ayetinin emrine göre sükût etmekten başka bir şey değildir.

Daha pek çok ulemânın aynı eksendeki görüşlerini zikretmek mümkündür. Kanaatimizce Nevevî'nin yukarıda zikredilen yaklaşımı son derece ibret vericidir. Zira günümüzde böyle bir güzel zan beslemek ve hüsn-i te'vîl etmek bir yana; bazı kesimlerin başta tasavvuf düşmanlığı olmak üzere farklı sâiklerle, geçmişte yaşamış pek çok zâtın zâhir-i şeriata uygun söz ve fiillerini bile çarpıtma gayreti içinde oldukları görülmektedir.

2003 Kehf 18/65.
2004 Bkz. Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi,* II, 506.
2005 İsrâ 17/36.
2006 Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi,* II, 506-507.

İbnü'l-'Arabî'nin hakîki mâhiyetini, öğretilerini ve dalâletten müberrâ olduğunu ifâde etmek üzere Celâlüddin es-Süyûtî'nin (v. 911/1505) *Tenbîhü'l-Ğabî fî Tebrieti İbni'l-Arabî,* Abdülvehhâb eş-Şa'rânî'nin (v. 973/1565) *el-Yevâkît ve'l-Cevâhir fî Beyâni Akâidi'l-Ekâbir,* Abdülganî en-Nablusî'nin (v. 1143/1731) *er-Reddü'l-Metîn alâ Müntakısi'l-Ârif-i Billah Muhyiddin,* Şâfi'î fakihlerinden Ömer el-Attâr'ın *el-Fethu'l-Mübîn fî Reddi İ'tirâdi'l-Mu'teridîne alâ Muhyiddin* adında müstakil birer eser telif etmeleri de konuyla ilgili önemli bir göstergedir. Bu gibi eserler İbnü'l-'Arabî'yi tekfir ve tadlîl eden görüşleri içeren eserlere karşı kaleme alınmıştır. Süyûtî'ye âit olan eser Bikâ'î'nin (v. 885/1480) *Tenbîhü'l-Ğabî İlâ Tekfîr-i İbn Arabî*[2007] adlı eserine reddiye mâhiyetindedir.

Pek çok müellif de İbnü'l-'Arabî'ye saygı ve muhabbet duydukları hâlde onun birtakım aşırılıklara meylettiğini söylemiştir. Örneğin İbrahim Hilâl, İbnü'l-'Arabî'ye göre "kafir" teriminin Allah'ın varlığını inkâr eden kişiyi değil, kendisine bildirilen suhûdî/ittisâlî ilmi örten kişiyi ifâde ettiğini belirterek bunun Kur'ân ve Sünnet'e muhalif olduğuna dikkat çekmektedir.[2008] Oysaki İbnü'l-'Arabî'nin eserlerine bütüncül olarak bakıldığında onun iman ile küfrün ayrımında olduğu, müminlerle kâfirleri tefrik ettiği izahtan vârestedir. Yine onun, "Velayet risâletten üstündür" dediği nakledilmiş ve zâhir-i şeriata uymayan bu hükme tabiatıyla itirazlar vaki olmuştur. Oysaki İbnü'l-'Arabî'nin bu sözle kastettiği şey evliyânın enbiyâdan üstün oluşu değil şudur: Her peygamberin risâlet ile birlikte velayeti de vardır. Nitekim velayet ile Allah'a dostluk, Allah'a kurbiyet, yüksek mânevî makam ve dereceler kastedildiğine göre velayetin en yetkin ve en seçkin sâhipleri peygamberlerdir. İşte İbnü'l-'Arabî bu anlamıyla bir peygamberin velayetini yine o peygamberin kendi risâletinden üstün tutmuştur; zira risâlet dünya hayatına mahsûsen ve muvakkaten verilen bir bir görevdir. Velayet ise Allah'a kulluk, ibâdet, taât ve takvâ ile kesbedilen, dünyada da âhirette de kalıcı olan mânevî bir derecedir.[2009]

Bu çerçevede İslâm âlimlerinin bir kısmı İbnü'l-'Arabî'nin bazı sözlerinin zâhiren dalâlet (şathiye) ifâde ettiğini fakat bunların tasavvufî ıstılahlara göre değerlendirilmesi gerektiğini söylemiştir. Buna bağlı olarak sûfîlerin ağzından çıkan elfâzın ne anlama geldiğini bilmeden onların inkârı câiz değildir.[2010] Yani bazen lafız küfür görünse de o lafızla kastedilen mânâ farklıdır. Dolayısıyla bu çizgide olan âlimler İbnü'l-'Arabî'nin velayetini kabul etmekle beraber eserlerini mütâlaa etmeyi men etmişlerdir.[2011] Bizzat İbnü'l-'Arabî de bunu teyit ederek "Biz öyle bir cemaatiz ki

---

2007 Bikâ'î'nin *Tenbîhü'l-Ğabî İlâ Tekfîr-i İbn Arabî* ve *Tahzîru'l-İbâdi Min Ehli'l-İnâdi bi-Bid'ati'l-İttihâd* adlı iki eseri *Masrau't-Tasavvuf* adıyla basılmıştır. Eserle ilgili bilgi, bu çalışmanın kaynakçasında mevcuttur.

2008 Hilâl, *Din ve Felsefe Arasında İslâm Tasavvufu,* s. 172.

2009 Şa'rânî, *el-Yevâkît,* s. 25.

2010 Şa'rânî, *el-Yevâkît,* s. 23.

2011 İbn Âbidîn, İbnü'l-İmad el-Hanbelî, Celâlüddin es-Süyûtî gibi âlimler bu kısımdandır. (Bkz. Hayrüddin el-Âlûsî, *Cilâü'l-Ayneyn,* s. 90-95).

kitaplarımıza nazar haramdır." demiştir; zira sûfîyyenin bilittifak kabul ettikleri birtakım ıstılahlar vardır ve onlar bu ıstılahların ulemâ arasında müteâref mânâlarını kastetmemişlerdir. Bunları müteâref mânâlarına hamletmek ise dine münâfîdir.[2012]

İmam Abdülvehhab eş-Şa'rânî (v. 973/1565) kendi büyüklerinden olan fıkıh ve tasavvuf âlimi Zekeriyya el-Ensârî'nin (v. 926/1520) İbnü'l-'Arabî gibi bazı zâtların anlaşılmayan sözleri ile ilgili şu ifâdesini nakletmiştir:

> *Önde gelen sûfîlerin sarf etmiş oldukları sözler üç çeşittir. Bu sözler çoğu zaman Kitap ve Sünnet'in sarâhatine muvâfık olur ki bunlara kesinlikle îtikad gereklidir. Bazı kelâmlar Kitap ve Sünnet'in sarâhatine muhaliftir ki bunlara îtikâd etmek kesinlikle haramdır. Kimi zaman da birtakım ifâdelerin Kitap ve Sünnet'e muvâfık mı muhalif mi olduğu bizim tarafımızdan anlaşılamamaktadır. Bu durumda da tevakkuf etmek en iyisidir.*[2013]

Ömer Nasuhi Bilmen'in "Ne güzel bir kıyas-ı mukassem" diyerek önemle vurguladığı bir değerlendirmede ise Şeyh Takiyyüddin Ebû Bekir el-Kudsî şöyle demektedir:

> *Dostlarımdan bazıları İbnü'l-'Arabî'nin kitaplarını okumamı tavsiye ettiler. Bazıları ise beni bundan men etmeye çalışıyorlar. Bu hususta Şeyh Yusuf es-Suğdî ile istişârede bulundum. Dedi ki "Oğlum! Allah Teâlâ seni muvaffak etsin. İbnü'l-'Arabî'ye mensup olan bu ilim onun için ihtirâ edilmiş değildir. O bu fende mâhirdi. Onun tarikına mensup olanların iddialarına nazaran bu ilim ancak keşf tarîkiyle anlaşılabilirmiş. Bu iddiaları sahîh ise o ilmi takrirde fayda yoktur; çünkü eğer mukarrir ile kendilerine takrir olunan kimseler buna muttali iseler, artık takrir, hâsıl-ı tahsil kabîlinden olur. Ve eğer yalnız biri muttali ise bu takrir diğerine fâide vermez. Şayet her iki taraf da muttali değilse, artık hayret ve zulmet içinde kalmış, hataya düşmüş olurlar."*[2014]

Bilmen konuyla ilgili şahsi kanaatine göre İbnü'l-'Arabî özellikle *Fütûhât*'ın mukaddimesinde kendi îtikâdını ayrıntılı bir şekilde ifâde etmiş ve bunun Ehl-i Sünnet'in akait esaslarına uygun olduğunu belirterek temellendirmiştir. Kezâ aynı eserde rubûbiyyet davasında bulunan Firavun ve Nemrud gibi kâfirlerin ebedi cehennemde kalacakları tasrih edilmektedir. Oysaki bu sözleri onun *Fusûs*'taki sözlerine muhaliftir. Yani *Fütûhât* esas alınırsa onun cehennemin ebediliği, Firavun'un imansız olduğu, mahlûkatın rubûbiyyet ve hâlıkiyyet sıfatlarını hâiz olamayacağı gibi konularda herhangi bir şüphesinin bulunmadığı görülmektedir. Dolayısıyla böyle muazzam ilim ve tefekkür sâhibi bir zâtın sözlerinde tenâkuz beklenmeyeceği için *Fütûhat*'taki sözlerine itibâr edilmelidir. *Fusûs*'ta ve sâir eserlerde görülen sözlere gelince; bunlar ya muvakkat bir şuhûd halinin hata âlûd birer semeresidir yahut başkaları tarafından

2012 Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi,* II, 513.
2013 Şa'rânî, *el-Yevâkît,* s. 10.
2014 Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi,* II, 513-514.

yazılıp kasten bu zâta nisbet edilmiştir. Kendi görüşünü "Vaktiyle yazma ve müteferrik bir hâlde bulunan bazı eserlerine herhangi hâinâne bir maksada mebnî bazı yanlış cümlelerin hariçten ilave edilmiş olması müsteb'ad değildir." şeklinde belirten Bilmen, Şa'rânî'nin de başkaları tarafından ilaveler yapıldığı görüşünde olduğuna dikkat çekmektedir[2015]

İbnü'l-'Arabî'nin eserlerininin -sapkınlığın kökünü kazımak adına- yakılmasına fetvâ veren fakihlere karşı Nablusî'nin ortaya koyduğu şu düşünce ise meslek ve meşrebini idrâk edenler açısından onun eserlerinin mâhiyetine işâret etmektedir:

> *Şayet bu kişi ateşe attığı eserlerdeki sayısız ayet ve hadîse ilişmezse, yaktığı şey Allah'ın ve resulünün kelâmları olacaktır; ama ateşe atmadan önce kitaplardaki ayet ve hadîsleri silmeye kalkarsa da yakacağı şey artık İbn Arabî'nin eseri sayılmayacaktır; çünkü Kur'ân ve Sünnet bu eserin her satırına işlemiştir.*[2016]

Bu sadette Şeyhülislâm Ebu's-Suûd Efendi'nin (v. 982/1574) "Bir kimse Şeyh 'Muhyiddin'in *Fusûsu'l-Hikem*'i şeriattan hariçtir, halkı idlâl için bunu tasnif etmiştir, bunu mütâlaa eden mülhiddir!' dese ona ne lazım gelir?" suâline verdiği şu fetvâsı da son derece enteresandır:

> *Evet o kitabda Şeriat'a mübâyin kelimât vardır, bazı mutasallifler bu kelimeleri Şer'a ircâ için tekellüfde bulunmuşlardır. Lâkin biz teyakkun etmiş bulunuyoruz ki bunları bazı Yahudiler, Şeyh'e -kuddise sirruhû- iftirâ etmişlerdir. Binâenaleyh o kelimelerin mütâlaasını terk ile ihtiyatta bulunmak vâcibdir. Zaten bundan nehiy hususunda emr-i Sultânî de sâdır olmuştur. Artık her vechile içtinab icab eder.*[2017]

Yine bir Osmanlı fakîh ve mutasavvıfı olan Ebû Saîd el-Hâdimî'nin (v. 1176/1762) İbnü'l-'Arabî hakkında en mutedil yaklaşımlardan birini ortaya koyduğu görülmektedir. Ona göre şeriatın temel ilkeleri ve sırât-ı müstakîm dâiresi dışında kalan birtakım görüşler tarîkat sayılamaz ancak bununla birlikte İbnü'l-'Arabî gibi mutasavvıfların zâhirî anlamda küfrü gerektiren sözlerinin ihtiyatla karşılanıp küfürlerine dâir fetvâ verilmemesi daha uygundur.[2018] Bilmen'in aktarımıyla o şöyle demektedir:

> *Muhyiddin İbnü'l-'Arabî gibi eslâftan bazı zevât hakkında hak olan şey imsâk-i lisânda bulunmaktır (dilini tutmaktır). Nitekim Bezzâziye gibi fetvâ kitaplarında deniliyor ki: Bir meselede yüz vecih olsa da bunlardan doksan dokuz vecih küfrü mûcib, bir vecih de küfre mani bulunsa; âlim olan bu bir veche meyleder. Bir Müslimin sözünü güzel bir mahmele haml mümkün oldukça küfrüne kâil olmaz. İlm-i usûlde beyân olunduğu üzere kesret-i edille tercihi icab etmez.*

2015 Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi,* II, 514-515. Ayrıca bkz. Kadir Mısıroğlu, *Tarihten Günümüze Tahrif Hareketleri III,* İstanbul: Sebil Yayınları, 2012, s. 197-201.
2016 Bkz. Ağbal, "İbnü'l-'Arabî'nin İşârî Tefsir Anlayışının Fikrî Arka Planı", s. 236.
2017 Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi,* II, 515.
2018 Mustafa Yayla, "Hâdimî, Ebû Saîd", *DİA,* XV, 25.

> *Bâhusus İbnü'l-'Arabî'nin hüsn-i hâli mütevâtirdir, hüsn-i îtikâdına sâir musannefâtı şahittir. Bunun hakkında Süyûtî, İbn Kemâl, Ebu's-Suûd, Fîrûzâbâdî, Seyyid-i Şerîf gibi zevâtın fetvâları vardır ki bunlar onun medhini, kitablarının ise men-i mütâlaasını icab etmektedir.*[2019]

Hâdimî'nin tespitinde de görüldüğü gibi tenkide uğramış zevât hakkında bir kanaat serdetmeden önce onların hayat serüvenlerine bakmak gerekmektedir. Şayet kişi salâhat ve ibâdet üzere, sapkınlıktan müberrâ bir hayat yaşamışsa müminlere de onun hakkında hüsn-i zan etmek düşer. Hele ki bu zât İbnü'l-'Arabî gibi ârif-i billah bir sûfî ise sakıncalı görünen birtakım sözlerini te'vîl etmek gerekir; zira yukarıda da değinildiği üzere tasavvuf ehli, zâhir ulemâsının zevk etmediği bazı şuhûdî hâlleri son derece özel bir ıstılahla ifâde etmeye çalışmaktadır. Yine Bilmen'in güzel ifâdesiyle "Bâhusus hâl ve zevkten mahrum, bir istiğrak ve şuhûd tecellîsinden bîhaber, sûfîyye hazarâtının zühd ü takvâsından zâhil kimseler, Vahdet-i Vücûd gibi mâhiyeti binlerce tefsir ve tavzihe müsaid meselelerle uğraşmamalıdırlar. Böyle bir iştigal pek muhâtaralı bir haldir."[2020]

İbrahim Hilâl, İbnü'l-'Arabî'nin şeriata bağlı olduğunu ve onun kalbine açılan keşf ve müşâhedenin de ancak Hz. Peygamber'in (s.a.s.) izinden gitmesiyle mümkün olduğunu uzun uzun anlatmakta ve bu noktada aslında İbn Teymiyye ile aynı şeyi söylediklerine dikkat çekmektedir. Nitekim İbnü'l-'Arabî'ye göre velî kullar kendileri için belirlenen şeriatın gerekleriyle amel ettiklerinde, ilâhî nefhalar/hadralar kalplerine esmeye başlar. Bu nefhalar, peygamberlere gönderilen ilâhî emirleri aynen görmeleri için onlara keşf kapısını açar. O hâlde evliyâya verilen keşfin enbiyânın getirdikleriyle çelişmesi mümkün değildir çünkü çelişki varsa velînin keşfinde bir halel/bozukluk oluşmuş demektir. Dolayısıyla velî olan kimse aklına veya hatırına gelen her şeyi şeriatın ölçüsünden geçirmelidir. Hiç kimsenin, keşf ehlinden olduğunu söyleyerek haramı helâl, helâli haram kılma hakkı yoktur. Bu da İbnü'l-'Arabî'nin keşf usûlünde İbn Teymiyye ile ortak bir noktada buluşması demektir. Ortak nokta İbn Teymiyye'nin şu sözüdür: "Hiç kimse uyanık veya uyku hâlinde kalbine gelen şeyleri vahiy olarak adlandıramaz; ancak bir delili bulunan kimse hariç."[2021]

Son olarak İbnü'l-'Arabî'nin, isim vererek kimseyi hedef almaksızın kendilerini tenkit hatta tekfîr eden ulemâya, kendi tarifiyle "*ulemâü'r-rüsûm*"a yönelik bir tespitini zikredelim. İbnü'l-'Arabî'ye göre onlar ehlullahı inkâr etmekle çok iyi bir iş yaptıklarını zannetmektedir. Ehlullah ise onların nereden konuştuklarını bildikleri için hâllerini teslim etmekte ve kendilerini onlara karşı koruyup muhafaza etmek için gördükleri hakikatleri "işâret" diye isimlendirmektedir. Nitekim onlar "işâret" deyince rüsûm ulemâsı bunları inkâr etmemektedir. Oysaki yarın kıyamet günü gelip

2019 Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi,*II, 515.
2020 Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi,* II, 515.
2021 Detaylı analiz için bkz. Hilâl, *Din ve Felsefe Arasında İslâm Tasavvufu,* s. 141-150.

çattığında; şâirin “سَوْفَ تَرَى إِذَا انْجَلَى الغُبَارُ / أَفَرَسٌ تَحْتَكَ أَمْ حِمَارُ : *Toz toprak yatıştığı zaman ata mı eşeğe mi bindiğini göreceksin!*” ve “فَإِذَا اشْتَبَكَتْ دُمُوعٌ فِي خدُودٍ / تَبَيَّنَ مَن بَكَى مِمَّنْ تَبَاكَى : *Gözyaşları yanaklarda birbirine karıştığı zaman, ağlayanlar ağlıyormuş gibi görünenlerden ayrılacaktır.*” dediği gibi her şeyin doğrusu ortaya çıkacaktır.[2022]

Kanaatimizce ulemânın İbnü'l-'Arabî'nin mânevî şahsiyeti ile ilgili ortaya koymuş olduğu farklı bakış açıları Hallâc-ı Mansûr (v. 306/919)[2023], İbnü'l-Fârıd (v. 632/1235)[2024], İbn Seb'în (v. 669/1270)[2025] gibi vahdet-i şuhûd ve vahdet-i vücûd ekseninde yürüyen sâir zevât için de geçerlidir. Kezâ ondan önce ele alınan Hallâc için söylenenler de İbnü'l-'Arabî hakkında söylenenlere ışık tutmaktadır. Esâsen mesele dönüp dolaşıp nihâî olarak “tadanlar” ile “tatmayanlar” arasındaki anlaşmazlığa gelip dayanmaktadır. Tatmayanlar bilmemekte, anlamamakta; tadanlar ise tattıkları şeyi onlara tattıramamaktadır. Bununla beraber en azından vaziyetin böyle bir mâhiyet arz ettiğini kavramak için de muhakkak sûrette İbnü'l-'Arabî ve diğer zevât ile aynı mânevî tecrübeyi yaşamanın gerekmediği âşikârdır.

3.6.3. Niyâzî-i Mısrî (v. 1105/1694) Hakkındaki Tenkitlerin Değerlendirmesi

Vahdet-i vücûd meşrebini benimseyen Niyazî-i Mısrî, eserlerinde varlık mertebeleri, vahdet-kesret ilişkileri, kesretin vahdetten çıkması, kesrette vahdet, vahdette kesret, kenz-i mahfî gibi kavramlara; deniz dalga ilişkisi gibi vahdet-i vücûdun Allah-âlem ilişkisini anlatmak için kullandığı benzetmelere ya da bütün fiillerin gerçek fâilinin Allah olduğu ana fikrine sık sık temas etmiştir. Vahdet-i vücûdun en önemli konularından biri olan insan, insanın varlıktaki yeri ve özellikleriyle aşk, seyr ü sülûkün sonunu temsil eden hayret, tenzih-teşbih, celâl-cemâl gibi karşıt kavramlarla Allah'ın bilinmesi; hakikatin enfüsîliği, Hakk'ın her an zuhûr etmesi ve nefsin bilinmesinin Allah'ı bilmekle ilgisi Mısrî'nin ele aldığı ana temaları oluşturmuştur.[2026]

Mısrî de diğer pek çok mutasavvıf gibi ilimde zâhir-bâtın ayrımı yapmıştır. Ona göre zâhir ilmi cehâleti ortadan kaldırsa bile kibir, kin ve haset gibi duyguları ortadan kaldırmamakta, aksine bunların ortaya çıkmasına sebep olabilmektedir. Bâtın ilmi ise bu duyguları yok etmektedir. Böylece tasavvufla bir sayılabilecek bâtın ilmi, amacı şeriatın ilke ve öğretileriyle ahlâkı olgunlaştırmak olan bir ilme dönüşmektedir. Mısrî'ye göre bu iki ilim birbirini tamamlayan iki şeydir ve özellikle bâtın ilminin sâhipleri kesinlikle şeriat ilmini inkâr etmemiştir.[2027]

2022 Bkz. İbnü'l-'Arabî, *Fütûhât,* Daru'l-Fikr, I, 631; Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-Müfessirûn*, II, 276-277.
2023 Bkz. Hayrüddin el-Âlûsî, *Cilâü'l-Ayneyn,* s. 99-118.
2024 Bkz. Hayrüddin el-Âlûsî, *Cilâü'l-Ayneyn,* s. 95-98.
2025 Bkz. Hayrüddin el-Âlûsî, *Cilâü'l-Ayneyn,* s. 98-99.
2026 Demirli, “Niyâzi-i Mısrî-Tasavvufî Görüşleri”, *DİA*, XXXIII, 169.
2027 Mustafa Kara, *Niyazi-i Mısrî,* Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yay., 1994, s. 27.

Mısrî'nin, yaşadığı zaman diliminde ve sonrasında devlet ricâli, ulemâ, sûfîler ve halk tarafından büyük bir hürmet ve saygıyla karşılandığı bilinmektedir. Limni'deki kabri üzerine yapılan türbenin Sultan Abdülmecid zamanında onarılması[2028] bunun küçük bir göstergesidir.

Mısrî'nin Limni'deki sürgün yıllarında Abdülkadir el-Geylânî, Şeyh Bedrüddin ve bilhassa Muhyiddin İbnü'l-'Arabî gibi zevâtın eserlerinden çokça istifâde ettiği ve cifrî hesaplama yöntemiyle yoğun bir şekilde meşgul olduğu bilinmektedir.[2029] Mısrî ile ilgili birçok bilimsel çalışması olan Mustafa Aşkar, zamanının devlet yöneticileri tarafından onun sürgünlere gönderilmesinin ve çeşitli eziyetlere uğratılmasının asıl sebebinin, zannedildiği gibi tasavvufî anlamda aşırı söz ve fikirleri, cifr ile ilgili çalışmaları ve sohbetleri değil kürsüden devlet adamlarını ve dönemin yolsuzluklarını anlatması, yani bir nevi siyasete girmesi olduğunu belirtmektedir.[2030]

Mısrî'nin bazı eserlerinin ve özellikle hatıralarının karmaşık fikirlerle dolu olduğu söylenmiştir. Onun bizzat kendi hatıratından anlaşıldığı kadarıyla; hapsedilip Boğazhisar'a gönderilince bütün kitaplarını yırtmış, kendinden geçmiş, aklı başına gelince zincirlenmiş olduğunu fark etmiş, o anda *esma-i hurûf ve kavâid-i cifr*in bazısı kendisine mânevî olarak açılmıştır. Defalarca zehirlenmiş, zehirlenmeden dolayı vücûdu şişmiş, şaşkın bir vaziyette dolaşmış, bundan dolayı saçma sözler sarf etmiş, sarf ettiği bu tür muhâkeme ve muvâzenesiz sözlerden dolayı da mazur görülmeyi talep etmiştir.[2031]

Öte yandan Mısrî, "*Hamr-ı rûy-ı yâr ile sekrân olan anlar bizi / Katresin bahreyleyüp 'ummân' olan anlar bizi / Câhil anlamaz zevi'l-irfan olan anlar bizi / Vâkıf-ı esrâr olup hayrân olan anlar bizi*" sözleriyle başlayıp, "*Ol saray-ı vahdete mihman olan anlar bizi*"[2032] cümlesiyle son bulan şiirinde ve benzeri ifâdelerinde, mensup olduğu tarîkat, meslek ve özellikle "vahdet-i vücûd" meşrebi sayesinde yaşamış olduğu hususi mânevî hâlleri yaşamayan kimsenin kendisini anlayamayacağını açıkça ilan etmektedir. Mısrî'nin yaptığı bu ilan tasavvuf tarihinin önde gelen isimlerinden Ebû Nasr es-Serrâc'ın (v. 378/988) başta şatahât olmak üzere semâ, vecd, cezbe, fenâ gibi tartışmalı tasavvufî bahislerin yalnızca sûfîler tarafından yorumlanması gerektiğine[2033] dâir hükmünü hatırlatmaktadır. Bu paralellik tasavvufî hâllerin bireysel düzeyde tecrübe edilmeden anlaşılamayacağı temeline dayanmaktadır.

2028 Aşkar, "Niyazi-i Mısrî", *DİA,* XXXIII, 167.

2029 Çeçen, *Niyazî-i Mısrî'nin Hatıraları,* s. 27.

2030 Mustafa Aşkar, "Tarîkat Devlet İlişkisi, Kadızâdeli ve Meşâyıh Tartışmaları Açısından Niyazi-i Mısrî ve Döneme Etkileri", *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, 1/1 (1999), s. 69, 80.

2031 Hasan Kavruk, *Malatyalı Niyâzi-i Mısrî, Hayatı-Sanatı-Eserleri ve Dîvân-ı İlâhiyât,* Malatya: Malatya Belediyesi Kültür Yay., 2011, s. 24-32; Çeçen, *Niyazî-i Mısrî'nin Hatıraları,* s. 40-150.

2032 Kavruk, *Dîvân-ı İlâhiyât,* s. 260-261.

2033 Serrâc, *el-Lüma'*, s. 103-111, 323.

Mısrî'nin hararetli bir Ehl-i Beyt aşığı olduğu, "*Olmazız dergâh-ı Ehl-i Beyt'den hergiz cüdâ / Mazhar-ı ihsân idüp çün kim bizi itdü Hüdâ / Bende-i evlâd-ı Ahmed, hâk-i râh-i Mustafâ / Murtazâ'nın çâkerîyiz, âşık-ı Zehrâ biziz*"[2034] ve benzeri ifâdelerinden anlaşılmaktadır. Mısrî'den yaklaşık bir kuşak sonra yaşayan Abdülganî en-Nablusî (v. 1143/1731), onun "Risâle-i Haseneyn" adlı eserinde ayetler ve hadîsler ışığında Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin'in nübüvvetlerini ispat etmeye çalışmasını[2035] değerlendirirken; Mısrî'nin bu sözleri sekr[2036] halinde söylemiş olabileceğini, dolayısıyla mâzur sayılması gerektiğini ifâde etmiştir. Ayrıca "nebî" kelimesinin lügat anlamlarından birinin "çıkan ve çıkılan" olduğunu belirten Nablusî, bu mânâ itibârıyla Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin'in Allah yolunda insanları irşâd ve tebliğe çıktıkları için kelime anlamıyla onlara nebî denmiş olabileceğini belirtmiştir.[2037]

Nablusî'nin bu te'vîli, -daha önce bahsi geçtiği üzere- bir söz değerlendirilirken onu söyleyen kimseyi, söylerken içinde bulunduğu hâli ve muhtemel niyetini göz önüne almanın gereği sadedinde Mevlâna'nın, "*Ene'l-Hakk* sözü Hallâc-ı Mansûr'un dilinde bir nurdu; *Ben sizin Rabbinizim* ifâdesi ise Firavun'un lisânında bir yalan."[2038] tespitini hatırlatmaktadır. Nablusî'nin "*nebî*" kelimesinin anlamı ile ilgili, bir açıdan tekellüflü sayılabilecek ve muhtemelen aksini hiç düşünmeden yapmış olduğu bu te'vîlin sebebi şüphesiz ki Mısrî'nin İslâm şeriatının hudutlarına riayet ederek geçirdiği hayat serüvenidir. Nitekim onun bütün eserleri göz önüne alındığında ortaya çıkan genel intibâ da bunu desteklemektedir. İlk peygamberin Hz. Âdem (a.s.) son peygamberin Hz. Muhammed (s.a.s.) olduğunu ifâde eden: "*Evvelin Âdem sonun Hâtem kılıp bu âlemin / Hâtem-i Mahmûd-ı Cennet, zübde-i insân iden*"[2039] ve "*Zât-ı ilme Mustafâ, esmâya Âdem'dir emîn / İkisinden zâhir olmuştur ulûm-ı enbiyâ*"[2040] beytleri ile Hz. Peygamber'e (s.a.s.) iktidâyı öven "مَنْ لَهُ عَقْلٌ سَلِيمٌ يَقْتَدِي بِالْمُصْطَفَى : *Kimde selîm bir akıl varsa Mustafâ'yı kendine rehber eder.*"[2041] ifâdesi; bu arada "Ümmet-i Muhammed" kavramına yaptığı vurgu[2042] bunun örneklerindendir.

Şeyh Şuayb Şerafeddin Gülşenî ise yine aynı konuda sorulan soruya: "*Mısrî Efendi'nin murad-ı âlîleri anlaşılamamıştır. Müşârun ileyhin muradları, nübüvvet-i ta'rifiyye'ye nâzırdır. Nübüvvet-i ta'rifiyye ve teşrî'iyye'yi ayıramayanlar itiraza kalkmıştır. Haseneyn Efendilerimizden ziyâde, Hak'tan, hakikatten haber veren olmamıştır.*"

2034 Çeçen, *Niyazî-i Mısrî'nin Hatıraları,* s. 90.
2035 Çeçen, *Niyazî-i Mısrî'nin Hatıraları,* s. 29.
2036 *Sekr* durgunlaşmak, sarhoş olmak; *sahv* ise idrâk etmek, ayılmak anlamlarına gelir. Tasavvufî hayatta sekr, sâlikin kalbine gelen feyz ve vârid sebebiyle kendinden geçmesi, sahv ise bu hâlin son bulmasıdır. Detaylı bilgi için bkz. Kara, *Tasavvuf ve Tarîkatlar,* s. 128-131.
2037 Mustafa Aşkar, *Niyâzi-i Mısrî, Hayatı-Eserleri-Görüşleri,* İstanbul: İnsan Yay., 2005, s. 249.
2038 Kara, *Tasavvuf ve Tarîkatlar,* s. 131.
2039 Kavruk, *Dîvân-ı İlâhiyat,* s. 194.
2040 Çeçen, *Niyazî-i Mısrî'nin Hatıraları,* s. 130.
2041 Çeçen, *Niyazî-i Mısrî'nin Hatıraları,* s. 136.
2042 Çeçen, *Niyazî-i Mısrî'nin Hatıraları,* s. 91, 93, 99.

diyerek cevap vermiştir.[2043] Nitekim Mısrî'nin bu konuda İbnü'l-'Arabî'nin teşrî'î nübüvvetle (bağlayıcı bir şeriat getiren peygamberlik) genel nübüvvet (velayet) ayrımını dikkate aldığı anlaşılmaktadır.[2044] Bu düşünceye göre teşrî'î nübüvvet Hz. Peygamber'le (s.a.s.) sona erdiği hâlde bağlayıcı bir şeriat getirmeden "hükümlerin gerçek anlamına ilâhî bildirimle varmak" mânâsındaki genel nübüvvet yani "velayet" sona ermemiştir.[2045] Bununla birlikte İbnü'l-'Arabî velayeti "umûmî nübüvvet" diye adlandırırken bir velînin "nebî" veya "resûl" diye adlandırılmasını doğru bulmamıştır.[2046] Anlaşılan o ki Mısrî, İbnü'l-'Arabî'nin bu kanaatini paylaşmayarak Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin'e nebî demiş; ancak bu tâbirle onların Allah'tan vahiy alan birer peygamber olduğunu değil velayet makamına sâhip birer şahsiyet olduklarını kastetmiştir. "*Niyâzi-i Mısrî'nin Hz. Hasan ile Hüseyin'i bu anlamda bir nebî saymış olabileceği, genel görüşlerinden çıkan zorunlu bir netice sayılmalıdır.*"[2047] şeklindeki tespit bu noktada önemlidir.

Mısrî'nin kendi zamanında tayin ettiği halifelerinin ve ondan sonra Mısriyye tarîkatını devam ettirmek üzere postnişin olan meşâyihin de çoğunlukla ulemâdan olduğu ve aynı şekilde İslâm şeriatının dışına çıkmadıkları bilinmektedir. Örneğin Mısrî'nin halifelerinden olan Ahmed Gazzî (v. 1150/1737) Câmiü'l-Ezher'de Şeyh Ahmed Beşîşî yanında ilim tahsil etmiş, Bursa Ulu Camii'nde uzun süre ders vermiş, daha sonra Molla Fenarî Medresesi müderrisliğine tayin edilmiş; Mısrî'nin son Limni sürgününden itibâren, onun vefâtına kadar Bursa'daki merkez dergâhı vekâleten yönetmiş ve irşâd faaliyetini uzun yıllar icra etmiştir. Yine zamanın müftülerinden olan ve

---

2043 Aşkar, *Niyâzi-i Mısrî,* s. 250.

2044 İbnü'l-'Arabî nübüvveti "*nübüvvet-i âmme*" ve "*nübüvvet-i teşrî'*" şeklinde ikiye ayırmış; nübüvvet-i âmmeyi peygamberler de dâhil olmak üzere "Allah dostu" dediği herkesi kapsamına alabilecek genişlikte tutarken, nübüvvet-i teşrîyi melek ve vahiy vâsıtasıyla dinî hüküm koyucu ve icrâ edici bir görevle yükümlü kılınan kişilerle, yani bildiğimiz anlamda peygamberlerle sınırlandırmıştır. Bunun dışında şer'î nübüvvet nebînin varlığı ile sınırlı iken umumi nübüvvet peygamberin varlığı ile sınırlı olmayıp tevarüs yoluyla süreklilik arz eder. Meselâ Hz. Peygamber'in vefatı ile teşrî'î nübüvvet son bulmuştur ancak umumî nübüvvet devam etmektedir. İbnü'l-'Arabî umumi nübüvvete velayet adını vermekle birlikte velînin "Nebî" veya "Resûl" diye adlandırılmasına karşı çıkar. Her ne kadar velî nübüvvet mirasından pay almak ve bir nevi nebînin sûretiyle sûretlenmek noktasında onun özelliklerini taşıyorsa da hüküm koyma vasfının olmaması sebebiyle "nebî" ya da "resûl" isimlerini almayı hak etmemiştir. Esasen her velî bağlı bulunduğu peygamberin şeriatı ile yükümlü olması dolayısıyla tâbi konumundadır. Velîler peygamberlerin kurduğu merdivenden tırmanan kimselerdir; merdiven kurma gibi bir görevleri yoktur. Resûl, nebî ve velî özelden genele doğru giden üç ayrı kavramdır. Resûl en hususi, velî ise en umumi olanıdır. Bu durumda Resûl hem nebî hem de velî iken; nebî sadece nebîlik ve velilik vasıflarını; velî ise diğer ikisi hariç bir tek velayet vasfını taşımaktadır. Resûl ve nebî arasında da farklılık gözeten İbnü'l-'Arabî, nebîyi "*Tevrat'ın indirilmesinden önce İsrâil'in kendisine haram kıldığı şeyler dışında, yiyeceğin her türlüsü İsrâiloğulları'na helâldi*" (Âl-i İmrân, 3/93) meâlindeki ayetten hareketle "Sadece kendi milletine hüküm koymakla görevli olan kimse." şeklinde tanımlarken, resûlü "Kendi kavmi veya etrafı ile sınırlı kalmayan bir teşrî' vazifesiyle yükümlü olan peygamber." olarak tarif etmiştir. (Bkz. Cağfer Karadaş, "İbnü'l-'Arabî, Muhyiddin-İtikâdî Görüşleri", *DİA,* XX, 518-519.)

2045 Demirli, "Niyâzi-i Mısrî-Tasavvufî Görüşleri", *DİA,* XXXIII, 169.

2046 Cağfer Karadaş, "İbnü'l-'Arabî, Muhyiddin - İtikâdî Görüşleri", *DİA,* XX, 519.

2047 Demirli, "Niyâzi-i Mısrî-Tasavvufî Görüşleri", *DİA,* XXXIII, 169.

birçok âlim ve şeyhin kendisinden istifâde ettiği Ayn-ı Ekber Şeyh Mehmet Efendi (v. 1135/1723) tasavvufa meylinden dolayı Bursa'ya gelmiş, bazı medreselerde müderrislik yaptıktan sonra Mısrî'ye intisap etmiş ve onun halîfesi olmuştur.[2048] Mısrî'nin Bursa'daki merkez dergâhının son postnişini olan Mehmet Şemseddin Efendi (v. 1936) hakkında İbnülemin Mahmut Kemal İnal'in (v. 1957) "*İlme mensup olanlar kendisiyle iftihar etmeli.*" şeklindeki sözleri bir başka örnektir.[2049]

Bir ağacın güzel ve olgun meyveleri, onun köklerinin sağlam ve sağlıklı olduğunun en açık delilidir. Mısrî'nin ihdâs ettiği mânevî terbiye ağacının olgun ve tatlı meyveleri yukarıda bazıları zikredilen meşâyihtir. Ayrıca mânevî mirası olan eserlerinden edilen istifâde, bunun yanı sıra Müslüman halkın gösterdiği muhabbet ve teveccüh ise hayatının geneli itibârıyla Mısrî'nin doğru istikamette yürüdüğünün apaçık göstergeleridir. Nitekim onun hayatı ve eserleri hakkında yapılan birçok çalışma bize İslâm akîdesi üzere ibâdet ve zühdle geçen bir ömrü anlatmaktadır.[2050]

Bu bakış açısıyla değerlendirildiği zaman, ondan sudûr etmiş bazı söz ve fikirleri Hallâc-ı Mansûr'un ve İbnü'l-ʻArabî'nin birtakım söz ve iddialarıyla telif etmenin gayet mümkün olduğu görülmektedir. Vahdet-i vücûd meşrebinden ve tasavvufî bazı hâllerinden kaynaklanan muhtemel zâhirî yanlışları hususunda onu mâzur görmek; sarf ettiği birtakım sözleri ise tasavvuf terminolojisine göre değerlendirmek ve şeriatın zâhirine göre te'vîl ve tashih etmek gerekmektedir. Kuşkusuz her konuda olduğu gibi Mısrî'nin yukarıda bahsi geçen görüşleri hakkında da parçacı değil bütüncül perspektifle yapılacak değerlendirmelerin objektif ve tutarlı olacağı muhakkaktır.

3.6.4. Bedîüzzaman Saîd Nursî (v. 1960) Hakkındaki Tenkitlerin Değerlendirmesi

Bu başlık altında, özellikle işârî tefsir kapsamına giren bazı te'vîl ve istihraçlarından dolayı Bedîüzzaman Saîd Nursî'ye yapılan bazı ithamlara değinilecektir. Nursî çocukluğunda ve gençliğinde hem yaşadığı bölge hem de tahsil ettiği ilim ve ders aldığı üstatlar vesilesiyle tasavvufun özünü derinlemesine kavramış ve benimsemiş olsa da önceki başlıklarda yer alan Hallâc-ı Mansûr, Muhyiddin İbnü'l-ʻArabî ve Niyâzî-i Mısrî gibi klasik anlamda bir sûfî portresi çizmemektedir. O, tarîkat usûlünce bir şeyhin halîfeliğini almamış ve kimseyi kendine halîfe tayin

2048 Bkz. Aşkar, *Niyâzi-i Mısrî,* s. 217-227.
2049 Bkz. Aşkar, *Niyâzi-i Mısrî,* s. 227-230.
2050 Detaylı bilgi için bkz. Aşkar, *Niyâzi-i Mısrî,* s. 1-373; Kavruk, *Dîvân-ı İlâhiyat,* 1-295; Çeçen, *Niyâzî-i Mısrî'nin Hatıraları,* s. 15-158; Mustafa Tatçı, *Limni'de Sürgün Bir Veli-Niyâzi-i Mısrî'nin Hatıraları,* İstanbul: H Yay., 2010*;* s. 1-138; Amiran Kurtkan, *Büyük Türk İslâm Düşünürü Niyazi-i Mısrî'den Esintiler,* İstanbul: Beka Yay., 1998*,* s. 1-139; Kara, *Niyâzi-i Mısrî,* s. 1-120; Mustafa Armağan, "Bursa'da İki Rakip Sürgün: Niyazi-i Mısrî ve Vânî Mehmet Efendi", *Bursa'da Dünden Bugüne Tasavvuf Kültürü-2,* İstanbul: Bursa Kültür Sanat Vakfı Yay., 2003, s. 259-263.

etmemiştir. Diğer taraftan eserlerinde tasavvufî kavram ve terimleri bolca kullanan, kendine has üslûbunu ve anlatım tarzını bunlarla âdeta mezceden Nursî; şahsî hayatında, özellikle "Yeni Said" diye tarif ettiği döneminde gerek yoğun evrâd-ezkâr ve ibadet mesâisi gerekse her şeyin azıyla iktifâ etme bakımından sûfiyâne bir hayat tarzını tercih etmiştir. Çeşitli vesilelerle şeyh değil hoca olduğunu, kimseye tarikat dersi vermediğini, zamanın imanı muhafaza etme ve kurtarma zamanı olduğunu belirten[2051] müellif, "Telvîhât-ı Tis'a" adlı müstakil risalesinde tasavvuf yolunun son derece kıymetli bir mânevî yol olduğunu ilmî açıdan müdellel bir şekilde ortaya koymayı da gerekli görmüştür.[2052] Bütün bunlar onun tasavvuf yoluna vâkıf ve âşina olduğunun bazı örnekleridir.

Müellif hakkındaki tenkitlerin değerlendirmesine gelince; meselenin tam tebârüz etmesi adına onun farklı yönlerine ve farklı zâviyelerden nasıl göründüğüne biraz uzunca yer verilecektir. Bunun en önemli sebebi tarih boyunca bazı münekkitlerin insaf ölçülerinden nasıl uzaklaştıklarını anlama noktasında Nursî'nin bugünü ve geçmişi gösteren bir ayna mâhiyetinde olmasıdır. Özellikle 15 Temmuz 2016'daki hâin darbe teşebbüsü sonrası müellife karşı girişilen tezvîrât ve yapılan saldırılar, mazisi 70-80 seneyi bulan bir karalama hareketinin devamı niteliğindedir ve yakın geçmişe bir başka açıdan ayna tutmaktadır. Kezâ Nursî yarım yamalak, bütünlükten yoksun, saptırılmış ve çoğu zaman aslı olmayan bilgilerle suçlamaya ve çoğu zaman hücûma maruz kalan ender müelliflerden biridir.

Evvelen şunu belirterek başlamak gerekir ki yukarıda İbnü'l-'Arabî'nin eserlerini telif etme keyfiyeti ve bu konudaki şahsî tutumuyla ilgili dikkat çekilen bazı hususların Nursî'nin eserlerinde de benzer bir tarzda görülmüş olması ilginçtir. Zira Nursî'nin eserlerinde de daha önce farklı müelliflerde rastlanmayan bir anlatım üslûbu hâkimdir. Müellif yazdığı eserlerin bir kısmının; özellikle marifetullaha, akâid esaslarına ve Hz. Peygamber'in (s.a.s.) mânevî şahsiyetine dâir olanların ilham yahut sünûhat mahsûlü olduğunu belirtmektedir. Buna bağlı olarak ilâhî bir ikramla telif ettiği kanaatinde olduğu eserleri kendi şahsına mal etmeyen müellif, bu hassasiyeti bazı yerlerde kullandığı "bana yazdırıldı" ifâdesiyle belirtmektedir.[2053] Kezâ Nursî de

2051 Bkz. Nursî, *Mektûbat,* s. 63; *Emirdağ Lahikası-I,* s. 29.
2052 Bkz. Nursî, *Mektûbat,* s. 443-461.
2053 Bkz. Nursî, *Sözler,* s. 461; a. mlf. *Lem'alar,* s. 242; a. mlf. *Şuâlar,* s. 99, 309; a. mlf. *Kastamonu Lahikası,* s. 218. [Yazdığı eserlerdeki bütünlük ve maksat görmezden gelinerek bu ifâdesinden dolayı, bazıları tarafından müellifin kendisine vahiy geldiğini îma ettiği iddiasında bile bulunulmaktadır. Oysaki bu, en temelde bütün fiillerin Yüce Allah tarafından yaratıldığına yönelik bir vurgudur. Bunun yanında zâhiren kendi kaleminden süzülen güzelliklerin Kur'ân'dan alınmış, süzülmüş mânâlar olduğuna dikkat çekme ve sâhiplenmeme söz konusudur. Nitekim "Lezzetli üzüm salkımlarının hâsiyetleri kuru çubuğunda aranılmaz. İşte ben de öyle bir kuru çubuk hükmündeyim." diyen de yine müellifin kendisidir. (Nursî, *Mektûbat,* s. 369.) En nihayetinde ilham, hads ve sünûhât kabîlinden de rûha, kalbe doğan pek çok bilgi ve anlamın olması mümkündür. "İhtar edildi", "müsaade edilmedi", "izin verilmedi" gibi ifâdeler de daha ziyâde bununla ilgilidir. Detaylı bilgi ve değerlendirme için bkz. Metin Karabaşoğlu, *Saykal: Risale-i Nur'a Husumetin Kısa Tarihi,* Söyleşi: Şener Boztaş, İstanbul: Selis Kitaplar, 2017, s. 179-193.]

tıpkı İbnü'l-'Arabî'de olduğu gibi eserlerinin önemli bir bölümünü kendi irâdesiyle seçmediği zaman ve mekânlarda süratli bir biçimde söyleyip yazdırarak, bu durumu ise bir ikrâm-ı ilâhî ve inayet-i rabbânî telakkî ederek telif etmiştir.[2054] Örneğin Hz. Peygamber'in (s.a.s.) şahs-ı mânevîsinden ve mucizelerinden bahseden *Ondokuzuncu Mektub/Mu'cizât-ı Ahmediye* risalesi hakkında "Nakil ve rivayet olmakla beraber, yüz sahifeden fazla olduğu hâlde, kitaplara müracaat edilmeden, ezber olarak, dağ-bağ köşelerinde, üç dört gün zarfında, her günde iki-üç saat çalışmak şartıyla mucmûu on iki saatte telif edilmesi harika bir vakıadır."[2055] demektedir. Aynı şekilde *Otuzuncu Söz* hastalıklı bir zamanda ve beş-altı saatte, *Yirmisekizinci Söz* ise bir-iki saatte telif edilmiştir ki müellif pek çok eseri için "ihtiyarsız, âni ve def'î bir sûrette kalbe geliyordu" demektedir.[2056] Yine müellif söz konusu eserleri hakkında, "En mühim *Söz*'ler ve risaleler en sıkıntılı ve hastalıklı zamanımda, en süratli bir tarzda yazılması; doğrudan doğruya bir inayet-i ilâhiye ve bir ikrâm-ı rabbânî ve bir kerâmet-i Kur'âniye olmazsa nedir?"[2057] diyerek bu hususa vurgu yapmaktadır. Bu mâhiyetteki eserlerinde imlâ hataları dışında ilk yazıldığı şeklin muhafaza edildiği de bilinen hususlardandır.[2058]

Asıl meselemize gelecek olursak; bazı yorumları nedeniyle kimilerince Bâtınîliğe meyletmiş gibi lanse edilen Nursî, *Muhâkemat* adlı eserinde Bâtınîliğin her kelimeyi mecâza hamlettiren ve tefsirde ifrata kaçan bâtıl bir mezhep olduğunu şu ifâdeleriyle dile getirmektedir:

> *Mecâzın cevâzı ise belağatın şerâiti tahtında olmak gerektir. Yoksa mecâzı hakikat ve hakikati mecâz sûretiyle görmek, göstermek; cehlin istibdâdına kuvvet vermektir. Evet her şeyi zâhire hamlettire ettire nihayet Zâhiriyyûn meslek-i müteassifesini tevlid etmek şânında olan meylü't-tefrit ne derecede muzır ise; öyle de her şeye mecâz nazarıyla baktıra baktıra nihayette Bâtıniyyûnun mezheb-i bâtılasını intac etmek şe'ninde olan hubb-ı ifrat dahi çok derece daha muzırdır.*[2059]

İfâdelerinden anlaşıldığı gibi Nursî'ye göre Kur'ân'da mecâzî hiçbir ifâdenin bulunmadığını iddia etmek nasıl tefritse, keyfî bir şekilde olur olmaz her şeyin mecâzî olduğunu iddia etmek de tam zıt yönde bir aşırılık ve ifrattır. Bu iki cereyana nisbeten vasatın ne olduğu ortadadır ki Ehl-i Sünnet çizgisindeki ulemâ da genel anlamda bu ekseni esas almıştır. Ayrıca belirtilmelidir ki işârî tefsirde Bâtınîlerin yaptığı gibi lafzı keyfî bir şekilde mecâza hamletmek yoktur; buna mukabil lafzın mânâsını teslim ettikten sonra muhtemel işâretlerinden bahsetmek vardır.

2054 Bkz. Nursî, *Mektûbat,* s. 196.
2055 Nursî, *Mektûbat,* s. 88.
2056 Bkz. Nursî, *Mektûbat,* s. 279, 359; a. mlf. *Şuâlar,* s. 178, 236, 266, 645; a. mlf. *İşârâtü'l-İ'câz,* s. 212.
2057 Nursî, *Mektûbat,* s. 373. Detaylı bilgi için bkz. a. mlf., a.e., s. 368-376.
2058 Örnek olarak bkz. Nursî, *İşârâtü'l-İ'câz,* s. 9; a. mlf., *Lem'alar,* s. 208.
2059 Nursî, *Muhâkemat,* s. 27.

Bâtınîlikle ilgili görüşünü böyle net bir şekilde ortaya koyan Nursî'nin diğer dikkat çekici yönü, kendi talebelerinden körü körüne bir itaat istememiş olmasıdır. "Hiçbir müfsid 'Ben müfsidim' demez. Dâima sûret-i haktan görünür yahut bâtılı hak görür. Evet kimse demez 'Ayranım ekşidir'; fakat siz mihenge vurmadan almayınız. Zira çok silik söz ticârette geziyor. Hattâ benim sözümü de ben söylediğim için hüsn-i zan edip tamamını kabul etmeyiniz."[2060] diyen müellifin, yaptığı yorumlar ve söylediği sözlerle ilgili olarak; "Size söylediğim sözler hayalin elinde kalsın, mihenge vurunuz. Eğer altın çıktı ise kalpte saklayınız. Bakır çıktı ise çok gıybeti üstüne ve bedduâyı arkasına takınız, bana reddediniz gönderiniz."[2061] şeklindeki bireysel özgürlüğü, nasları ve aklı önceleyen ifâdeleri de onun, muhâtabından koşulsuz tasdik ve itaat isteyen Bâtınî yaklaşım tarzı ile taban tabana zıttır.

Bu çerçevede Nursî'nin eserlerinin çok küçük bir bölümünü kapsayan ebced-cifr eksenli yorumları, onun fikir ve mücâdele serüveninin bütünü veya hâkim unsuru olarak göstermek açık bir saptırma olup çoğu zaman bunun kasıtlı bir şekilde yapıldığı görülmektedir. Bu yapılırken güdülen amaç bir hatayı tashîh etmek olmadığı için müellife yapılan saldırılar ebced-cifr meselelerinin çok ötesine geçmiştir. Örneğin bir zamanlar sözde Kur'ân ve İslâm'ı müdafaa adına Nursî'ye ve eserlerine kıyasıya saldıran, hatta onun Müslüman olmadığı iddiası temelinde iftirâlarla dolu bir kitap[2062] neşretmeyi de ihmâl etmeyen Turan Dursun'un, kısa bir süre sonra alenen kendi küfrünü ilan edip İslâm'a savaş açması ve bu doğrultuda kitaplar neşretmesi; nihayet müftülük yapmış biri iken mürted olarak hayata gözlerini kapaması son derece ibretli ve mânidardır.[2063] Kezâ Neda Armaner'in iftirâ ve saptırmalarla dolu kitabı da aynı eksendedir.[2064] O dönemde Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nde akademisyen olan, hiç değilse bilimsel namus ve etik gereği Nursî'nin eserleriyle ilgili detaylı bir okuma yaptıktan ve tamamını nazara aldıktan sonra yazması gereken Armaner, son dörtte birlik kısmı alakasız bir şekilde "Atatürk-Din ve Laiklik" konusuna bağlanan bu küçük hacimli kitabın, kendisine verilen tâlimatla ısmarlanmış olduğunu yıllar sonra itiraf etmiştir.[2065]

Armaner imzasını taşıyan kitaptaki iftirâ ve çarpıtmaları tescilleyen en çarpıcı örneklerden biri; risaleler için "yegâne tefsir", "semâvî bir kitap" denildiğinin iddia edilmesidir. Hâlbuki müellif kendi eserleri için böyle tarifler yapmamıştır. Bunun ötesinde bütün eserleri göz önüne alındığında ortaya çıkan perspektif ve bakış açısı gereği böyle bir şey söylemesi zaten mümkün değildir. Armaner bu iddiaları için "*Zülfükârın Hâtimesi*, s. 5" diye referans vermektedir; ancak adı geçen eseri incelemediği ve hatta

2060 Nursî, *Münâzarat,* İstanbul: Envâr Neşriyat, 1993, s. 14.
2061 Nursî, *Münâzarat,* s. 14.
2062 Bkz. Turan Dursun, *Müslümanlık ve Nurculuk,* İstanbul: Kaynak Yay., 1996.
2063 Bkz. Karabaşoğlu, *Saykal: Risale-i Nur'a Husumetin Kısa Tarihi,* s. 77-78.
2064 Bkz. Neda Armaner, *Nurculuk,* (Cumhuriyet Gazetesinin Armağanı) İstanbul: Yenigün Haber Ajansı, 1998, s. 5-103.
2065 Karabaşoğlu, *Saykal*, s. 90.

görmediği anlaşılmaktadır. Dahası kendi uydurduğu yahut bir tezvirat ekibi tarafından uydurularak önüne konulduğu anlaşılan bu ifâdelerden hareketle müellif için “Amentü içindeki dört semavi kitap kadrosunu beşe çıkarmaya çalışır.” diye iftirâ etmekten de geri durmamıştır.[2066] Oysaki Nursî kendi eserleri hakkında “Vahiy değil ve olamaz. Hem umumiyetle dahi ilham değil, belki ekseriyetle Kur’ân’ın feyziyle ve medediyle kalbe gelen sünûhât ve istihracât-ı Kur’âniyedir.”[2067] demektedir. Ayrıca onun bu gibi beyânları, Armaner’in yaptığı türden itham ve iftirâların kendisi hayattayken de yapılmış olduğunu teyit etmektedir. Onun yine kendi eserleri hakkında, farklı yerlerde farklı ifâdelerle vurguladığı şey; Risâle-i Nur Külliyâtı’nda iman esaslarından bahseden risâlelerin, -muhtevalarında Kur’ân ayetlerinin hakikatleri izah edildiği için-, âdeta Kur’ân’dan süzülmüş oldukları, yani onun bir nevi tefsiri olduklarıdır.[2068] Kur’ân’ın semâvî ayetlerinden süzülerek gelmek/inmek ile tıpkı Kur’ân gibi semâdan gelmenin/inmenin farkını, gâyesi iftirâ-çarpıtma olmayan ortalama zekâ sâhibi herkesin idrâk etmesi beklenir. Bütün bunların ötesinde Nursî’nin risalelerinden istifâde eden milyonlarca Müslümanın da bu eserlerin vahiy olduğuna inandığının dolaylı bir şekilde iddia edilmesi başlı başına taaccüb uyandırıcı bir iftirâdır.

Metin Karabaşoğlu’nun tespitiyle yukarıda bahsi geçen iki kitap da 27 Mayıs ihtilâlcilerinin kontrolündeki bir projenin ürünüdür ve 1960’lı yıllarda piyasaya sürülmüştür. Hatta bununla da yetinilmemiş ve aynı yıllarda, Turan Dursun ve Neda Armaner gibi isimlere itibâr etmeyecek olanları da etki altında bırakmak için, kendisinin uzaktan yakından hiçbir ilgisi olmadığı hâlde piyasaya Şeyhülislâm Mustafa Sabri Efendi’nin adıyla “*Tuhfetü’r-Reddiyye alâ Mezhebi Saîdi’l-Kürdiyye*” adlı bir uydurma broşür daha sürülmüştür.[2069] Bunlara yine Ankara İlahiyat’tan Yaşar Kutluay’ın makale görünümlü iftirânâmesinin[2070] eklenmesi de gerekir. Ne yazık ki yeri geldiğinde ilmî-akademik etikten dem vuran kimi akademisyenler, onun keyfî yorumlarını ve vardığı sonuçları kesin doğrularmış gibi kabul edip kullanmaktan çekinmemiştir. Kutluay’ın makalesinin sonunda Zeki Velidi Togan’ın “Aydın Türklerin bir köylü Kürd şeyhine mürid olarak intisap etmelerinin sebebi nedir?”[2071] şeklinde başlayan faşizan notu ise utanç verici olduğu kadar Nursî’ye yapılan iftirâ ve karalamaların altında yatan önemli sebeplerden birini gözler önüne sermektedir. Nursî’ye karşı girişilen organize linç kampanyasına iştirâk eden daha farklı isimler de mevcuttur.

Oysa vâkıa şu ki Nursî’nin eserleri başta tevhid, nübüvvet ve meâd/haşir olmak üzere iman esaslarının izah ve ispatı eksenindedir. Örneğin Hz. Peygamber’in (s.a.s.) nübüvvetini ve onun “Hâtemü’l-enbiyâ” olduğunu ispatlama sadedinde yazmış olduğu

2066 Armaner, *Nurculuk,* s. 14-15.
2067 Nursî, *Şuâlar,* s. 714.
2068 Bkz. Nursî, *Şuâlar,* 690, 706, 711, 720, 721, 724.
2069 Bkz. Karabaşoğlu, *Saykal*, s. 77-90.
2070 Yaşar Kutluay, “Mezhepler Tarihi Yönünden Said Nursî ve Nurculuk”, *İslâm Tetkikleri Enstitüsü Dergisi,* 3/3-4 (1959-1960), s. 211-226.
2071 Kutluay, “Mezhepler Tarihi Yönünden Said Nursî ve Nurculuk”, s. 225.

risaleleri dikkatlice okuyup tetkik etmek şöyle dursun sadece göz atmış olan birinin, düşman da olsa, Nursî'nin kendisine vahiy geldiğini söylediğini ve peygamberlik ilan ettiğini iddia etmeye en hafif tâbirle utanması gerekir. Ne var ki yüzeysel bir inceleme yapmaya bile gerek duymayıp kara propaganda şebekelerinin itham ve iftirâlarını tekrar etme yolunu seçenlerden mantıklı ve insaflı tenkitler beklemek beyhûdedir. Zaten asıl gâyenin de bu olmadığı anlaşılmaktadır.[2072]

Nursî henüz hayattayken de ortaya pek çok yalan-yanlış iddia atıldığı bilinmektedir. Bunların hemen hepsini yeri geldikçe bizzat cevaplayan müellif; örneğin mahkeme iddianamesine giren doksan adet çarpıtmaya "Hatâ-Savab Cetveli" başlığıyla cevap vermiş ve bunu bizzat eserlerine dercetmiştir.[2073] Müellifin vefâtından sonra, özellikle 60'lı yıllarda hız kazanan karalama ve tezvirat faaliyetleri dönem

2072 Nursî'nin kendini peygamber ilan ettiği şeklindeki iftirâyı doğrudan ve açıkça yapanlar olduğu gibi laf oyunlarıyla yapmaya çalışanlar da vardır. Bu meyânda güncel örneklerden biri olarak Mustafa İslâmoğlu'nun tekrar ettiği birtakım iftirâlar 50'li, 60'lı yıllarda organize bir şekilde üretilen karalamaların çirkin bir tekrarı mâhiyetindedir. "Risalelerin Kur'ân'ın vahiy oluşuyla ilgili hiçbir sorunu yok, fakat Risalelerin Kur'ân'ın son vahiy olduğuyla ilgili ciddi bir sorunu var. Risaleler'de söylenen şeylerin tümüne inanan birinin, Kur'ân'ın son vahiy oluşuna inanması neredeyse imkânsız görünüyor." şeklindeki ifâdeler ona aittir. (Bkz. *Kur'an'ı Anlama Yöntemi: Tefsir Usulü,* Düşün Yayıncılık, İstanbul 2014, s. 343.) İslâmoğlu, kendinden gayet emin bu yargısına temel olarak kullandığı cümleye ise açık bir şekilde ekleme yaparak müellife iftirâ etmiştir. Zira Nursî'nin *25. Söz: Mu'cizât-ı Kur'âniye* Risalesinin başında yaptığı Kur'ân tarifinde "Kur'ân Arş-ı âzamdan, İsm-i âzamdan, her ismin mertebe-i âzamından geldiği için …" (Bkz. *Sözler,* s. 367.) diye devam eden cümlelerini "Kur'ân ve Risale-i Nur Arş-ı âzamdan, ism-i âzamdan, her ismin âzamlık mertebesinden…" diye takdim etmiştir. (Bkz. *Kur'an'ı Anlama Yöntemi,* s. 342.) Tenkit etmek, bir müellifin fikirlerine katılmamak ve bunu ifâde etmek elbette ki mümkün ve meşrûdur; ancak bir müellifin mânevî şahsiyetini bu şekilde karalamanın, araştırma gereği duymayacağını bildiği binlerce okurunun gözünde Nursî'yi kendi eserlerini Kur'ân'la denk tutan biri olarak lanse etmenin, bunun da ötesinde gerek Nursî'yi gerek onun eserlerinden istifâde eden müminleri dolaylı bir dille tadlîl ve tekfir etmeye kalkışmanın altında iyi niyet aramanın mümkün olmadığı âşikârdır. Tuhaftır ki aynı İslâmoğlu daha evvel "Üstad" diyerek Nursî'ye methiyeler sıralamış bir figürdür. [Örnek için bkz. İslâmoğlu'nun "Hür Adam" adlı film ile ilgili açıklaması: http://www.youtube.com/watch?v=sdoO-h5Z6vAw (yayın tarihi: 18/01/2011-Erişim tarihi: 06/02/2022); Hilâl TV: "Kahve Bahane"; http://www.youtube.com/watch?v=4uWdyynZItE (yayın tarihi 16/02/2011 olan bu programın şimdilerde erişime kapatıldığı görülmektedir.)] Nursî hakkında taban tabana zıt olan bu tavırlar esasen onun kabil-i hitap olmadığını da göstermektedir; zira daha önceki pek çok fikrine bugün muhalif olduğu gibi, bugün söylediği şeylerden de yarın hiçbir tutarlı sebep gösteremeden rücû etmesi gayet mümkün görünmektedir. Bu arada tahmin edileceği gibi İslâmoğlu'nun çarpıtmaları, iftirâları ve haksız ithamları bunlarla sınırlı değildir; ancak Nursî'ye ve eserlerine öteden beri yapılan düşmanca, nefret dolu ve büyük ölçüde organize taarruzun güncel bir örneğini teşkil etmesi açısından burada bu kadarıyla iktifa edilecektir. [Şahin Doğan, İslâmoğlu'nun kulaktan dolma temelsiz, yalan-yanlış iddialarını detaylıca ele alıp çürüten bir eser kaleme almıştır. Doğan özellikle yukarıda belirtilen iftirâsına karşı sözde cevap verdiği "Said Nursî Talebelerine: Kıymığı Gösterip Ormanı Saklamayın" adlı yazısında özrünün kabahatinden ne denli daha büyük olduğunu; keza zamanında Nursî'ye methiyeler sıralayan İslâmoğlu'nun şimdi saldırdığı ebced-cifr konusunda bile Nursî'yi kınamadığını, aksine 24/03/2006 tarihli hutbesinde desteklediğini; Nursî hakkında uydurulan iftirâların elden ele, kimileri profesör unvanı taşıyan diğer bazı kişiler tarafından da sorumsuzca ve klişe bir şekilde kullanıldığını; ayrıca İslâmoğlu'nun sadece bu tutarsız yönünü değil genel anlamda tutarsızlıklarını, çelişkilerini, yapıtlarındaki aşırma ve intihallerini de örnekleriyle ortaya koymuştur. Detaylı bilgi ve analiz için bkz. *Mustafa İslâmoğlu Eleştirisi,* İstanbul: Cağaloğlu Yayınevi, 2021, s. 9-107.)]

2073 Bkz. *Şuâlar,* s. 405-427.

dönem tekrar ısıtılarak gündem yapılmak istenmekte; bu icraat günümüzde de bazen ivme arttırarak devam etmektedir.[2074] Buna karşın Nursî'nin gerek eserlerini ve gerekse mücâdelesini insaflı ve objektif bir bakışla değerlendirip takdir edenlerin her zaman ezici çoğunluğu oluşturduğu görülmektedir. Hem Nursî'nin çağdaşı hem de onun vefâtından sonra 60'lı 70'li yılların tanığı olan Cevad Rifat Atilhan (v. 1967), Şemseddin Yeşil (v. 1968), Eşref Edip Fergan (v. 1971), Abdurrahman Şeref Lâç (v. 1982), Osman Yüksel Serdengeçti (v. 1983), Necip Fazıl Kısakürek (v. 1983), Ali Ulvi Kurucu[2075] (v. 2002) gibi meşhur isimler, bizzat tanıdıkları Bedîüzzaman Saîd Nursî'ye atılan iftirâlara prim vermeyen; bunun aksine *Sebîlürreşad*, *Serdengeçti, Büyük Doğu, İhlâs, Uhuvvet, Fedai* gibi dergilerde yayımladıkları yazı ve makalelerinde onun ve talebelerinin hukukunu savunma ihtiyacı duyan hakperest kalemlerden bazılarıdır.

Örneğin Eşref Edip Fergan, Nursî'nin ve onun oluşturduğu hareketin mâhiyetine, bu hareketi yok etmek isteyenlerin ise başta mason komiteleri olduğuna değindiği Şubat 1963 tarihli yazısının bir parçasında şöyle demektedir:

> *Üstad Said Nur, çok yüksek bir zekâ ve irfan sâhibi. İmandan ibâret bir varlık. Müminler için bir iman ve irfan mektebine ihtiyaç duymuş. Kalbleri dalâlet eşkıyasının taarruzlarından koruyacak bir üniversite. Bunu gönüller üzerine kurmuş. Temelleri dünyalar durdukça yıkılmasın, sapasağlam yaşasın diye. Derslerini vermiş, kenara çekilmiş. Artık bu mektebi müminler kendi kendine idare etsinler demiş. Ne ücret, ne unvan, ne pâye, ne tekaüdiye, ne heykel… Hiçbir şey istemiyor. Vazifesini yapan bir muallim, bir profesör gibi kalbi neşe ile dolu ecel-i mev'ûdunu bekledi, böylece nihayet Hakk'a kavuştu.*
>
> *İşte Said Nur mektebinin, Said Nur üniversitesinin mâhiyeti bence budur. Bunu anlamıyan devrisabık bundan ne kadar korktu, ne kadar heyecanlar geçirdi. Bunu bertaraf etmek için belki ikinci bir Menemen bile ihdas etmeyi düşündü. Buna bir irtica damgası vurmak için çok çalıştı. Fakat muvaffak olamadı. Boş yere hem kendini üzdü hem de bu mübarek, bu muhterem zâtı türlü türlü sıkıntılara, tazyiklere maruz bıraktı. Zindanlarda ömrünü çürüttü, hapishanelerde bile ihtilattan menetti.*

2074 Özellikle *15 Temmuz* darbe girişiminden sonra daha farklı bir boyuta evrilen bu saldırılar, Fetullahçı hareketin siyaset arenasındaki icraatlarını bir çırpıda Nursî'ye mal etmenin menhûs konforu içinde kıyasıya devam etmektedir. Tam da bu vasatta "Risale-i Nur'a husumetin kısa tarihi", "Bedîüüzaman 'Ben Mehdi'yim' dedi mi?", "Nedir şu diyalog meselesi", "Fetullahçılık Nurculuğun neresinde", "Risale-i Nur Mesleği ve Fetullahçılık: Aradaki temel farklar", "Ebced bizim neyimiz olur?", "Rüyayla amel edilir mi?", "Yazdırıldı ne demek?", "Abdülhamid-Bedîüzzaman ilişkisi"; "Bedîüzzaman İttihadçı mıydı?", "Dış güçler karşısında Bedîüzzaman" gibi başlıklarla, tarihsel geçmişi en az 60-70 seneyi bulan pek çok asılsız iddiaya derli toplu bir reddiye mâhiyetinde kaleme alınmış çalışma önemli bir boşluğu doldurmaktadır. Detaylı bilgi ve analizler için bkz. Karabaşoğlu, *Saykal*, s. 19-335.

2075 Ali Ulvi Kurucu aynı zamanda, Risale-i Nur Külliyatı'na dâhil olan "*Risale-i Nur Müellifi Bedîüzzaman Saîd Nursî: Tarihçe-i Hayatı*" eserinin önsözünü kaleme almıştır. Bkz. İstanbul: Envâr Neşriyat, 1993, s. 5-20.

Netice ne oldu? Bir savcının tahminine göre lâakal beş altı yüz bin talebe Anadolu'nun her tarafına yayıldı. Talebenin her biri işiyle, gücüyle, yahud dersiyle, tahsiliyle meşgul. Kanuna aykırı en ufak bir şey yok. Gönüller üzerine kurulan böyle bir irfan mektebinin kapanmasına imkân var mı?

Fakat masonlar bu iman ve irfan üniversitesinden çok korktular. Çünkü masonluğun memlekette yayılmasına Nur talebeleri çok büyük bir engel teşkil etti. Masonluğun komünizm gibi imânâ musallat beynelmilel bir Yahudi müessesesi olduğunu her tarafa neşrettiler. (…) Bunlar komünizmin milliyete, imânâ taarruz eden bir şekavet müessesesi olduğunu halka neşrettiler. Bu sûretle kanuna gönüllü olarak hizmet ettiler. Masonluğa karşı milli mücadeleleri de böyle. Çünkü masonluk, kökü dışarda bir tarîkat…[2076]

Necip Fazıl Kısakürek ise *Büyük Doğu*'da yayımlanan "Nurculuk" adlı makalesinde müelliften "Bedîüzzaman lakabiyle anılan Said-i Nursî Hazretleri" diyerek bahsetmekte, "Nurcular" diye anılan talebeleri hakkında da şu tespitleri yapmaktadır:

Böylece Nurcular, şahıslarında doğrudan doğruya İslâmiyete tecavüz edilen mazlum ve fedâkâr bir zümre olarak ortaya çıkıyor. Böyle bir şerefe layık olsunlar veya olmasınlar, mâlum cephenin bu tasallutu bakımından kendilerine düşen mertebe büyüktür; onları bu mertebeye yükselten de işte o mâlum cephedir. Aynı cephenin bütün arzu ve taktiği, namaz safında birbirine dirsek temasıyla bağlı müminlerin, belirttikleri o muhteşem birlik manzarası hilafına, birbirinden kopmaları ve her biri kendi kabuğuna çekilmiş miskin insanlar kalabalığından ibâret kalmaları olduğu için, Müslümanlar arasında yegâne canlı zümre halinde gördükleri Nurcuları hazmedememekte ve onları hususi zümre isimleriyle yakalayıp, hakikatte Müslümanlığa ve Müslümanlara karşı kinlerini Nurculara yöneltmek usulünü takip etmektedirler. Eğer her Müslüman, Nurcular gibi ateşli ve canlı olsaydı, mâlum cepheye herhangi bir zümreyi alet etmek gibi bir fırsat düşmeyecek ve hakaretin doğrudan doğruya Müslümanlığa ve Müslümanlara yöneltilmesi gerekecekti. Acaba o zaman ne yapabileceklerdi?

Zaman zaman bazı gazetelerde gördüğümüz o Nurculuk nefreti, o Nurcu avına davetler, teşvikler, esasında herkese teşmil edilemeyen hareketli Müslümanlık sıfatının bu insanlarda, malûm zümreyi rahatsız edici bir mikyâs arz etmesinden başka bir sebebe bağlanamaz; ve Nurculukla alakasız samimi bir Müslümanın, onlara atılan tokatları kendi suratında hissetmesi icab eder. Hatta Nurculuğa karşı itiraz ve ihtirazı olan müminler bile aynı hassasiyet borcu altındadır ve esasen Nurculuğun, görüleceği gibi, itiraz ve ihtiraz davet edici bir tarafı yoktur. Bu bakımdan kendi hadlerine bırakılsalar, belki şu veya bu ölçüde tenkid edilmeleri mümkün olan Nurcuları, bugün müstakil ve münhasır olarak küfür

2076 Eşref Edip Fergan, "Bediüzzaman Said Nursi Kimdir? Nurculuk Nedir?", *Sebilürreşad,* 345 (Şubat 1963), s. 311-315.

ve başıboşluk zümresine hedef teşkil etmeleri dolayısiyle, Müslümanlığın canlı temsilcileri kabul etmek ve benimsemek her Müslümana borçtur.[2077]

Tam da Necip Fazıl'ın bahsettiği Nurculuk nefreti çerçevesinde; vaktinde Marksistlikten yargılanan Cemil Meriç'in (v. 1987) bile 1982'de Nurculuktan yargılanmış olması mânidardır. Meriç bazı eserlerinde Nursî'den ve eserlerinden bahsettiği gibi, Necmeddin Şahiner'in 1975 ve sonrasında kendisiyle yaptığı sohbetleri Yeni Nesil gazetesinde neşretmesine de izin vermiştir.[2078] Sadece Nursî ve Nurculukla ilgili olmayan bu sohbetler son derece kıymetlidir.[2079] Cemil Meriç, yine Şahiner'in 1977'de neşrettiği "Said Nursî ve Nurculuk Hakkında Aydınlar Konuşuyor" adlı anket/mülâkat eksenli eserin özetini ve kitapta görüşleri yer alan isimlerin teker teker değerlendirmesini yapmayı kabul etmiştir. Maalesef bu çalışma hem 12 Eylül 1980 darbesinin araya girmesi hem de Meriç'in sağlık sorunlarından dolayı yarım kalmıştır.[2080]

Meriç, Şahiner'in "Said Nursî'nin bizdeki durumunu nasıl görüyorsunuz?" sorusuna şöyle cevap vermektedir:

Evet. Akıntıya kürek çekmek, her büyük adamın kaderidir. Said Nursî, Babil kulesinde konuşan adam. İnsanlar dillerini unutmuş, hafızalarını kaybetmiş. Kinin ve husumetin çığlıkları kulakları tırmalarken, tevhide, imânâ ve teslimiyete davet eden mürşitlerin sesi ne kadar duyulabilir? "Aydınlar Konuşuyor" kitabınız gaflet içindeki entelijansiyamızın cibilliyet ve cebânetini riyazî bir katiyetle vesikalandırıyor. Esefle görüyoruz ki, böyle bir rûh ikliminde herhangi bir hakikatin filizlenmesi, bir emr-i asîrdir. Şâirle beraber: "Yoktur şifâ ümmidi bu ummân-ı hastaya" diyemeyeceğiz; çünkü meş'ale genç ve imanlı ellerdedir. Ve yine biliyoruz ki: "Çok kararan geceler, pembe şafaklarla biter."[2081]

2077 Kısakürek'in, *Büyük Doğu'*daki bu yazısı "Dedektif X Bir" müsteârıyla kaleme alınmış daha sonra Necip Fazıl Külliyatı içinde yer almıştır. Bkz. *Büyük Doğu,* 12/12 (08/12/1965), s. 3. Ayrıca bkz. Karabaşoğlu, *Saykal,* s. 324-329.

2078 Şahiner, *Cemil Meriç'le Nur Sohbetleri,* İstanbul: Anahtar Yayıncılık, 1994, s. 7.

2079 Örneğin bahsi geçen sohbetler olmasa Meriç'in şu enfes cümlelerini okuyamayacaktık: "Kimi başında taçla doğar, kimi elinde kılıçla. Ben kalemle doğmuşum. İnsanlar kıyıcıydılar, kitaplara kaçtım. Kelimeleri mûnisleştirmek istedim, düşman bir dünyayı. Şiirle başladım edebiyata. Cıvıldayan bir kuş kadar rahattım yazarken. Kulaklarımda bir ses uğulduyordu, etrafımdakilerin duymadığı bir ses. Ve defterler kendiliğinden doluyordu." (Bkz. *Cemil Meriç'le Nur Sohbetleri,* s. 28.) "Üslûpta ilk ceddim: Sinan Paşa. Sonra Nazif, Cenap ve Hâşim. Amacım: Yazarı okuyucudan ayıran bütün engelleri yıkmak, sesimi bütün hiziplere duyurmak, şuurun, tarihin, ilmin sesini. Türk-İslâm medeniyeti ahlâka, feragate dayanan bir medeniyet. Gerçekleştirdiği değerler edebiyattan da, felsefeden de, ilimden de muazzez. Ben bu mazlum medeniyetin sesi olmak istiyorum. Korumak istediğim şâheser insanın kendisi. Tarihine vecdle eğildiğim bu büyük, bu gerçek, bu mert insanı Osmanlı meydana getirmiş ve yaşatmış. Kendini tanımak irfanın ilk merhalesi. Düşünenin görevi insanından kopan, tarihini unutan ve yolunu şaşıran aydınları irşada çalışmak: Kızmadan, usanmadan irşad. Gerçek sanat ayırmaz, birleştirir." (Bkz. *Cemil Meriç'le Nur Sohbetleri,* s. 30.) "Mevlana ile bir Spinoza, bir Gazzâli ile Descartes veya Bacon zirvelerde buluşur. İbn Haldûn'la bir Weber aynı insanın çeşitli ülkelerde çeşitli isimlerde tecellîlerinden ibarettir. Bir kısmı talihliydi, çünkü hidayete mazhar olmuşlardır. İkisinden de öğreneceklerimiz var." (Bkz. *Cemil Meriç'le Nur Sohbetleri,* s. 31.)

2080 Bkz. Şahiner, *Cemil Meriç'le Nur Sohbetleri,* s. 7, 12.

2081 Şahiner, *Cemil Meriç'le Nur Sohbetleri,* s. 37.

Şahiner'in Nursî ve eserleri hakkındaki görüşlerini sorması üzerine Meriç'in bazı ifâdeleri ise şu şekilde olmuştur:

On yıl evvel Bedîüzzaman ve eserlerini tanıyamamanın bedbahtlığı içindeyim. İlk defa rahmetli Sedat Yenigün bana risaleleri okumuştu. Gençlik Rehberi'ni getirmişti. Fidan gibi, imanlı bir gençti, acı anarşisinin kurbanı oldu. Sonra Muhsin Demirel, Mehmed Paksu ve sizler bana Nurları okudunuz. Büyük bir hürmet ve muhabbetle, ekser risaleleri can kulağıyla dinledim. Bir Türk aydının bu büyük ve ulvî hazineden haberdar olmaması düşünülemez. Bedîüzzaman ve eserlerine olan alâkasızlığımız tam bir yüz karasıdır.

Said Nursî, dağ başında vaaz eden bir mürşid. Hor görülenler, her şeyini kaybedenler, mukaddesleri çiğnenenler akın akın ona koştu. Nasların yalçın duvarları arkasından geliyordu bu ses; tarihin içinden geliyordu. Kabuğuna çekilmiş yüz binlerce insanı canlandırdı. Bu hayali insanlar, o konuştukça gerçekleşti. Yakın tarihimiz tek mücahit tanımıştır: Said Nursî. Altmış yıl her kahra, her cefaya göğüs gererek mücadele eden biricik dava adamı. Söndürülmek istenen mukaddes ateş, onun güçlü nefesiyle meşaleleşir. Anadolu insanının gönlünde bir remiz olur. Said Nursî, Deccâllere meydan okuyan imanın remzi. Karanlıkta bırakılan nesiller, Nur risalelerini heceleyerek şuurlanırlar.

Said Nursî'nin kuvveti yalnız hafızasından, yalnız bilgisinden, yalnız büyük cedel kabiliyetinden gelmiyor. Cesarete susayan insanımız, ananevî irfanının bu pervasız temsilcisinde, asırlardır aradığı ihlâsı, feragati, bir dava uğruna nefsini feda etmek celâdetini de buldu. Said Nursî'nin kitapları tahkikî imanın birer kalesi; kendi gönlümüzden, kendi toprağımızdan fışkıran saf bir kaynak. Said Nursî İslâm irfanının cihanşümul hakikatlerini risalelerinde toplamış. Üstad, şimşek pırıltıları ile aydınlanan karanlık bölgelerde büyük bir güvenle dolaşıyor. Üslûb kesif ve izahlar inandırıcı. Asırları kucaklayan bir tefekkürün çağdaş idrâke seslenişi; yaralanan bir idrâke, yabancılaşmış bir idrâke. İrfanımızın madde-i asliyesi olan bu fikirleri ne kadar anlayabiliriz? Heyhat; ne bir meselenin kendisine âşinayız, ne mefhumlara. Fakat Said Nursî çok aydınlık, çok daha inandırıcı.

Tanzimat'tan beri, her hisarı deviren teceddüt dalgası, ilk defa Nur Kalesi önünde geriledi. Bu emekleyen, bu kekeleyen yığın, devrim yobazları için bir yüz karasıdır. Düşünmezler ki kendi yüz karaları bu. Nurcuları yok farz etmek, gaflet. Nurcular, adalarında kendi hayatlarına devam edebilirler; ama, kökünden kopmak kimseye mutluluk getirmez. Aydının görevi, fildişi kulesini yıkarak, bu mazlum kitleyi muhabbetle bağrına basmak, acısını anlamaya çalışmaktır.

Said Nursî bir kavga adamı. Yalçın bir irâde, tâviz vermeyen bir mizaç, tefekkür ve iman kalesi. Bedîüzzaman ve eserleri üzerindeki çalışmalar, dikkat çekici olmuştur. İkaz edici olmuştur. "Bilinmeyen Taraflarıyla Bedîüzzaman Saîd Nursî" gibi eserler, çok iyi çalışmalardır. Risale-i Nurları okumadan ne

Türk dili öğrenilebilir, ne de Türk düşüncesi. Risale-i Nurlar bizim milli hazinelerimizdir.[2082]

Üstad Bedîüzzaman Saîd Nursî gerçek bir mütefekkirdir. O bir mütefekkirdir; "nasıl"a lüzum yoktur, tasnife lüzum yoktur. Bedîüzzaman gibi mütefekkirler her asırda bir gelir. Onun tefekkürüne, bütün eserleri ve yaşadığı hayat seyri en beliğ bir delildir. Üstad şefkatle bağrına basıyor insanı. İçine girdikten sonra, Risale-i Nur hakikatlerini yaşamak kolaylaşıyor.

Bedîüzzaman ve eserleri, bütün cumhuriyet nesilleri gibi, bizim de hakikate kapalı gözlerimizi açtı ve uyandırdı. Hakikatin çok cepheli olduğunu bir kere daha anlamış oldum. Bu hakikati, ancak Bedîüzzaman gibi müstesnâ zâtlar söyleyebilir. Biz ancak hakikati sevebiliriz. Tasvip ve takdir edebilirsek ne mutlu bize![2083]

Meriç "*Ülkemiz aydınlarının başlangıcından beri Risale-i Nur'a olan tavrını "korkak, pısırık ve samimiyetsiz" olarak değerlendirmenizin sebebini izah eder misiniz?*" şeklindeki soruya da şu cevabı vermiştir:

Aydınların pisliği ve rezilliğidir. Bunlar sahte aydınlardır. Pısırık insanlardır. Hayatlarında hiçbir şeye inanmamışlardır. Sahtekârdırlar. İnançsızdırlar. Her şeyin negatifi vardır onlarda. Tam bir yokluk içindedirler. Örnek yok önlerinde; benzeyecekleri kimse yok önlerinde. Yakın tarihimizde insana kıran geldi. Bu bünyenin, Bedîüzzaman gibi bir tefekkür ve iman abidesine tahammülü yok.[2084]

Cemil Meriç'in Nursî hakkında sözünü sakınmayarak ve âdeta canı yanmış bir şekilde yaptığı bu tespitler, yaşadığımız ülkede ne kadar kolay adam harcandığının da tescili mâhiyetindedir.[2085] Bu arada Türkiye ilahiyat akademyasında, yukarıda kısaca değinildiği üzere Armaner ve benzerlerinin imza atmaktan çekinmediği iftirâ ve çarpıtmaların rağmına dünden bugüne pek çok akademisyen, insaflı ve ilmî tetkikler de yapabilmiştir. Yakın zamana gelecek olursak, durduğu yer itibârıyla Nursî'nin fikirlerine pek çok açıdan katılmadığı âşikâr olduğu hâlde en munsif ve objektif değerlendirmelerden birini Ömer Özsoy'un yaptığı görülmektedir. Nursî'nin eserlerini "Geleneksel tefsir formatında olmasa da Kur'ân ayetlerinin çağdaş yorumlarından oluşan Risâle-i Nur Külliyâtı"[2086] şeklinde tarif eden Özsoy şunları kaydetmiştir:

Medrese kökenli bir aktivist olan Sa'îd Nursî'nin ayırıcı vasfı ise entelektüel kitleye yazı yoluyla seslenmeyi yeğlemiş ve Risâle-i Nur olarak isimlendirdiği bu seslenişlerinde Kur'ân merkezli bir düşünce sistemi oluşturmaya çalışmış olmasıdır. Risalelerin başlıca amacı, Sa'îd Nursî'nin, pozitivist-sekülarist eğilimli elitlerin yönetimine teslim olduğunu ve komünist yayılmacılığın tehdidi

2082 Şahiner, *Cemil Meriç'le Nur Sohbetleri,* s. 93-95.
2083 Şahiner, *Cemil Meriç'le Nur Sohbetleri,* s. 96.
2084 Şahiner, *Cemil Meriç'le Nur Sohbetleri,* s. 95.
2085 Tamamı için bkz. Şahiner, *Cemil Meriç'le Nur Sohbetleri,* s. 9-12; 93-100.
2086 Ömer Özsoy, "Türkiye'de Kur'ân Hermeneutiği Tartışmaları -Bir Soy Kütüğü Denemesi-", *Tefsire Akademik Yaklaşımlar-2*, Ankara: OTTO, 2013, s. 227.

altında kaldığını teşhis ettiği yeni Türk toplumunu, ateizm başta olmak üzere, İslâm'ın "iman hakikatleri"ne meydan okuyan çağdaş düşünce ve inanç akımlarına karşı entelektüel açıdan takviye etmek şeklinde özetlenebilir. Bu amacını gerçekleştirmek için o, dönemin kartezyen ve ilerlemeci paradigmasına uygun bir argümantasyon geliştirmiştir; buna bağlı olarak onun eserlerinde "bilimselci tefsir" akımının başvurduğu bazı temel bakış açılarının, Arap dünyasındaki emsâllerinden çok önceleri formüle edilmiş olduğunu görürüz. Pozitivist eğitimi benimsemiş laik Türkiye'de din-bilim ilişkisi sorunu anakronik bir sûrette de olsa halen canlılığını koruduğu için, Sa'îd Nursî'nin geliştirdiği apolojik üslup, Nurcu geleneğe bağlı çevrelerle sınırlı kalmayan geniş bir kitlenin din söylemine doğrudan veya dolaylı olarak kaynaklık yapmaya devam etmektedir. Her iki kaynağın da (Elmalılı Hamdi Yazır'ın Hak Dîni Kur'ân Dili ve Sa'îd Nursî'nin Risâle-i Nur Külliyâtı) geleneksel Kur'ân tasavvurunu estetize ederek günün diline aktarmak sûretiyle geleneksel İslâmî düşüncenin daha rafine hale gelmesine ciddi entelektüel katkı sağladığını belirtmek gerekir.[2087]

Mustafa Öztürk'ün de hocası Özsoy'un bu tespitlerine katıldığı farklı çalışmalarında yaptığı aktarımlardan anlaşılmaktadır.[2088] Öyle ki bir makalesinde, Özsoy'un ifâdelerinin bir kısmını referans gösterme gereği duymadan ve neredeyse bire bir aynı şekilde kullanarak şöyle demektedir:

… Bahsi geçen dönemde Said Nursî önemli bir figür olarak ön plana çıkar. Medrese kökenli bir aktivist olan Said Nursî'nin mümeyyiz vasfı, entelektüel kitleye yazı yoluyla seslenmeyi yeğlemiş ve Risâle-i Nur diye isimlendirdiği bu seslenişlerinde Kur'ân merkezli bir düşünce sistemi oluşturmaya çalışmış olmasıdır. Risalelerin başlıca amacı, pozitivist-sekülarist eğilimli elitlerin yönetimine teslim olduğu ve komünist yayılmacılığın tehdidi altında kaldığı yolunda bir teşhiste bulunduğu yeni Türk toplumunu başta Ateizm olmak üzere İslâm'ın iman hakikatlerini tehdit eden çağdaş düşünce ve inanç akımlarına karşı güçlendirmek şeklinde özetlenebilir. Said Nursî bu amacını gerçekleştirmek için, dönemin kartezyen ve ilerlemeci paradigmasına uygun bir argümantasyon geliştirmiştir.[2089]

Ne var ki bu ifâdelerin sâhibi olan Öztürk'ün Nursî'nin eserleriyle ilgili derinlemesine bir tetkikinin olmadığı, buna yönelik objektif ve detaylı bir okuma yapmayı da gerekli görmediği anlaşılmaktadır. Nitekim 2014 yılında yukarıdaki satırları kaleme alan Öztürk, "15 Temmuz" darbe girişiminin ardından ortaya çıkan feci tabloyu Nursî'ye fatura etmekte bir sakınca görmemiştir. İlginçtir ki Öztürk darbe girişimini takip eden ilk zamanlarda; 2016 yılı Ağustos ayı sonunda çıktığı bir televizyon programında Fethullah Gülen'in egoist, narsist ve şizofren olduğunu; ilk başlarda oldukça katı hatta Ehl-i Sünnet'in en sığ ve dar yorumuna

2087 Özsoy, "Türkiye'de Kur'ân Hermeneutiği Tartışmaları", s. 227-228.
2088 Örnek olarak bkz. Öztürk, "Cumhuriyet Dönemi Telif Tefsirler", *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi,* 10/19-20 (2012), s. 36.
2089 Öztürk, "Son Dönem Osmanlı'dan Günümüze Türkiye'de Kur'ân ve Tefsir Çalışmaları", s. 41.

sâhip olduğunu ve zamanla değişim geçirdiğini; şahsî ikbal ve menfaati için her zaman güçlünün yanında olduğunu hatta ülke dışına çıkınca da küresel güç olan Amerika'nın yanında yer alıp Türkiye'yi âdeta sattığını; onun başını çektiği örgütsel yapılanma tarafından Nursî'nin eserlerinin kullanıldığını; bu yapının senkretik olmasından dolayı kullanılan tek kaynağın Nursî'nin risaleleri olmadığını; yapının model olarak tam bir Cizvit yapılanması ve örgütlenmesi olduğunu söylemekteydi.[2090] Öztürk 2017'de yayımladığı kitabında ise her ne hikmetse "din sermayesinden iktidar devşirme" cürmünü büyük ölçüde Nursî'ye ve onun eserlerine yüklemeyi daha uygun bulduğunu ortaya koymuş oldu.[2091]

Bahsi geçen kitabın son bölümünün yaklaşık seksen sayfası Öztürk'ün 2013 yılı sonundan itibâren 15 Temmuz darbe girişimine kadarki gazete yazılarından ve kendisiyle yapılan röportajlardan oluşmaktadır. Bunlarda Nursî ve eserleri hakkında neredeyse hiçbir olumsuz ifâdeye rastlanmaması oldukça enteresandır.[2092] Öztürk bu bölümün en sonuna dercettiği röportaj metninde ise geçmişte bunu yapan pek çokları gibi "Bu zâtın iddiasına göre Risâle-i Nur Allah tarafından bir tür vahiy yoluyla yazdırılmış, yani Risâle-i Nur Kur'ân'ın nâzil olduğu kaynaktan sâdır olmuştur."[2093] şeklinde kaynaksız, mesnetsiz ve iftirâ niteliğinde sözler sarf etmektedir. Bahsi geçen röportajın 15 Temmuz sonrasına tekabül etmesi kadar bu röportajı yayımlayan gazetede Öztürk'ün Nursî hakkında söylediği bu sözlerin mevcut olmaması da dikkat çekicidir. Yani gazete röportajında yer almayan birtakım cümlelerin kitaba aktarım esnasında eklendiği anlaşılmaktadır.[2094] Dolayısıyla bütün olan biten fâciayı temelde Nursî'ye mal eden Öztürk, "tam mânâsıyla enfekte olup etrafa da enfeksiyon saçan" bir yapı diye tarif ettiği "*FETÖ*"nün en temel kaynaklarından birinin Said Nursî ve Risâle-i Nur Külliyatı olduğunu iddia etmiş[2095]; maalesef bunu yaparken de 50'li, 60'lı yıllardan bu yana uygulanan alışıldık taktiğin bir devamı olarak ya ikinci üçüncü ağızlardan uydurulmuş ithamları yinelemiş, ya Nursî'nin ifâdelerini onun kastını anlamaya gerek duymadan kendi keyfince yorumlamış, yahut bütünlükten ve bağlamından kopuk cümle ve ifâdeleri kullanarak kendince elverişli malzemeler üretmiştir. Üstelik bunu; bütün fikriyâtını sözün cereyan ettiği ortam, sözün bağlamı, gayesi, siyak ve sibakı gibi unsurlar

---

2090 Bkz. "Tarafsız Bölge" adlı açık oturum programı, CNN Türk: 44-57; 1:26-1:29. dakikalar. https://www.youtube.com/watch?v=6EDAgkdqhlI (Erişim tarihi: 04/02/2022)

2091 Bkz. *Din Sermayesinden İktidar Devşirmek: FETÖ*, Ankara: Ankara Okulu Yay., 2017, s. 11-234.

2092 Bkz. *Din Sermayesinden İktidar Devşirmek: FETÖ*, s. 235-317.

2093 Bkz. *Din Sermayesinden İktidar Devşirmek: FETÖ*, 2017, s. 327

2094 Bahsi geçen röportaj "*FETÖ'nün Din Anlayışı Sapkındır*" başlığını taşımakta olup 16 Ağustos 2016'da *Yeni Şafak*'ta "Ayşe Böhürler'le Söyleşi" kapsamında yayımlanmıştır. Öztürk kitabına aldığı röportaj metninin başında "Bu söyleşi Yeni Şafak gazetesinin 16 Ağustos 2016 tarihli nüshasında muhtasar olarak yayımlanan söyleşinin tam metnidir." diye bir not düşmüştür. Öztürk'ün "muhtasar" diye nitelediği metne söz konusu iddiaları ne zaman eklediği hakkında ise bilgi verilmemiştir. Bkz. *Din Sermayesinden İktidar Devşirmek: FETÖ*, 2017, s. 317; Röportaj: *FETÖ'nün Din Anlayışı Sapkındır:* https://www.yenisafak.com/hayat/fetonun-din-anlayisi-sapkindir-2511858 (Erişim tarihi: 04/02/2022)

2095 Öztürk, *Din Sermayesinden İktidar Devşirmek: FETÖ,* s. 8.

üzerine tesis ettiği hâlde yapmaktan çekinmemiştir. Onun bu eksende saldırı ve aşağılama malzemesi üretimine ilişkin pek çok ibretâmiz örnek zikretmek mümkündür; ancak asıl meselemiz Öztürk ve ilgili kitabı olmadığı için burada tefsir ilmiyle doğrudan ilişkili olan bir saptırmasından bahsedilecek, diğerleri ise yapılacak müstakil çalışmalara havale edilecektir:

Öztürk, Nursî'nin *İşârâtü'l-İ'câz* adlı eserinde geçen bir cümlesini alıntılayarak onun hakkında; "*Bakara 2/25. ayetin yorumunda, 'minhâ min semeratin denilmektense, min semerâtihâ denilmiş olsaydı daha muhtasar ve daha güzel olurdu.' şeklindeki bir ifâdeyle, ilâhî kelama bir bakıma ayar vermeye çalışır.*"[2096] demektedir. Hâlbuki cümlenin yer aldığı tercüme eserde ifâdenin, "*Fakat mezkûr suâllerden iki suâle cevap olduğundan 'minhâ' ayrı 'min semeratin' ayrı söylemek icab etmiştir.*"[2097] şeklinde devamı da vardır. Ne hikmetse bu kısım Öztürk tarafından görmezden gelinmiştir. Ayrıca bu cümlelerin geçtiği eser bizâtihi Kur'ân'ın i'câzını göstermek için telif edilmiş olup; ilgili ayetin izahında ise Arapça dili esaslarına göre düşünüldüğünde daha muhtasar ve daha güzel olacağı zannedilen bir söz diziminin, ayette niçin ve hangi maksat gereği kullanılmadığına dikkat çekilmektedir. Dahası mezkûr cümle için, eserin müellifinin dikkat çekmesi değil mütercimінin dikkat çekmesi demek daha doğru olacaktır; zira müellifin orijinal ifâdesi "وَإيثَارُ (مِنْهَا مِنْ ثَمَرَةٍ) عَلَى «مِنْ ثَمَرَاتِها» لِلتَّنْصِيصِ عَلَى جَوَابَيْنِ عَنْ سُؤَالَيْنِ مِنَ الأَسْئِلَةِ المَذْكُورَةِ"[2098] şeklindedir ve sadece ayette geçen tercihin nedeninden bahsedilmektedir. Yani cümle esasen Nursî'ye ait olmayıp; mütercim tarafından, muhtemelen mesele daha iyi anlaşılsın diye çevirinin bir gereği kabul edilerek metne eklenmiştir. Kaldı ki Nursî'ye âit olsa bile maksadın Öztürk'ün söylediği gibi ayete ayar vermek olmadığı apaçıktır. Bütün bunları bir tefsir akademisyeninin görememiş, tahmin edememiş, anlayamamış olması ise imkânsızdır. Bu tür alabildiğine sathî, eksik, hatalı, bütünlükten ve bağlamından kopuk bilgi kırıntılarına dayanarak yapılmış olan ithamlarla altmış yetmiş yıl öncenin Türkiyesi'nde kalmış ve modası geçmiş karalama taktikleri arasında kurduğumuz ilişki tam da bu mâhiyet aynılığı ve ruh ikizliği sebebiyledir.

Gerçek şu ki Nursî'nin bütün hayatı İslâm adına mücâdele ile geçmiştir. Onun özellikle Tek Parti rejiminin (1923-1946) hiçbir baskısına boyun eğmeyen, Demokrat Parti iktidarında (1950-1960) bile mahkemeleri devam eden ve tam bir serbestlik bulamadığı gibi mecbûrî iskâna ve daimî göz altıya tabi tutulan, nihayet 23 Mart 1960'ta Urfa'da vefâtının ardından defnedildiği mezarı 27 Mayıs 1960 cuntacıları tarafından yok edilen bir şahsiyet olduğu; binlerce sayfalık mahkeme kayıtlarıyla, müellifin yıllar süren sürgün, zindan ve tecrid hayatıyla, tarihi vesika ve belgelerle, hatta dönemin günlük gazetelerinin sayısız manşet ve haberleriyle müsecceldir. Bu

2096 Öztürk, *Din Sermayesinden İktidar Devşirmek: FETÖ,* s. 76.
2097 Nursî, *İşârâtü'l-İ'câz,* s. 152.
2098 Nursî, *İşârâtü'l-İ'câz fî Mezanni'l-Îcâz,* thk. İhsan Kâsım es-Sâlihî, Kahire: Şirketü Sözler li'n-Neşr, 2002, s. 200.

arada Nursî'nin talebeleri de kendilerine düşen payı fazlasıyla almıştır. Bütün bunların yok sayılması ise ne ilmî etikle ne de insafla bağdaşmaktadır.

Bu meyânda en câlib-i dikkat husus, genel anlamda kara propaganda odakları tarafından Nursî'nin yaşadığı seksen küsûr yıllık bir hayat yokmuş gibi davranılmasıdır. Buna bağlı olarak o, âdeta kimin keyfi ne kadarını görmek isterse o kadarı görünen, kimin keyfi ona neyi yüklemek isterse onun yüklenebileceği yarı meçhul bir karakter gibi sunulmaktadır. Bu kastî körlüğün ve saptırmanın sonucu olarak örneğin 1. Dünya Savaşı esnâsında talebelerinden ve gönüllü milislerden kurulu bir alaya komutanlık ederek Ruslara karşı verdiği silahlı mücadele; bu esnâda yaralanması ve ardından gelen esâret yılları; Cumhuriyet'in ilanından sonraya tekabül eden dönemde özellikle davet edildiği Şeyh Said ayaklanması gibi hâdiselere destek vermemesi ve bunun tam aksine ülke dâhilinde esas alınacak düsturun müsbet hareket olması gerektiğini belirtmesi; bu anlayışını eserlerinin sayısız yerinde net bir şekilde ortaya koyması ve vefâtına kadar uygulamış olması; çok partili dönemde bir vatandaş olarak oyunu kullanması ve bir kanaat önderi olarak dönemin siyasi figürlerine bazı tavsiye ve nasihatlerde bulunmasının dışında herhangi bir siyasi oluşum ve çalışma içine girmemesi; destek vermediği hâlde Şeyh Said ayaklanması bahane edilerek sürgüne yollandığı Burdur ve ardından Barla hayatından itibâren ömrünün sonuna kadar (1925-1960) olan dönemde talebelerinin kâhir ekseriyetinin Türk olması gibi son derece hayatî noktalar hasır altı edilmektedir.[2099] Zira bütün bunlar göz önüne alındığında Nursî'yi siyasetçilik, Kürtçülük, yıkıcılık, bölücülük, örgütçülük, menfaatçilik gibi sıfatlarla ve nihayet onun vefâtından 56 yıl sonra yaşanan melun darbe girişimiyle bağdaştırmanın mümkün olmadığı gayet iyi bilinmektedir.

Tekrar asıl konumuza dönecek olursak; eserlerinde genel itibârıyla iman hakikatlerini tahkim etmeyi amaçlayan ve ayetlerin akîdevî yönü üzerinde yoğunlaşarak derinlemesine izahlar yapan Nursî; yine yukarıda değinildiği gibi eserlerinin çok küçük bir kısmında, İslâm'ın temel meseleleri ile ilgili olmayan birtakım işârî açıklamalar yapmış, bu tür yorumlarında bazen ebced[2100] ve cifr yöntemlerini de kullanmıştır.[2101] Burada en dikkat çekici husus Nursî'nin söz konusu istihraçların kendi kanaati olduğunu ve şahsî kanaatlere de itiraz edilmeyeceğini açıkça beyân etmesidir.[2102] Bu meyânda Nursî, bazı ayetlerden kendi iç dünyasına doğduğunu söylediği

2099 Detaylı bilgi ve belgeler için bkz. Abdülkadir Badıllı, *Bediüzzaman Said-i Nursi: Mufassal Tarihçe-i Hayatı,* İstanbul: Çalış Ofset, 1998, I, 367-745; II, 749-1538; III, 1551-2249; Şerif Mardin, *Bediüzzaman Said Nursi Olayı: Modern Türkiye'de Din ve Toplumsal Değişim,* çev. Metin Çulhaoğlu, İstanbul: İletişim Yay., 2015, s. 9-342; Şahiner, *Bilinmeyen Taraflariyle Bediüzzaman*, s. 40-491; a.m., *Son Şahitler Bediüzzaman Said Nursî'yi Anlatıyor,* İstanbul: Yeni Asya Yay., 1993, I, s. 15-437; II, 15-439; III, 15-433; IV, 15-499.

2100 Ebced ile ilgili detaylı bilgi için bkz. Ebû Cafer Ahmed b. Muhammed en-Nehhas, *Umdetü'l-Kitab,* thk. Bessam Abdülvehhab el-Câbî, Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2004, s. 70-77; İbn Haldûn, *Tarih,* I, 142-149, 664-671, 690-695; Mâverdî, *en-Nüket,* I, 65-66:

2101 Konuyla ilgili detaylı bilgi için bkz. Akgündüz, *Bilinmeyen Bir Dahi,* s. 141-186.

2102 Nursî, *Şuâlar,* s. 706; *Sikke-i Tasdîk,* s. 61, 89.

birtakım işâretleri beyân etmiş; ancak bu beyânâtın Kur'ân muhâtaplarınca anlaşılması gereken tefsirler olduğunu ve herkesi bağladığını eserlerinin hiçbir yerinde iddia etmemiştir.

Müellifin ilgili ifâdelerinin bütünü nazara alındığında; "itiraz"la kastettiği şeyin, şahsî kanaatin başkaları tarafından bizâtihi bâtıl ve kizb ilan edilmeye çalışılması olduğu anlaşılmaktadır. Bunun yanı sıra ortaya konulan bir kanaate muhâtap olanların, ona katılma hakkı olduğu gibi katılmama hakkı da bakidir. Şer'î sınırların dışına çıkılmış olduğu, aklen ve ilmen yanlış olduğu kesinse ancak o zaman kanaatin bâtıl olduğu şeklinde bir itiraz geçerli olacaktır. Diğer bir deyişle işâret temelli kanaatlerin "bâtıl" ilan edilmesi kanaat sahibine "yalancı" demekle eşdeğerken bu kanaatlere katılmamak ise "Kanaat sahibi kendi iç dünyasında görmüş olabilir; fakat ben bunu isâbetli bulmuyorum." anlamını ifâde edecektir. Eğer serdedilen kanaat şer'î ve aklî sınırlar dışında değilse, muhâtapların kanaat sahibine katılması da mümkündür katılmaması da. Zira beyân edilen kanaat zannî olduğu gibi muhâtapların kanaatleri de zannîdir. Bâtıl demeye ise kimsenin hakkı bulunmamaktadır; zira kanaat sahibinin ne gördüğünü onun dışındaki hiç kimsenin biaynihi deneyimlemesi mümkün değildir. İşte müellifin "kanaate itiraz edilmez" diyerek kastettiği şey kanaatimizce tam da budur.

Nursî bu çerçevede ebced ve cifr yoluyla yapılan istihraçları genel anlamda bâtıl addedenlere karşı kadîm İslâmî kaynaklarda mevcut bazı verilerden hareketle şu cevabı vermiştir:

> *Bu hesab-ı ebcedî, makbûl ve umumî bir düstur-ı ilmî ve bir kanun-ı edebî olduğuna deliller pek çoktur. Burada yalnız dört-beş tanesini nümune için beyân edeceğiz.*
>
> *Birincisi: Bir zaman Benî İsrail âlimlerinden bir kısmı huzur-ı Peygamberî'de surelerin başlarındaki "آلم" ve "كهيعص" gibi mukattaat-ı hurûfiyeyi işittikleri vakit, hesab-ı cifrî ile dediler: "Ya Muhammed Senin ümmetinin müddeti azdır." Onlara mukabil dedi: "Az değil." Sâir surelerin başlarındaki mukatta'âtı okudu ve ferman etti: "Daha var." Onlar sustular.*[2103]
>
> *İkincisi: Hazret-i Ali'nin (r.a.) en meşhûr Kaside-i Celcelûtiye'si, baştan nihayete kadar bir nevi hesab-ı ebcedî ve cifr ile te'lif edilmiş ve öyle de matbaalarda basılmıştır.*
>
> *Üçüncüsü: Cafer-i Sadık (r.a.) ve Muhyiddin-i Arabî (r.a.) gibi esrâr-ı gaybiyye ile uğraşan zâtlar ve esrâr-ı hurûf ilmine çalışanlar, bu hesab-ı ebcedîyi gaybî bir düstur ve bir anahtar kabul etmişler.*

2103 Rivayetle ilgili detaylı bilgi için bkz. Beydâvî, *Envâru't-Tenzîl,* I, 34-35; es-Süheylî, *er-Ravdu'l-Enfi fî Şerhi Sîreti'n-Nebeviyye,* Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1991, IV, 418-419; İbn 'Arafe, *Tefsîr,* I, 111; İbn 'Âşûr, *et-Tahrîr,* I, 208.

Dördüncüsü: Yüksek edibler bu hesâbı, edebî bir kanun-ı letâfet kabul edip, eski zamandan beri onu istimâl etmişler. Hattâ letâfetin hatırı için irâdî, sun'î ve taklidî olmamak lâzım gelirken, sun'î ve kasdî bir sûrette o gaybî anahtarların taklidini yapıyorlar.

Beşincisi: Ulûm-ı riyâziyye ulemâsının münâsebet-i adediye içinde en latîf düsturları ve avâmca hârika görünen kanunları, bu hesâb-ı tevâfukînin cinsindendirler. Hattâ fıtrat-ı eşyâda Fâtır-ı Hakîm bu tevâfuk-ı hesabîyi bir düstur-ı nizâm, bir kanun-ı vahdet ve insicam, bir medâr-ı tenâsüb ve ittifak, bir namus-ı hüsün ve ittisak yapmış. Meselâ; nasıl ki iki elin ve iki ayağın parmakları, a'sabları, kemikleri, hattâ hüceyratları, mesâmatları hesapça birbirine tevâfuk ederler. Öyle de bu ağaç, bu baharda ve geçen bahardaki çiçek, yaprak ve meyvece tevâfuk ettiği gibi; bu bahar dahi az bir farkla geçen bahara tevâfuk ve istikbâl baharları dahi mazi baharlarına ihtiyar ve irâde-i İlâhiyyeyi gösteren sırlı ve az farkla muvâfakatları, Sâni-i Hakîm-i zü'l-Cemâl'in vahdetini gösteren kuvvetli bir şâhid-i vahdâniyettir.

İşte madem bu tevâfuk-ı cifrî ve ebcedî; bir kanun-ı ilmî, bir düstur-ı riyâzî, bir namus-ı fitrî, bir usûl-i edebî ve bir anahtar-ı gaybî oluyor; elbette menbâ-ı ulûm, maden-i esrâr, fıtratın tercüman-ı âyât-ı tekviniyyesi, edebiyatın mu'cize-i kübrası ve lisânü'l-gayb olan Kur'ân-ı Mu'cizü'l-Beyân, o kanun-ı tevâfukîyi işârâtında istihdâm ve istimâl etmesi i'câzının muktezâsıdır.[2104]

Son cümlelerinde Kur'ân tasavvuruyla ilgili de fikir veren Nursî'nin ifâdelerinden anlaşılan şu ki, onun bu tür istihraçlarındaki en temel amacı Kur'ân'ın mânâsı gibi lafzının da mucize olduğunu ispatlamaktır. Onun anlayışında Kur'ân; donuk, cansız, sadece lafzî anlamdan ibâret bir metin olmayıp câmi' ve hayattar bir metindir; nihayetsiz bir ilim ve feyiz kaynağıdır. Görüp zevk edebilen kimseler için Kur'ân'da yaş ve kuru her şey bulunmaktadır; ancak herkes her şeyi görememektedir. Zira muhtelif derecelerde bulunmaktadır ve tabiî olarak her şeyin her ayrıntısının sarîhan Kur'ân'da bulunması mümkün değildir. O hâlde Kur'ân'da "her şey"in bazen çekirdekleri, bazen nüveleri, bazen icmâlleri, bazen düsturları, bazen alâmetleri; sarâhaten, işâreten, remzen, ibhâmen yahut ihtar tarzında bulunmaktadır.[2105] Dolayısıyla Nursî'ye göre sarîh lafzî anlamın ötesinde işâret, remiz ve ihtarların mevcûdiyeti muhakkaktır. Elbette ki bunların doğrudan literal anlamla örtüşmesi beklenemez. Şayet bu mümkün olsaydı, bahsi geçen unsurlar işâret, remiz ve ihtar değil sarîh anlam olurdu. Başka bir ifâdesinde, "*Tevâfukat ittifaka işârettir; ittifak ittihâda emâredir, vahdete alâmettir; vahdet tevhidi gösterir; tevhid ise Kur'ân'ın dört esasından en büyük esasıdır.*"[2106] diyen Nursî; yaptığı cifrî istihraçları "*Eskiden beri ulemâ mabeyninde makbûl bir riyâzî düsturu olan ebced ve cifr hesabıyla bir tevâfuk göstermek.*"[2107] olarak tarif etmektedir.

2104 Nursî, *Şuâlar,* s. 712-713.
2105 Nursî, *Sözler*, s. 252.
2106 Nursî, *Mektûbat,* s. 381 (Hâşiye).
2107 Nursî, *Şuâlar,* s. 419.

Neticede Nursî Anadolu'daki Müslüman halk açısından en zor ve en karanlık dönemlerden birinde telif ettiği risâlelerle iman hakikatlerini takviye etme cehdinde olmuştur. Bunu yaparken talebeleriyle birlikte geçirdiği zorlu safahâta bazı ayetlerden işâret, remiz ve ihtar düzeyinde istihraçlar yaptığı da vâkıadır. Bunu yapmasında ise i'câzü'l-Kur'ân'ı ispat etme gâyesinin yanı sıra ağır maddî şartların ve o günkü devlet baskısının altında ezilen talebelerini mânen teşvik ve takviye etme isteği bulunmaktadır.[2108] Nursî hakkında; Kur'ân'ın kendisinden ve risalelerinden bahsediyor olduğunu söylediği şeklinde sürekli tekrar edilen itirazın sebebi de budur.[2109] Müellif hayattayken de aynı yahut benzer itiraz ve hücumlar yapılmış; kendisi bunlara bizzat yazılı cevaplar vermiş ve cevaplarını eserleri içerisine dercetmiştir.[2110] Ne var ki bu cevaplar da sadece görmek istedikleri şeyi gören muterizler tarafından göz ardı edilmektedir. Burada yukarıdaki tespitleri de teyit etmek üzere; onun cevaplarından küçük bir kısmını örnek teşkil etmesi açısından aktarmış olalım.

Müellif yüz yirmi talebesiyle birlikte 1935'te asılsız ve uydurma ithamlarla Eskişehir Ağır Ceza Mahkemesi'ne sevk edilmiş ve idam istemiyle yargılanmıştır. Aşağıda gelecek olan ifâdeler, orada geçirdikleri şiddet ve baskı dolu hapishane günlerine atıfla başlamaktadır:

> *Eskişehir Hapishanesi'nde, dehşetli bir zamanda ve kudsî bir tesellîye çok muhtaç olduğumuz hengâmda, mânevî bir ihtarla, "Risale-i Nur'un makbûliyetine eski evliyalardan şahit getiriyorsun. Hâlbuki* 'وَلاَ رَطْبٍ وَلاَيَابِسٍ اِلاَّ فِى كِتَابٍ مُبِينٍ'[2111] *sırrıyla en ziyâde bu meselede söz sahibi Kur'ân'dır. Acaba Risale-i Nur'u Kur'ân kabul eder mi? Ona ne nazarla bakıyor?" denildi. O acib sual karşısında bulundum. Ben de Kur'ân'dan istimdat eyledim. Birden otuz üç ayetin mânâ-i sarîhinin teferruatı nev'indeki tabakattan mânâ-i işârî tabakasından ve o mânâ-i işârî külliyetinde dâhil bir ferdi Risale-i Nur olduğunu ve duhûlüne ve medâr-ı imtiyâzına birer kuvvetli karîne bulunmasını bir saat zarfında hissettim. Ve bir kısmı bir derece izahlı ve bir kısmını mücmelen gördüm. Kanaatime hiçbir şek ve şüphe ve vehim ve vesvese kalmadı. Ve ben de ehl-i imanın imanını Risale-i Nur ile takviye etmek niyetiyle o kat'î kanaatimi yazdım ve has kardeşlerime mahrem tutulmak şartıyla verdim.*
>
> *Ve o risalede biz demiyoruz ki âyâtın mânâ-i sarîhi budur; tâ hocalar "fîhi nazarun" desin! Hem dememişiz ki mânâ-i işârînin külliyeti budur. Belki diyoruz ki mânâ-i sarîhinin tahtında müteaddit tabakalar var. Bir tabakası da mânâ-i işârî ve remzîdir. Ve o mânâ-i işârî de bir küllîdir; her asırda cüz'iyatları var. Ve Risale-i Nur dahi bu asırda o mânâ-i işârî tabakasının külliyetinde bir ferttir. Ve o ferdin kasten bir medâr-ı nazar olduğuna ve ehemmiyetli bir vazife*

2108 Bkz. Nursî, *Sikke-i Tasdîk,* s. 66; a.mlf., *Şuâlar*, s. 683.
2109 Müellifin itirazâta konu olan istihraçları için bkz. *Şuâlar,* s. 687-726; *Sikke-i Tasdîk*, 71-109 (İki ayrı eserde yer verilmiş olan bu kısım "1. Şûa" risalesi olup aynıdır.).
2110 Bkz. *Şuâlar,* s. 681-687; *Sikke-i Tasdîk,* s. 11-14; 61-67; 69-70.
2111 En'âm 6/59: "… *Yaş ve kuru ne varsa hepsi apaçık bir kitaptadır.*"

göreceğine, eskiden beri ulemâ beyninde bir düstur-ı cifrî ve riyazî ile karineler, belki hüccetler gösterilmişken, Kur'ân'ın ayetine veya sarâhatine değil incitmek, belki i'câz ve belâğatine hizmet ediyor. Bu nevi işârât-ı gaybiyeye itiraz edilmez. Ehl-i hakikatin nihayetsiz işârât-ı Kur'âniyeden had ve hesaba gelmeyen istihraçlarını inkâr edemeyen bunu da inkâr etmemeli ve edemez.

Amma benim gibi ehemmiyetsiz bir adamın elinde böyle ehemmiyetli bir eserin zuhûr etmesini istiğrab ve istib'âd edip böyle itiraz eden zât, eğer buğday tanesi kadar çam çekirdeğinden dağ gibi çam ağacını halk eylemek azamet ve kudret-i İlâhiyeye delil olduğunu düşünse, elbette bizim gibi âcz-i mutlak ve fakr-ı mutlakta böyle ihtiyac-ı şedid zamanında, böyle bir eserin zuhûru, vüs'at-i rahmet-i İlâhiyeye delildir demeye mecbur olur. Ben sizi ve muterizleri Risale-i Nur'un şeref ve haysiyetiyle temin ediyorum ki bu işâretler ve evliyânın îmâlı haberleri, remizleri, beni dâima şükre ve hamde ve kusurlarımdan istiğfâra sevk etmiş. Hiçbir vakitte ve hiçbir dakika nefs-i emmâreme medâr-ı fahr ve gurur olacak bir enâniyet ve benlik vermediğini, size bu yirmi sene hayatımın gözünüz önünde tereşşuhatıyla ispat ediyorum.[2112]

Görüldüğü gibi Nursî'nin Kur'ân tasavvuru itibârıyla kıyamete kadar olacak bütün önemli hâdiselere kelâmullahta işâret ve remizler bulunmaktadır. Zira Kur'ân her şeyin bilgisini kapsamaktadır. Söz konusu bilgi elbette ki sarîh lafızlarda değil; sarîh anlamın altında bulunan mânâ tabakalarındadır. Bu tabakalardan biri işârî ve remzî mânâ tabakasıdır. İşârî ve remzî mânâ tabakası da bir küllîdir; her asra, her zamana, her döneme ayrı ayrı bakan cüz'iyâtı mevcuttur. İşte müellife göre Risale-i Nur, telif edildiği zaman itibârıyla, bazı ayetlerin işârî mânâ tabakasının külliyetinde sadece bir fert olarak bulunmaktadır. Yine ona göre, telifi karanlık bir küfür ve ilhâd dönemine tekabül eden Risâle-i Nur eserleri Müslümanlar için son derece önem arz etmektedir; çünkü bu eserler kıyasıya taarruza hedef olan akâid esaslarını ispatlamakta ve takviye etmekte, müminlerin imanını korumakta ve kurtarmaktadır. Dolayısıyla Nursî'ye göre Kur'ân genelde insanları ve özelde Müslümanları ilgilendiren her şeye ve buna bağlı olarak bütün önemli dönüm noktalarına işâret ediyor iken bu önemli vâkıaya işâret etmemesi, her şeyden önce onun i'câzı bakımından mümkün değildir.[2113] Bu çerçevede yukarıda değinildiği gibi, Nursî'nin yaptığı istihraçlarla dikkat çektiği ilk husus Kur'ân'ın i'câzıdır. İkinci husus ise iman esaslarını takviye ve muhafaza eden Risâle-i Nur eserlerinin, özellikle ortaya çıktığı zaman ve şartlar açısından taşıdığı önem ve değere yapılan atıftır. Ayrıca kendisine iman hizmetinde destek veren talebelerinin kuvve-i mâneviyeleri ve imanları da bu vesileyle tekrar tahkim edilmiş olmaktadır.[2114] Bu tür istihraçların bir kısım ulemâ arasında dini olmaktan öte yaygın bir kültürel boyutunun var olduğu da unutulmamalıdır.

2112 Nursî, *Şuâlar,* s. 681-683; *Sikke-i Tasdîk,* s. 65-66.
2113 Bkz. Nursî*, Şuâlar,* s. 681; *Sikke-i Tasdîk,* s. 65.
2114 Ayrıca bkz. Nursî, *Sikke-i Tasdîk,* s. 11-13, 61, 66.

Günümüzde hâlen ve pek çok ehl-i kalem tarafından yapılan “tarih düşürme” işi de bu kültürün bir nevi devamı niteliğindedir.

Durum bu minvalde olduğuna göre; Nursî’nin söz konusu Kur’ân anlayışının ve istihrâcî tespitlerinin muhâtapları tarafından makbul sayılması gibi reddedilmesi de imkân dâhilindedir. Hatta ne makbul ne de merdûd sayılarak bir nevi tevakkuf edilmesi de mümkündür. Bu, herkesin kendi bileceği ve karar vereceği bir şeydir. Zira Nursî’nin yaptığı istihraçlar kendi kanaatini yansıttığı gibi, onun yazdıklarına muhâtap olanların da konuyla ilgili kendi kanaatleri oluşacaktır. Bütün bunlarla birlikte durumu, sanki o, Kur’ân ayetlerinin sarâhaten kendisinden ve eserlerinden; hatta başka hiç kimseden değil de sadece kendisinden ve eserlerinden bahsettiğini söylüyormuş gibi lanse etmek insafla bağdaşır cinsten değildir. Hele ki muhteva olarak çok küçük bir yer tuttuğu hâlde, onun eserlerinin baştan sona cifr-ebced, hurûf eksenliymiş gibi lanse edilmesi ancak ideolojik sâiklerle ve alenî düşmanlıkla açıklanabilir.

Karabaşoğlu’nun bu meyânda, cifr ilmiyle meşhûr olduğu belirtilen İmam Cafer es-Sâdık ve Muhyiddin İbnü’l-‘Arabî ile Nursî arasında bağlantı kuran dikkat çekici bir tespit yaptığı görülmektedir. Yazar, İmam Cafer zamanında Ehl-i Beyt’in son derece kötü ve siyasi iktidarın baskısına maruz günler geçirdiğine, sebepler dâiresinde ümit verici bir durum gözükmediği için bir kuvve-i mânevîyenin gerektiğine, bundan dolayı da İmam Cafer’in onlara âdeta “Vaziyet sıkıntılı da gözükse üzülmeyin, şu ayetlerden istihraçla şöyle işâretler çıkıyor; sabredin, teslim olmayın, ümidinizi kaybetmeyin.” dediğine vurgu yapmaktadır. Yine cifr ve ebcedle ziyâde ilgilenen bir diğer isim olan İbnü’l-‘Arabî de Müslümanların buhranlı zamanlarına şahit olmuş bir kimsedir. İşte Nursî’nin cifrî istihraçları da bizzat devlet eliyle dine, dini hayata, dini esaslara ve dini göstergelere kıyasıya taarruz edildiği bir dönemde; kendisiyle birlikte mahkûm edilen, işkencelere maruz kalan ve idam istemiyle yargılanan talebelerine, o ümitsiz günlerde bir mânevî destek olur mülâhazasıyla yapılmıştır. Hemen her konuda dengeyi esas tutan müellifin hayatında da eserlerinde de ana eksen asla cifr-ebced olmamıştır. Dolayısıyla Nursî’nin Kur’ân’ı anlama yönteminde, esastan ayrılmanın ve Hurûfî bir eksene kaymanın bahis mevzuu olmadığı kat‘idir.[2115]

Bâtınî-Hurûfî eksene kayma iddiasının tam aksine Nursî’nin eserleri incelendiği zaman, Kur’ân’ın önerdiği istikamette insana, eşyâya, tabiata ve bütün kâinata iman, tefekkür ve ibret nazarıyla nasıl bakılması gerektiğinin merkeze yerleştirilmiş olduğu görülmektedir. Dahası Nursî sadece bu bakış açısının ne denli önemli, gerekli ve kıymetli olduğundan bahsetmemekte, bunun pratiğini/uygulamasını da bizzat yaparak okuyucuya tefekkür ve tedebbür yollarını öğretmektedir. Risalelerinde kevnî ayetlerden hareketle eserden Müessir’e, eşyâdan Hâlık’a, sebeplerden Müsebbibü’l-esbâb’a,

2115 Detaylı açıklama için bkz. Karabaşoğlu, *Saykal,* s. 195-203.

sanattan Sanatkâr'a intikal etme metodunun sayısız örneğini takdim eden Nursî, okuyucularına en temelde Allah'ı bilme ve Allah'ı bulma yollarını öğretmektedir.[2116] Kanaatimizce müellifin en özgün yönü de budur. Nursî bunun yanı sıra yoğun bir şekilde Hz. Peygamber'in (s.a.s.) nübüvvetini, Kur'ân'ın Allah katından gönderildiğini ve mucize olduğunu, ölümden sonra diriliş/haşir hakikatini ve diğer iman esaslarını; ayrıca İslâm'ın temel meselelerini ispat ve izah sadedinde yine son derece özgün, tesirli ve ikna edici eserler telif etmiştir.[2117]

Eserlerinin genel mâhiyeti bu çizgide olduğu hâlde; yine bir örnek vermek gerekirse, yaptığı asılsız bazı ithamlara yukarıda değindiğimiz Mustafa Öztürk kendi savını tahkim etme adına onun hakkında, "Said Nursi söylem düzeyinde sıkı bir sünnî olarak görünür; fakat kitaplarında kullandığı referanslar ve yorum enstrümanları Şîî-Bâtınî ve tasavvufî menşelidir."[2118] demeyi tercih etmiştir. Bu cümleden, öncelikle tasavvufî referans ve yorumların da sünnîliğe aykırı olduğu anlamını çıkarmak mümkündür. Daha önemlisi Nursî'nin eserlerinin cüz'î bir bölümünde mevcut ebced, cifr, Celcelûtiye kasîdesi gibi unsurlar hem abartılarak keyfî bir biçimde yorumlanmakta hem de kapsam açısından eserlerin bütününe eşitlenmeye çalışılmaktadır. Kaldı ki "söylem düzeyi"ne dikkat çekilirken eylem düzeyi görmezden gelinmektedir; zira Nursî bütün yaşamı boyunca Ehl-i Sünnet çizgisinden ayrılmamıştır. Öztürk devamen Nursî'nin Şîî-Bâtınî düşünce sistemine meyyâl olduğu şeklindeki iddiasını özellikle vurgulamaktadır. Bunun altmetninde ise mezkûr sisteme meyyâl olmaktan ziyâde mensup olduğunun söylenmeye çalışıldığını görmek hiç de zor değildir.[2119]

Hâsılı, elbette ki her müellif eleştirilebilir. Eleştirmek ve eleştirilmek, ilim ehli arasında gayet olağan bir durumdur. Bu hususta bizzat Nursî, insanın kusurdan ve nisyandan hâli olmadığını, kendisinin bilmediği çok kusurlarının olduğunu, fikri karışarak risalelerinde bazı hataların ortaya çıkmış olabileceğini söylemektedir.[2120] Bununla birlikte Karabaşoğlu'nun Nursî hakkında eleştiri sınırları aşılarak yapılan nefret dolu birtakım saldırılara ilişkin dikkat çektiği diğer bir nokta son derece

---

2116 Bunlardan bazıları, müellifin "Kâinattan Hâlıkını soran bir seyyahın müşâhedâtıdır" diyerek tarif ettiği *Yedinci Şuâ* (*Şuâlar,* s. 98-177); vücûb-ı vücûd, vahdet, ehadiyyet, haşmet-i rubûbiyyet, azamet-i kudret, vüs'at-i hâkimiyyet gibi tevhîdî hakîkatleri ispat eder tarzda kaleme alınmış olan *Üçüncü Şuâ: Münâcât* (*Şuâlar*, s. 41-59); yine müellifin tarifiyle "Hikmet-i âlemin tılsımını, hilkat-i insanın muammasını, hakîkat-i salâtın rumûzunu" izah eden *Onbirinci Söz* (*Sözler,* s. 120-129); "Tevhid-i hakikî hakkındaki yüzer âyâtın mühim bir hakîkatini 'İki Makam' ile tefsir eder" diye tarif edilen *Yirmiikinci Söz* (*Sözler,* s. 279-310); *Yirmiüçüncü Lem'a: Tabiat Risalesi* (*Lem'alar,* s. 176-194) gibi eserlerdir.

2117 Bunlardan bazıları "Risalet-i Ahmediye'ye Dâir" olan *Ondokuzuncu Söz* (*Sözler,* s. 235-244)*, Yirmibeşinci Söz: Mu'cizât-ı Kur'âniyye* (*Sözler,* s. 365-462); *Onuncu Söz: Haşir Risalesi* (*Sözler,* s. 48-117); *Yirmialtıncı Söz: Kader Risalesi* (*Sözler,* s. 463-479); "Beka-i Ruh ve Melâike ve Haşre Dâir" olan *Yirmidokuzuncu Söz* (*Sözler,* s. 504-534); namazın muayyen beş vakte tahsisinin hikmetini izah eden *Dokuzuncu Söz* (*Sözler,* s. 40-48); "Ramazan-ı Şerif'e Dâir" olan *Yirmidokuzuncu Mektub-İkinci Kısım* (*Mektûbat,* s. 398-404)*; Yirmidördüncü Lem'a: Tesettür Risalesi* (*Lem'alar,* s. 195-204) gibi eserlerdir.

2118 Öztürk, *Din Sermayesinden İktidar Devşirmek: FETÖ,* s. 100.

2119 Bkz. Öztürk, *Din Sermayesinden İktidar Devşirmek: FETÖ,* s. 100-103.

2120 Nursî, *Sikke-i Tasdîk,* s. 66.

mühimdir. Bu önemli nokta, dünün Mu‘tezilesi ile onların bugünkü mirasçıları arasındaki karakter ve ahlâk benzerliği hakkında yapılan tahlille netleşmektedir. Ona göre, yapılan saldırı Nursî ile sınırlı kalmayıp oldukça geniş bir kitleye mal edilmektedir. Örneğin Fetullahçılığın ülkeye ve ümmete verdiği büyük zarar, "15 Temmuz" darbe girişiminden hareketle ve el çabukluğuyla Ehl-i Sünnet'e, bu çizginin taşıyıcısı olan ilmî geleneğe, tasavvufa, özellikle de Nursî'ye fatura edilmeye çalışılmaktadır. Bu meyânda müellifin de zaman zaman kullandığı ebced ve cifrden dolayı kara propagandaya girişilmektedir. Oysaki cifr ve ebcedle ayetlerden istihraç, gelenekte yeri ve karşılığı olan bir şeydir ve bunu ilk kullanan Nursî değildir. Bunu kullanan herkesin Bâtınî, Hurûfî olmadığı da mâlumdur. Dolayısıyla meselenin, aslında bu gibi noktalarla sınırlı olmayan daha temel bir problem olduğu anlaşılmaktadır. O da modern, pozitivist, rasyonalist muktedirlerin karşısında yenik ve ezik bir akılla düşünen bazı kimselerin, kendilerini özgür aklın ve özgür irâdenin temsilcileri sayması; buna karşılık Ehl-i Sünnet çizgisini ise hep arıza çıkaran, ümmetin başına bela olan, ümmetin tedennîsinin sebebi olan, bu arada Fetullahçılığı ve benzerlerini de üreten şey diye takdim etme çabasıdır. Buna bağlı olarak meydanın kendilerine kalması için siyasi iktidarın kendileri gibi düşünmeyenleri ezmesini arzu ettikleri de gözden kaçmamaktadır. Nitekim geçmişte de aklı ve muhâkemeyi en iyi kullananların kendileri olduklarını iddia eden Mu‘tezile, ümmetin cadde-i kübrâsını temsil eden âlimleri yanılmakla suçlamış, iktidar gücüne yaslanıp kendi hükmünü dayatmaya yeltenmiştir. Mihne uygulamaları bunun bir sonucudur ki Kur'ân'ı mahlûk olarak görmeyen âlimlerin eziyet ve işkencelere uğratılması bundandır. Günümüzde de aynı tarz ve üslupla boy gösterenlerin genel anlamda zihinsel altyapılarını Kur'ân'ın mahlûk olduğu tezi oluşturmaktadır. Hatta çoğunun bunun da ötesinde tarihselci olduğu görülmektedir.[2121]

Karabaşoğlu'nun bu önemli tespitlerine son bir önemli tespit daha eklenmelidir ki o da şudur: Günümüzde gerek Saîd Nursî'ye ve eserlerine gerekse genel anlamda İslâmî cemaat, tarikat, vakıf, dernek gibi çeşitli yapılanmalara kıyasıya saldıranların ve belli isim, eser ve kitleleri âdeta imhâ etme cehdinde olanların; ümmetin pratik anlamda dinine, imanına ve İslâm'la olan irtibatına herhangi bir fayda ve hizmet gâyesi taşımadıkları apaçık görülmektedir. Örneğin bunların hiçbirisinin yazılı ve sözlü neşriyatlarında imanı ve akîdeyi takviye etmenin gereğinden; Allah'ı tanımak ve O'na ibâdet etmenin en temel insanî görev olduğundan; müminler için sadece dünya değil dünya-âhiret boyutlu bir hayat perspektifinin lüzûmundan; Hz. Peygamber'in (s.a.s.) sünnetini rehber edinmenin faziletinden; Müslümanların, özellikle de mümin gençlerin namaz kılmasının gerekliliğinden; hikmet boyutuyla namazın ve diğer ibâdetlerin niçin emredildiğinden; tesettürün farziyetinden ve şuurlu örtünmenin mâhiyetinden; ölçüsüz kadın-erkek ilişkilerinin toplumu ve aileyi temelden

2121 Bkz. Karabaşoğlu, *Saykal,* s. 203-207.

sarsan zararlarından ve daha bunlar gibi sayısız hayâtî konudan bahsettiği görülmemektedir. Dahası, bir kısmının laikçi-kemalist çizgiye doğru evrildiklerini ilan etmeleri de gözden kaçmamaktadır. Durum bu minvalde olunca, onların tam aksine bütün hayatını ve hayatıyla tasdik ettiği eserlerini yukarıda zikredilen konulara âdeta adayan ve vakfeden Saîd Nursî'nin karalanması (!) gerekmektedir. Anlaşılan o ki bunun en elverişli yolu cifr-ebced meselelerini onun hayatıyla ve eserleriyle eşitlemeye çalışmak, ikinci adım olarak da onun Bâtınî-Hurûfî olduğuna intikal etmek şeklinde tespit edilmiştir. Oysaki eğer bu taktikle taarruz edenlerin niyetleri samimî olsaydı öncelikle Nursî'nin İslâm adına ortaya koyduğu cehdini, gayretini, mücâdelesini; iman esaslarını takviye eden eserlerini ve bu eserlerin milyonlarca insana sunduğu mânevî istifâdeyi teslim etmekle birlikte cifr-ebced meseleleriyle ilgili konularda ona katılmadıklarını, bunları isabetli bulmadıklarını, hatta yanlış bulduklarını; iftirâ etmeksizin, çarpıtmaksızın ve bire bin katarak karalama gâyesi gütmeksizin çok rahat bir biçimde ifâde edebilirlerdi. O zaman bizim de bu satırları yazmamıza zaten gerek kalmazdı.

Bu fasla son vermeden evvel, ülkemizde yetişen nâdir mütefekkirlerden biri olan ve yakın zamanda irtihâl-i dâr-ı beka eyleyen Sezai Karakoç'un (v. 2021) hatıralarında Nursî'nin nasıl yer aldığını da bazı kesitleriyle görmek faydalı olacaktır. Kanaatimizce Karakoç'un aşağıda gelecek ifâdeleri, aynı zamanda iyi niyetli ve insaflı bir müminin, fedâkâr bir İslâm âlimine bakış açısının nasıl olması gerektiğine dâir de örnek teşkil etmektedir.

> *Bedîüzzaman, ramazanın 27'sinde, yani kadir gecesinde vefat etti. Diriliş de o sırada matbaada idi. Ancak, çok kısa bir haberle Bedîüzzaman'ın vefâtını bildirip teessürümüzü belirtebildik. (…) Bedîüzzaman, kabına sığmayan bir zekâ, eşsiz bir hafıza, güçlü bir irâde sahibi, çocukluk ve gençliğinde öğrenme merakıyla medreseleri dolaşmış, kendisine hocaların güç yetiremediği bir âlim, cesur, ömrünü İslâm için vermiş, fedâ etmiş bir mücahittir. Tüm İslâmî eserlerin ortadan kaldırıldığı bir devirde, bir nevi Kur'ân tefsiri olarak Risale-i Nur külliyatını son derece ağır şartlar altında telif etmiş ve bunu sürgün olduğu kasaba ve şehirlerde çevresine gizli gizli yaymaya çalışmış, ümitsizlere ümit vermiş, bu sebeple hapislere düşmüş, mahkemelerde sürünmüş bir inanç ve ideal kahramanıdır. İçinde bulunduğu şartlar sebebiyle ve ortada Risale-i Nurdan başka bir eserin bulunmaması yüzünden ve herhalde teşvik maksadıyla, eserinde, bizzat Risale-i Nur ve şahsı için kullandığı bazı ifâde ve yorumlar, sonradan, farklı tefsirle, kabul edilemeyecek bir şekle büründürülmüştür. Aşırı sevgi, mübalağa doğurmuş, bu da bugün diğer birçok cemaat ve gruplar gibi bir nurcular grubu doğmasına neden olmuştur. Oysa, Bedîüzzaman, bir mahkemedeki ifâdesinde: "Bize nurcu adını gazeteciler taktı. Ve bunda ısrar ettiler. Madem öyle, bundan vazgeçmiyorlar, biz de 'Nur kötü bir şey değil.' diyerek kabul ettik." demiştir. (…) Bedîüzzaman'ı sözde büyütmek için nerdeyse tüm İslâm büyüklerini silip onu onların üzerine çıkarmak, giderek onu âdeta İslâm'dan koparıp yeni*

bir yol icat etmiş biri gibi sunmak; hem İslâm'a hem Bedîüzzaman'a büyük bir haksızlıktır. Devri icabı, "İslâm" diyemediği için "nur" demiştir. Nur, İslâm'dır. Bedîüzzaman sağken, Risale-i Nur vasıtasıyla İslâm'a dönenlere "talebe" deniyordu. Bunlar birkaç bin kişiydi. Yer yer Risale-i Nur'da daha fazla bir sayıya rastlanırsa, bunun sebebi Müslümanları mânen kendi talebesi saymasıdır Bedîüzzaman'ın. Bu da yanlış bir zehab değildir. Risale-i Nur'u okuyanalar, tevhid inançlarını güçlendirecek bir fayda görmüşlerdir. İslâm'ın birçok konusunu güçlü kanıtlarla insana kabul ettirecek bir eserdir Risale-i Nur. Öteki dünya, namaz ve oruç konusunda ve daha birçok konuda, birçok İslâmî bilgi ve düşünceyi hâvî bir külliyattır. Bedîüzzaman, şahsıyla da Müslümanlara büyük bir örnektir. Riyazetli ve çileli hayatı, hapisleri ve hatta ölümü hiçe sayan irâde, cesaret ve idealizmiyle büyük bir mücahit, lider ve kendine özgü düşünceleri olan bir âlim ve düşünürdür. Tabii ki fikirlerini bir nas gibi kabul etmek, onlara yanılmazlık atfetmek yanlış olur. Düşüncelerini, zamanı içinde değerlendirmek gerekir. Kendisi ve Risale-i Nur hakkındaki ifâdelerini, zamanının dehşetli baskısı düşünülürse, talebelerine moral vermek için zarûreten başvurulmuş bir üslup meselesi gibi görüp hoşgörüyle karşılamak, ama bugün için tıpatıp geçerli kabul edilemeyeceğini bilmek gerekir.[2122]

Daha önce Bedîüzzaman Saîd Nursî'nin düşünce sistemi ve işârî tefsirle ilgili görüşlerine yine müstakil başlık altında yer verilmişti. Bu başlık altında ise daha ziyâde yapılan tenkitlerin mâhiyeti ve değeri üzerinde durulmuş, bu arada onunla ilgili tenkit sınırlarını aşan husûmetin ve saldırının tarihsel serencâmına ve bugününe değinilmiş oldu. Kısaca özetlemek gerekirse, bir müellifin şahsına iftirâ ve söyledikleri tahrif edilmedikten, ayrıca ne söylediği ve ne maksatla söylediği kavrandıktan sonra gerekçeleri sıralanarak fikir ve tespitlerine katılmamak, isabetli bulmamak, farklı düşünmek elbette ki mümkündür ve meşrûdur. Bu konuda aksi yönde söylenecek hiçbir şey yoktur. Yukarıda değinilen ve bazı örnekleri ortaya konulan düşmanca saldırıların ise tenkit kapsamına girdiğini söylemek mümkün değildir. Bunun, bazı sözde ilim ehli olan kimseler ve bazı akademisyenler tarafından yapılması ise şüphesiz ki daha üzücü ve düşündürücü bir durumdur. Konunun meraklıları ilgili referanslarda belirtilen eserlere müracaat ederek daha detaylı mâlumat elde edebilirler.

Netice itibârıyla Nursî'ye gerek hayatında yapılan eziyetler gerekse vefâtından sonra edilen iftirâ ve hakaretler; her zaman aynı niyetlerle ve aynı sâiklerle olmasa da tarih boyunca nice âlime ve mutasavvıfa revâ görülenlerin bir benzeri mâhiyetindedir. Bu insaftan uzak zâlimâne tavrın temelinde ise öncelikle bütünü göremeyen parçacı yaklaşımlar, kastî çarpıtmalar ve ideolojik nefretler; bunların yanı sıra müelliflerin ne demek istediğini anlama gayreti yerine niyet okuyuculuğu yapmak, buna bağlı olarak söylenen şeyi kasıtlı bir şekilde zamanına, mekânına ve şartlarına göre

2122 Yazının tamamı için bkz. Sezai Karakoç, "Hâtıralar: İstanbul - Ankara", *Diriliş-Haftalık Düşünce, Edebiyat ve Siyaset Dergisi,* 84 (1990), s. 7-11, 15.

değerlendirmemek (kasıtlı anakronizm), kendi din/İslâm anlayışını ve buna bağlı olarak Kur'ân tasavvurunu tek doğru mesâbesinde mutlaklaştırmak, tasavvufa karşı aşırı bir muhalefet ve hatta düşmanlık içinde olmak, nihayet Mu'tezile bakış açısını temel paradigma edinmek gibi gerek marazî gerek ideolojik pek çok faktör bulunmaktadır.

4. BÖLÜM
(KAVRAMSAL ANALİZ)
İŞÂRÎ TEFSİRİN MÂHİYET AÇISINDAN DİĞER BAZI TEFSİR VE YORUM ÇEŞİTLERİ ARASINDAKİ YERİ

Bu bölümün başlığında "*tefsir ve yorum çeşitleri*" ifâdesiyle bilinçli bir ayrıma gidilmiş ve alt başlıklarda bazen "*tefsir*" bazen de "*yorum*" ifâdeleri kullanılmıştır. "Tefsir" kelimesi açıklama, izah, tahlil gibi anlamları itibârıyla kullanılıyorsa, ayetlerle ilgili izahların hepsinin bu isimle anılması mümkündür. Tabii ki bunların doğru ve isabetli olup olmadıkları ayrı bir konudur. Ne ki bu minvalde, Allah'ın kelâmına iftirâ ve inkâr niteliğinde olan birtakım yorumların bile tefsir adıyla tesmiye edildiği görülmektedir. Sözgelimi Bâtınîler kendi yaptıkları yorumları tefsir olarak niteledikleri için buna "التَفْسِيرُ البَاطِنِي : *Bâtınî Tefsir*" denilmiş ve Ulûmu'l-Kur'ân literatüründeki bazı eserlerde de bu isimle yer almıştır.[2123] Onlar ayetlerle ilgili yorumlarını "tefsir" telakkî ettikleri için kendi açılarından yahut onların telakkîlerini ifâde etmek açısından *Bâtınî Tefsir* adlandırması uygun olabilir ancak bunların Kur'ân'ın anlamını sahîh ve isâbetli bir biçimde yansıtmadığı, dahası tahrif ve tağyir amaçlı olduğu muhakkaktır.

Öte yandan Tefsir-Te'vîl ayrımı açısından bakıldığında İmam Mâturîdî'nin ve onu takiben diğer pek çok âlimin yaptığı tasnif ışığında murad-ı ilâhîyi tespit iddiası taşıyan ve yapılan tespitlere Yüce Allah'ın şâhit tutulduğu açıklamalar tefsir; bunun dışında kalan şahsî açıklamalar, tahliller, müfessirlerin yorum ve tercihleri ise te'vîldir. Bu perspektife göre Kur'ân ayetlerinin anlamı ve açıklaması olma iddiasıyla ortaya çıkan her çalışmaya tefsir demenin mümkün olmadığı nettir. Esasen buna "İşârî Tefsir"de dâhildir ancak kitabın başında da belirttiğimiz gibi literatüre yerleşmiş olan bu kullanım tefsir-te'vîl ayrımı itibârıyla olmayıp Kur'ân'a dâir her türlü izah faaliyetine tekabül eden genel bir anlamı ifâde etmektedir. Dolayısıyla

2123 Bkz. Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-Müfessirûn,* II, 24; Cürmî, *Mu'cem,* s. 98; Adnan Muhammed Zerzûr, *Medhalu ilâ Tefsîri'l-Kur'ân ve Ulûmihi,* Dımeşk - Beyrut: Dâru'l-Kalem - Dâru'ş-Şâmiye, 1998, s. 220; Rûmî, *İtticâhât,* I, 243.

bu bölümde gerek Kur'ân ayetleri hakkında nazarî temele dayanan birtakım açıklamalar için gerekse Kur'ân'ın zâhirini inkâr gâyesiyle ortaya çıkan Bâtınî izahlar için "yorum" tâbirinin kullanılması daha uygun görünmektedir. Haddizâtında ileride örnekleri görüleceği üzere Bâtınîlerin ortaya atmış oldukları temelsiz uydurmalara ve apaçık yalanlara tefsir yahut te'vîl demek bir yana "yorum" denilmesi bile zâid görünmektedir.

Aşağıda gelecek olan altbaşlıklarda öncelikle Kur'ân yorumunda nazarîliğin ne olduğundan ve nazarî sayılan izahların özelliklerinden bahsedilecek, ardından bu kapsamda mütâlaa edilen mezhebî, felsefî ve sûfî yorum örnekleri incelenecektir. Daha sonra ayrı bir başlık altında genel anlamda Bâtınî fırkaların, özel olarak da Bâbîler ve Bahâîlerin tefsir anlayışları ve Kur'ân yorumundaki yaklaşımları üzerinde durulacak, pek çok örnekle Bâtınî fırkaların sapmaları gözler önüne serilecektir. Akabinde, Kur'ân yorumunda Bâtınîliğin tam zıt kutbunda bulunan Zâhirîlik'ten, bu akımın tefsir anlayışından, "zâhirî anlam" ve "zâhirî tefsir" şeklindeki kullanımlardan bahsedilecektir. Nihayet netleştirilmeye çalışılan bu kavram haritası ve genel perspektif ışığında işârî tefsirin/te'vîlin, ifrat ve tefrit içeren Bâtınî ve Zâhirî yaklaşım uçları arasındaki yerinden bahsedilecektir.

Bilvesile kısaca değinilmesi gereken diğer faydalı bir husus, yorum türleri açısından tefsîr ve hadîs ilimlerinin birçok ortak noktasının bulunduğudur. Ayetlerle ilgili açıklamalara *tefsîr* veya *te'vîl*, bu faaliyeti yapanlara *müfessir* denirken; hadîslerin açıklamalarına *te'vîl* veya *şerh*, şerh faaliyeti ile uğraşan bilginlere ise *şârih* denilmiştir. Hadîs şerhlerinde de bazı mezhep, meşrep ve meslek mensuplarına âit çeşitli yorum türlerinin olduğu bilinmektedir. Hadîs şârihlerinin yaptığı açıklama ve yorumları *işârî*, *zâhirî*, *lügavî* ve *bâtınî* şeklinde dörde ayıran Karapınar'ın konuyla ilgili tespiti şu şekildedir: Hadîs usûlünde işârî yorum, hadîsleri işâretlere dayanarak görünen-zâhirî mânâsı dışında yorumlamaktır. Bu tür yorumları zâhirî mânâ ile birleştirmek ve şeriatla bağdaştırmak mümkündür. *Zâhirî yorum, lafzı ve dili öncelemekle birlikte mânâyı da önemsemektedir.* Bu yorum türü ağırlıklı olarak naslardan fıkhî hükümler çıkarmayı dikkate alır. *Lügavî yorum nasları, özellikle kelime anlamları, dil, gramer ve belağat kurallarına bağlı kalarak anlama ve nassın hükmüne yoğunlaşmadan yorumlama* olarak tanımlanabilir. Lügavî yorum yapan hadîs şârihleri, metnin anlamını ortaya çıkarmak yerine genellikle metindeki garîb kelimeler, sarf bilgisi ve kelime zabtı hakkında bilgi vermektedirler. *Bâtınî yorumda ise nasları istenen mânâya zorla çekmekten, bir art niyetten ve dini tahrif ederek değiştirmekten söz etmek mümkündür.* Bu tür yorumlarda nassın lafzı, anlamı ve Arap dili kuralları göz önünde bulundurulmamaktadır.[2124]

2124 Bkz. Karapınar, "Hadîs Şerhlerinde Kullanılan Yorumlama Biçimleri", s. 60-68.

4.1. Nazarî Yorum

Özellikle Kur'ân ilimleriyle ilgili çağdaş eserlerde "Nazarî Tefsir" diye nitelenen yorum türünün "İşârî Tefsir"den ayrılmaya çalışıldığı görülmektedir. Buna göre nazarî yorumlarda esas alınan ne lafzın zâhiri ne de bâtınıdır. Yapılan yorumun temelini ve mihrâk noktasını yorum yapan kişinin nazariyesi oluşturmaktadır. Bu da nazariyenin önce ve peşinen kabul edildiğini, yorumun ise daha sonra buna göre şekillendiğini göstermektedir. Söz konusu nazariye siyasi, ideolojik, mezhebî, tasavvufî veya felsefî olabilir. Sözgelimi Şîî düşünce sistemi esas alınarak yapılan yorumların nazarî-mezhebî yorum türü içinde değerlendirilmesi mümkündür. Genellikle gulat-ı Şîa'nın Kur'ân'ın zâhirini inkâr ve İslâm şeriatını tahrif niyetiyle yaptığı bâtınî yorumları da bu kategoride değerlendirmek mümkündür ancak onlar müstakil bir başlık altında incelenecektir. Öte yandan nazarî yorum kapsamına giren açıklamalarda özellikle de sûfîlerin Kur'ân'ı tahrif etme ve İslâmiyet'e zarar verme gibi gâyeler taşımadıkları âşikârdır. Zira sûfîler genel anlamda ve amel noktasında Kur'ân'ın sarîh anlamına ve onun rehberi olan Sünnet'e mütemessiktir.

Nazarî yorum meselesini somutlaştırmak üzere aşağıda örnek olarak zikredilecek üç ayrı yorum türünün, ilgili oldukları alanlara göre *nazarî-mezhebî*, *nazarî-felsefî* ve *nazarî-sûfî* olarak adlandırılması mümkündür. Nitekim ilkinde mezhep, ikincisinde felsefî bakış ve sonuncusunda bir nevi sûfî-felsefî anlayış ön plana çıkmaktadır. Burada bir parantez açmak gerekirse, esasen sûfî yorumların ne derece nazarî olup olmadığını her zaman ve her örnekte tespit etmek mümkün görünmemektedir. Bununla birlikte özellikle Zehebî tarafından İbnü'l-'Arabî'nin bazı yorumları *nazarî-sûfî tefsir* sayılmış ve bunlarda sûfî-felsefî nazariyelerin esas olduğu belirtilmiştir.[2125] Bu açıdan bakıldığı zaman üç yorum türü kapsamında verilecek örneklerin "nazarî" olma açısından ortak paydaya sahip olduğu söylenebilir.

4.1.1. Nazarî-Mezhebî Yorum

Bilindiği gibi İslâm geleneğinde ilk asırlardan beri çeşitli mezhepler ortaya çıkmıştır. Mezhep mensupları genellikle Kur'ân'ı kendi imamlarının yorum tarzına sadık kalarak yahut kendi mezhep sistematikleri içinde kalarak yorumlamaya çalışmıştır. Dolayısıyla müfessir ve müelliflerin ekseri, yaptıkları tefsirlere ve telif ettikleri eserlere kendi mezhebî çizgisini de bir şekilde aksettirmiştir. Albayrak'a göre bu bakımdan "mezhebî tefsir" diye bir kategori oluşturmak gereksiz gibi görünmektedir ancak tefsir tarihiyle ilgili eserler yazan araştırmacılar böyle bir tefsir çeşidini de ayrı bir kategori haline getirmekten kendilerini alamamıştır.[2126]

2125 Bkz. Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-Müfessirûn,* II, 251-260.
2126 Albayrak, *Tefsîr Usûlü,* s. 112.

Ehl-i Sünnet diye adlandırılan Müslümanların ve bunlar içinden çıkmış olan tefsir âlimlerinin de elbette ki birer mezhebi vardır ancak "Ehl-i Sünnet Tefsiri" adıyla muayyen bir tefsir çerçevesinden bahsetmek kolay değildir.[2127] Ayrıca ahkâm ayetlerinin bir kısmı hariç tutulursa, amelî mezheplerin tefsire yansıyan ciddi bir yorum farkının bulunmadığı da söylenebilir. Bu bakımdan "*nazarî-mezhebî yorum*" denilirken, özellikle temelinde siyasi ayrılıkların olduğu Şîa'nın ve Haricîlerin yorumları kastedilmektedir. Bu mezhepler yaptıkları yorumlarda daima kendi prensip ve bakış açılarını ön planda tutmuştur.

Örneğin Şîî gelenekte İsrâ 17/60. ayetindeki[2128] "lânetlenmiş ağaç"la Emevîlerin kastedildiği söylenmiştir.[2129] Bu cümleden olarak Şîa tefsirinde, ism-i işâretlerle, zamirlerle veya cins isimlerle anlatılan şahıslar eğer methediliyorsa Hz. Ali ve Ehl-i Beyt'ten kimseler olarak anlaşılmış; şayet zemmediliyorsa Hz. Ebû Bekir, Hz. Ömer, Hz. Osman, Emevîler ve Hâricîler olarak kabul edilmiştir.[2130] Özellikle Kuleynî'nin *el-Usûl Mine'l-Kâfî*'sinin bu tür yorumlarla dolu olduğu görülmektedir.[2131] Bunlar geniş çaplı araştırmalara konu teşkil edecek mâhiyettedir.

Şîî bakış açısı ile yapılan yorumların bazen İslâm akîdesinde ciddi pürüzler oluşturacak nitelikte çelişkiler içerdiği de görülmektedir. Örneğin Şîî müelliflerden İbrahim el-Kummî'nin "فَإِذَا فَرَغْتَ فَانْصَبْ"[2132] ayetini, Şîa'nın imâmet nazariyesi doğrultusunda, "*Veda haccını bitirince Ali b. Ebî Tâlib'i halife tayin et.*"[2133] şeklinde tefsir etmesinin Kur'ân ve sünnet açısından şer'î bir delili olmadığı gibi bu anlayış İslâm akâidine ve akla da uygun değildir. Nitekim böyle bir yorumun doğru kabul edilmesi, Kummî'nin anladığı bu mânâyı vahyin muhâtabı olan Hz. Peygamber'in (s.a.s.) anlamadığı sonucunu doğuracaktır çünkü veda haccından sonra Hz. Ali halîfe tayin edilmemiştir. Böyle bir işârî mânânın var olduğu ve Hz. Peygamber'in (s.a.s.) bunu bildiği kabul edildiğinde ise ortaya bir peygamberin Allah'ın emrini bilerek yerine getirmediği şeklinde ikinci yanlış netice çıkmaktadır. Bir bakıma işârî tefsir gibi görünen bu tür sübjektif mezhebî yorumların yanlışlığı, ayrıca derin bir tefekkürün

---

2127 Albayrak, *Tefsîr Usûlü,* s. 112-113.

2128 İsrâ, 17/60: "وَإِذْ قُلْنَا لَكَ إِنَّ رَبَّكَ أَحَاطَ بِالنَّاسِ وَمَا جَعَلْنَا الرُّؤْيَا الَّتِي أَرَيْنَاكَ إِلاَّ فِتْنَةً لِلنَّاسِ وَالشَّجَرَةَ الْمَلْعُونَةَ فِي الْقُرْآنِ وَنُخَوِّفُهُمْ فَمَا يَزِيدُهُمْ إِلَّا طُغْيَانًا كَبِيرًا : *Hani sana: 'Rabbin, insanları çepeçevre kuşatmıştır.' demiştik. Sana gösterdiğimiz o görüntüleri ve Kur'ân'da lânetlenen ağacı ancak insanları sınamak için meydana getirdik. Biz onları korkuturuz da bu onlara, büyük bir azgınlıktan başka bir şey sağlamaz.*"

2129 Ebû Ali el-Fadl b. Hasan et-Tabresî, *Mecmau'l-Beyân fî Tefsîri'l-Kur'ân*, y.y.: b.y., 1995, VI, 424.

2130 Ignaz Goldziher, *Mezâhibu't-Tefsîri'l-İslâmî,* çev. Abdülhalim en-Neccâr, Mısır: b.y., 1955, s. 306.

2131 Albayrak, *Tefsîr Usûlü,* s. 114.

2132 İnşirâh 94/7: "*Öyleyse bir işi bitirince diğerine giriş! (O hâlde boş kaldığında yine kalk yorul!)*"

2133 Ali b. İbrahim el-Kummî, *Tefsîru'l-Kummî*, thk. Seyyid Tayyib el-Mûsevî el-Cezâirî, Kum: Müessesetü Dâri'l-Kitab, 1968, II, 428. Şîî müfessirlerden, sözkonusu ayete dâir buna benzer yorumları benimseyenler olduğu gibi (bkz. Furat el-Kûfî, *Tefsîru Furât el-Kûfî,* Beyrut: Müessesetü'n-Nu'man, 1992, II, 574; Abdu Ali b. Cum'a el-Huveyzî, Beyrut: *Tefsîru Nuri's-Sekaleyn*, thk. Seyyid Ali Aşur, 2001, VIII, 234) bu tarz bir te'vîlden bahsetmeyenler de bulunmaktadır (bkz. Tabresî, *Mecmau'l-Beyan*, X, 391; Muhammed Hüseyin et-Tabatabaî, *el-Mîzan fî tefsîri'l-Kur'ân*, Müessesetü'l-A'lemî, Beyrut: 1974, XX, 316-317). Ayrıca bkz. Havvâ, *el-Esâs fi't-Tefsîr,* III, 1469-1471.

yahut Allah'ın ikrâmıyla kalbe gelen ilhamın neticesi olmadığı ortadadır. Nitekim bu örnek yorum İslâm esaslarına da vâkıaya da muhaliftir. Burada zikredilen örneklerden çok daha müfrit, rijit ve sapkın te'vîl örneklerine, çoğunluğu aşırı Şîî gruplardan oluşan Bâtınîlerde rastlanmaktadır.

Şîa'nın tam tersi bir pozisyonda bulunan Hâricîler ise hem câhil hem de kaba, sert ve mutaassıp bir zümre olarak tanınmıştır. Bu özellikleriyle uyumlu olarak Kur'ân'ı lafzî olarak anlarken ayetlerin gâye ve maksatlarını, kelâmın ne demek istediğini ve hikmetini anlama çabası içine girmemişlerdir. Tefsir kaynakları açısından Hâricîlerden günümüze intikal eden pek fazla bir şeyin olmadığı bilinmektedir. Haddizâtında onlardan sadece İbâdiyye kolu günümüze kadar gelebilmiştir. En meşhûr İbâdî tefsiri Muhammed b. Yusuf Ettafeyyiş'in (v. 1332/1914) *Himyânu'z-Zâd İlâ Dâri'l-Meâd* adlı tefsiridir.[2134]

Hâricîler, örneğin "وَلِلّٰهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا وَمَنْ كَفَرَ فَإِنَّ اللّٰهَ غَنِيٌّ عَنِ الْعَالَمِينَ"[2135] ayetine göre haccı terk eden bir kimsenin kâfir olduğuna hükmetmiştir.[2136] Aynı paralelde, "لِلّٰهِ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ وَإِنْ تُبْدُوا مَا فِي أَنْفُسِكُمْ أَوْ تُخْفُوهُ يُحَاسِبْكُمْ بِهِ اللّٰهُ فَيَغْفِرُ لِمَنْ يَشَاءُ وَيُعَذِّبُ مَنْ يَشَاءُ وَاللّٰهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ"[2137] ayetinin, tövbe etmeden ölen kimselerin affedilebileceğine delil teşkil etmediğini ısrarla vurgulamışlardır.[2138] Bununla bilvesile Eş'arîlerin büyük günah işleyenlerin tövbe etmeden de affedilmesinin câiz olduğu yolundaki görüşü reddedilmektedir.[2139] Kezâ Hâricîler "وَمَنْ لَمْ يَحْكُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللّٰهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ"[2140] ayetine dayanarak günah işleyen kimsenin kâfir olduğunu; çünkü Allah'ın indirdiğiyle hükmetmediğini iddia etmiştir. Yine bunu teyiden, "هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ فَمِنْكُمْ كَافِرٌ وَمِنْكُمْ مُؤْمِنٌ"[2141] ayetiyle insanların ya mümin ya da kâfir olduğu, günahkâr kimsenin ise mümin olmadığına göre kâfir olduğu sonucuna gitmişlerdir.[2142] Görüldüğü gibi bu ayetleri yorumlarken onların çıkış noktası, Allah'ın kelâmını anlama gayretinden ziyâde kendi anlayışlarınca günahkâr kişinin kâfir olacağı nazariyesidir.[2143]

2134 Bkz. Sabri Hizmetli, "Ettafeyyiş", *DİA,* XI, 500-501; Mustafa Öz, "Himyânu'z-Zâd", *DİA,* XVIII, 59-60; Cerrahoğlu, *Tefsîr Usûlü,* s. 296; Albayrak, *Tefsîr Usûlü,* s. 116.

2135 Âl-i İmran, 3/97: "… *Beyt'i haccetmesi Allah'ın insanlar üzerinde bir hakkıdır. Kim inkâr ederse, şüphesiz Allah bütün âlemlerden müstağnidir (O kimseye muhtaç değil ama herkes ve her şey ona muhtaçtır).*"

2136 Bkz. Muhammed b. Yûsuf b. Îsâ b. Sâlih el-Hafsî Ettafeyyiş, *Himyânu'z-Zâd İlâ Dâri'l-Meâd,* Umman: Vizâretü't-Türâsi'l-Kavmî ve's-Sekâfe, 1983, IV, 183.

2137 Bakara 2/284: "*Göklerde ve yerde her ne varsa hepsi Allah'a âittir. İçinizdekini ortaya dökseniz de gizleseniz de Allah sizi ondan hesaba çeker. Sonra dilediği kimseyi bağışlar, dilediğine de azap eder; Allah her şeye kâdirdir.*"

2138 Ettafeyyiş, *Himyânu'z-Zâd,* III, 462.

2139 Öz, "Himyânu'z-Zâd", *DİA,* XVIII, 59-60.

2140 Mâide, 5/44: "… *Kim Allah'ın indirdiği (hükümler) ile hükmetmezse işte onlar kâfirlerin ta kendileridir.*"

2141 Teğâbün 64/2: "*Sizi yaratan O'dur. Bununla beraber kiminiz kâfirdir, kiminiz mü'min…*"

2142 Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-Müfessirûn,* II, 226-227.

2143 Haricîlerle ilgili detaylı bilgi ve farklı yorum örnekleri için bkz. Abdürrezzak Afîfî, *Fetâvâ ve Resâil*, I, 331-336; Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-Müfessirûn,* II, 222-249; Öz, "Himyânu'z-Zâd", *DİA,* XVIII, 59-60.

4.1.2. Nazarî-Felsefî Yorum

Müslüman filozofların Kur'ân'ı baştan sona tefsir ettiğine dâir bir bilgiye sâhip değiliz. Bununla birlikte onların çeşitli ayetler hakkında fikir yürüttükleri ve bunların bir kısmını da eserlerine taşıdıkları bilinmektedir. Filozofların vahye ve peygamberliğe bakışı çoğunlukla şer'î sınırların dışında olduğu için Kur'ânî kavramları tahlil ederken daha keyfî hareket ettikleri ve lafza bağlı kalmadıkları görülmektedir. Örneğin İbn Sîna (v. 428/1037) vahyi Hz. Peygamber'in (s.a.s.) Cebrâil ile konuşması olarak değil üst seviyede bir sezgi kuvveti (Kudsî Kuvve) olarak görmüştür.[2144] Bunun yanında felâsife, Allah'ın sıfatları ve cismânî haşrin vukû bulacağını bildiren ayetleri de te'vîl etmişler yahut temsîle hamletmişlerdir. Onları Bâtınîlerden ayıran ince fark, ibâdetlerle ilgili ayetleri te'vîl etmemiş olmalarıdır. Bâtınîler onları da te'vîl ederek zâhir-i şeriatı bütün bütün çiğnemiştir.[2145]

Kur'ân'ın felsefî yorumunun tipik örneklerini ortaya koyan İbn Sîna'nın rivayetlere ve tefsir geleneğine uymayan pek çok açıklaması nazarî yorum türündendir. Cennet, cehennem ve sırat hakkında yaptığı yorum bunlardan biridir. O, âlemleri hissî âlem, hayalî-vehmî âlem ve aklî âlem olarak üç kısma ayırmaktadır. Aklî âlem cennet, hayalî âlem cehennem, hissî âlem ise kabir âlemidir. "Cin" gizlenmek, "ins" ise ünsiyet etmek anlamındadır. Gizli işler bâtınî hisler, ünsiyetli işler ise zâhirî hislerdir.[2146] Hâkka sûresinde geçen "وَالْمَلَكُ عَلَى أَرْجَائِهَا وَيَحْمِلُ عَرْشَ رَبِّكَ فَوْقَهُمْ يَوْمَئِذٍ ثَمَانِيَةٌ"[2147] ayetiyle ilgili "Arş, feleklerin feleği olan dokuzuncu felektir. Sekiz melek ise bu dokuzuncu feleğin altında olan ve onu taşıyan diğer sekiz felektir."[2148] şeklindeki açıklaması da dikkat çekicidir.

İbn Sîna, "وَمِنْ شَرِّ النَّفَّاثَاتِ فِي العُقَدِ"[2149] ayetini ise şu şekilde açıklamaktadır: Burada *kuvve-i nebâtiye*'ye işâret vardır. Kuvve-i nebâtiye bedenin tedbirinden sorumludur,

---

2144 Albayrak, *Tefsîr Tarihi,* s. 116-117. (İbn Sînâ'nın Şîîliği benimsediği, bilhassa İsmâilî düşüncesinin etkisi altında kaldığı, esasen felsefesini bu çerçevede kurduğu tezi özellikle 1950'lerden bu yana bazı müellifler tarafından dile getirilmektedir. Bu iddianın ortaya atılmasında, İbn Sînâ'nın babasının İsmâilî dâîlerle ilişkisinin bulunması yanında felsefî sisteminde ortaya koyduğu düşünce ve kavramların da etkisi söz konusudur; ancak İbn Sînâ, babasının evinde İsmâilîler'in felsefî görüşlerini dinlediğini kaydetmekle birlikte, babasının ve kardeşinin İsmâilî dâîlere icâbet ettiğini ifâde ederken kendisinin bu düşünceleri benimsemediğini söylemektedir. Ayrıca hocaları arasında Hanefî fakîhi İsmâil ez-Zâhid'in bulunması da onun dinî eğitimini Şiî veya İsmâilî çevreden almadığını göstermektedir. İbn Sînâ'nın felsefî sistemine ve bu sistem içerisinde kullandığı kutsî güç, imam, ârif, sudûr ve feyezân gibi kavramlara gelince; iddia edildiğinin aksine bu kavramlar onun sisteminde Şîîler'in, bilhassa İsmâilîler'in kullandığı anlamıyla kullanılmamaktadır. Ayrıca düşünürün felsefesinde vasiyet, ismet, takıyye, On iki İmam gibi telakkiler de yer almamaktadır. Bu bakımdan onun Şîa'ya mensup olduğu veya Şîî düşünceleri çerçevesinde felsefesini kurduğu yolundaki açıklamalar gerçek dışı görünmektedir. Bkz. Ömer Mahir Alper, "İbn Sînâ", *DİA*, XX, s. 321-322.)

2145 İzmirli, *Yeni İlm-i Kelâm,* s. 164.

2146 Bkz. Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-Müfessirûn,* II, 315-318.

2147 Hâkka 69/17: "*Melekler onun (göğün) etrafındadır. O gün Rabbinin arşını, bunların da üstünde sekiz (melek) yüklenir.*"

2148 Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-Müfessirûn,* II, 315; Ahmed Ömer Ebû Hacer, *et-Tefsîru'l-İlmi*, s. 96.

2149 Felak, 113/4: "*Ve düğümlere üfleyen (büyücü)lerin şerrinden.*"

onun büyüme ve gelişmesini sağlar. Beden, birbirinden ayrılmak için çatışan dört muhtelif unsur arasındaki düğümlerden hâsıl olan karmaşık bir düğümdür; ancak bu unsurlar, kendi aralarındaki infiâlin şiddetiyle hayvanî beden haline gelmiştir. "النَفَّاثَات" lafzı, bunlarda bulunan nebâtî kuvveleri ifâde eder; "نفث" ise bir şeyin cevherinin uzunluk, genişlik ve derinlik gibi bütün cihetlerinden miktar olarak artmasının sebebidir. Bu kuvvelerin de gıdalanan ve gelişen cismin mezkûr cihetlerden ziyâdeleşmesine tesiri bulunmaktadır.[2150]

Görüldüğü gibi bu yorumlarda öncelikle bir nazariye söz konusu olup ayetlerdeki lafızlar mevcut ön kabullere göre yorumlanmıştır. Örneğin sekiz meleğin sekiz felek diye yorumlanmasının ardında arş kavramı ve felekler hakkındaki nazariye yatmaktadır. Örnek olarak zikredilen diğer yorumlar da birer felsefî kabule dayanmaktadır ve dolayısıyla nazarîdir.

4.1.3. Nazarî-Sûfî Yorum

Daha önce belirtildiği gibi Muhammed Hüseyin ez-Zehebî'nin tasnifinde "*feyzî veya işârî sûfî tefsir*", "*nazarî sûfî tefsir*" şeklinde bir ayrıma gidilmiştir.[2151] Başta Zehebî olmak üzere onu takip eden diğer bazı araştırmacılara göre Muhyiddin İbnü'l-'Arabî'nin *el-Fütuhâtu'l-Mekkiyye* ve *Fusûsu'l-Hikem* gibi eserlerinde çeşitli nazarî yorumlara rastlanmaktadır.[2152] İbnü'l-'Arabî'nin Allah dostlarından olduğunu ve evliyânın kalplerine Allah tarafından ilka edilen mânâların varlığını kabul eden[2153] Zehebî, "*nazarî sûfî tefsir*" olarak adlandırdığı bu tür yorumların genel itibârıyla Kur'ân'ı hedefinden saptırdığını söylemektedir. Ona göre Kur'ân, ayetleriyle belirli bir hedefi ve anlamı kastederken sûfîler kendi görüş ve nazariyelerini kastetmektedir. Bazen Kur'ân'la kendi nazariyelerini desteklemek ve bunların esaslarının Kur'ân'da olduğunu ispatlamak isteği de öne çıkmaktadır.[2154]

Örneğin Mücâdile 58/7. ayette geçen "مَا يَكُونُ مِنْ نَجْوَى ثَلَاثَةٍ إِلَّا هُوَ رَابِعُهُمْ : *Üç kişinin gizli konuştuğu yerde dördüncüsü mutlaka O'dur*" ifâdesinin İbnü'l-'Arabî'ye nisbet edilen *Kâşânî Tefsiri*'ndeki şu izahı Zehebî'ye göre "nazarî-sûfî tefsir" minvalindedir:

> *Allah'ın konuşan üç kişinin dördüncüsü olması durumu adet veya yakınlık (mukarenet) cihetiyle değildir. Aksine, taayyünleriyle O'ndan farklı oluşları, mâhiyet ve benlikleriyle O'ndan perdelenmiş olmaları, mâhiyet ve hüviyetlerinin ayrılmaz özelliği olan mümkünlükleriyle O'ndan ayrılıkları, zâtının ayrılmaz özelliği olan vücûbiyetiyle tahakkuk edişleri, hüviyetlerine sirayet*

2150 Bkz. Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-Müfessirûn,* II, 317-318.
2151 Bkz. Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-Müfessirûn,* II, 251-280.
2152 Bkz. Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-Müfessirûn,* II, 252-256; Ateş, *Sülemî ve Tasavvufî Tefsîri,* s. 14; Akpınar, "İşârî Tefsîr ve Kuşeyrî'nin Besmele Tefsîri", s.58 ; Ahmet Çelik, *Tasavvufî Tefsîr*, s. 34.
2153 Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-Müfessirûn,* II, 278.
2154 Bkz. Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-Müfessirûn,* II, 256-259.

etmiş hüviyetiyle onlarla ittisâli, onların mazhariyet aynalarında zuhûr etmesi, mâhiyetleri ve müşahhas varlıklarıyla tesettürü, O'nun varlığının aynıyla ikame oluşları ve O'nun vücûbiyetiyle gerekli oluşları cihetlerinden onlarla beraberdir. O, bu itibârla onların yanında olan dördüncüleridir. Eğer hakikate itibâr edilirse onların aynıdır.[2155]

Esasen bu tür yorumlarda açık seçik bir nazarîliğin olup olmadığı kanaatimizce tartışma konusudur. Daha önce de değinildiği üzere Zehebî'nin bu tür yorumları *nazarî-sûfî tefsir* saymasının sebebi, bunların her zaman keşfe dayalı olmadığı düşüncesidir. Nitekim ona göre vahdet-i vucûdu savunan sûfîlerin yorumları keşfe dayanmayan türdendir ve felsefecilerin etkisiyle ortaya çıkmıştır. Dolayısıyla bunların "nazarî" olduğunun iddia edilmesi, vahdet-i vucûdun hulûl ve ittihâd eksenli bir tesirden ortaya çıktığı kabulüne dayanmaktadır. Ne var ki İbnü'l-'Arabî hulûl ve ittihâdı açık bir dille reddetmektedir.[2156] Nitekim aynı örnek üzerinden gidersek Mahmûd el-Ğurâb tarafından İbnü'l-'Arabî'nin *el-Fütûhât*'ta yaptığı tefsir ve te'vîllerin bir araya getirilmesiyle oluşturulan eserde Mücâdile 58/7. ayeti hakkında yapılan açıklama şudur:

Hiçbir şey Yüce Allah'ın misli değildir ve yine O herhangi bir vecihle, kendisine izâfe edilen hiçbir şeyin cinsinden değildir. Eğer Allah, lisân ehlinin üzerinde ittifak ettiği şekilde üç kişinin üçüncüsü, yahut dört kişinin dördüncüsü olsaydı mümkinat cinsinden olması lazım gelirdi. Oysaki O, mümkinat cinsinden değildir. Dolayısıyla, "O, onlardan biridir" denilmez çünkü O bütün kesret ve cemaat için ebeden Vâhid olandır.[2157]

Görüldüğü gibi İbnü'l-'Arabî Vâcib ve Vâhid olan Yüce Allah ile varlığı ve yokluğu müsâvi iken Allah tarafından var kılınmış olan mümkinâtı birbirinden net bir biçimde ayırmaktadır. Haddizâtında vahdet-i vücûd hâli yaşayan bir sûfî, mânevî istiğrak ve sekrden sahve döndüğü zaman mahlûkatın yani mümkinâtın var olduğu şuuruyla hayatına devam etmektedir. Bu durumda onun vahdet-i vucûd anlayışının hulûl ve ittihâdla ilgisinin olmadığı söylenebilir. Ayrıca onun deneyimlediği mânevî hâl üzere yapmış olduğu yorumların peşinen kabul edilmiş bir nazariyeden neş'et etmediği de ortaya çıkmış olur. Zira evvelen teslim olunan bir nazariye yoktur; aksine ilkin mânevî hâli zevk etme, yani vahdet-i vücûd denilen o mânevî hâli tecrübe etme ve daha sonra bunu mümkün olduğunca kelâma dökme durumu mevcuttur.

Öte yandan yine İbnü'l-'Arabî'ye atfedilen bazı izahların birtakım felsefî nazariyelere uygun göründüğü de anlaşılmaktadır. Yine Zehebî'nin verdiği başka bir örnekte Bakara sûresinin 87-101. ayetleriyle ilgili olmak üzere Cebrâil için "faal akıl", Mikâil için "6. Feleğin rûhu", İsrâfil için "4. Feleğin rûhu" ve Azrâil

2155 İbnü'l-'Arabî, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Kerîm*, II, 612.
2156 Bkz. Süslü, "Tasavvufî Tefsîrin İşârî ve Nazarî Şeklinde Taksimi Üzerine Bir Değerlendirme", s. 346-347.
2157 İbnü'l-'Arabî, *Rahmetün mine'r-Rahmân,* IV, 291-292.

için “7. Feleğin rûhu” denilmektedir ancak bu yorum esasen Kâşânî’ye ait olduğu hâlde İbnü’l-‘Arabî’ye izâfe edilen tefsirde yer almaktadır.[2158] Mamafih Kâşânî’ye de ait olsa yine bu tür açıklamaların “nazarî-sûfî” kategorisinde mütâlaa edilmesine bir engel bulunmamaktadır.

Bu noktada Erol Kılıç’ın tespiti önem arz etmektedir. Ona göre kendinden önceki düşünürlerin İbnü’l-‘Arabî üzerinde doğrudan ve doktriner mâhiyette bir tesiri olduğu söylenemez. Hatta İbnü’l-‘Arabî’nin birçok durumda kendinden önceki düşünürlerle aynı görüşte olmadığı açıktır. Nitekim o, kendisini tam olarak anlamak isteyenlere filozofların kitaplarındaki hükümlerle kendisine yaklaşmamaları tavsiyesinde bulunmuştur. Bu durumda İbnü’l-‘Arabî’nin görüşleri üzerinde çalışan bir kimse, onun Aristocu bir filozof veya bir kelâmcı olmadığını bilmelidir. Bazı şarkiyatçıların ve Müslüman araştırmacıların, onun İbn Meserre kanalıyla Empedocles’in fikirlerini öğrendiğini belirterek bunlardan etkilendiğini veya Patristik dönemin kilise babalarından, İskenderiyeli Philon’dan ve Stoacılar’dan faydalandığını söylemelerinin yahut bu tür imâlarda bulunmalarının ilmî bir dayanağı yoktur.[2159]

4.2. Bâtınîlik ve Bâtınîlerin Kur’ân Yorumu

Bu başlık altında Bâtınîlik ve bu akıma mensup fırkaların bâtıl yorumlardan ibâret olan tefsir anlayışları ele alınmaya çalışılacaktır. Bâtınîlerin Kur’ân’a iftirâ ve tahrif niteliğindeki yorumları, esasen lafzın zâhirî ile de bâtını ile de ilgili olmayıp kendi nefsî ve hevâî bakış açılarını, dolayısıyla nasıl inanmak istiyorlarsa ve ne söylemek istiyorlarsa onu yansıtmaktadır. Bunu da zâhir lafızda bulmak mümkün olmadığı için sûreta bâtınî boyut öncelenerek uygun bir kılıf uydurulmuştur. Önemli bir kısmı Gulât-ı Şîa’dan olan Bâtınî fırkaların bakış açısını ve hayat felsefesini yansıtıyor olması bakımından bu yorumların da nazarî-mezhebî yorum cümlesinden olduğu söylenebilir. Öte yandan son tahlilde sınırları belli bir nazariyeye dayanmadıkları ve Kur’ân’ın zâhirini inkâr ettikleri için Bâtınî fırkaların öne sürdüğü açıklamalar “Nazarî Yorum” başlığı altında incelenmeyip ayrı bir başlık yapılmıştır. Çalışmamızın ana eksenini oluşturan işârî tefsir/te’vîl olgusu açısından, üstünde önemle durulması ve farkının ortaya konulması gerekli olan en önemli yorum-tahrif faaliyeti Bâtınîlerin bu tür inkârcı ve tasfiyeci yorumlarıdır.

2158 Bkz. İbnü’l-‘Arabî, Tefsîru İbni’l-Arabî, y.y.: tsz., I, 51; Zehebî, *et-Tefsîr ve’l-Müfessirûn*, II, 252-253.
2159 Kılıç, “İbnü’l-‘Arabî, Muhyiddin”, *DİA,* XX, 497-498.

4.2.1. Bâtınîliğin Mâhiyeti, Menşei ve Faaliyetleri

Bâtınîlik veya Bâtıniyye; *gizlendi*, *saklandı, bir şeyin iç yüzünü bildi* gibi anlamlara gelen "بَطَنَ" fiil kökünden türeyen ve *gizli, saklı* gibi anlamlar ifâde eden "بَاطِن" kelimesine[2160] nisbet edilerek oluşmuş bir terimdir. Buna göre "Bâtıniyye", kelime olarak, *gizli olanı ve bir şeyin iç yüzünü bilenler* anlamındadır. Terim anlamı açısından ise *her zâhirin bir bâtını ve her nassın bir te'vîli bulunduğunu, bunu da sadece Tanrı tarafından belirlenmiş veya O'nunla ilişki kurmuş masum bir imamın bilebileceğini iddia eden ve ekseriyetini aşırı Şîîlerin oluşturduğu gruplar* şeklinde tarif edilmesi mümkündür.[2161]

Bâtınî düşüncenin ve buna bağlı olarak Bâtıniyye'nin menşei konusunda ileri sürülen farklı görüşleri üç noktada toplamanın mümkün olduğu belirtilmiştir. Buna göre:

1) Bâtınî yazarlara göre Bâtınî davet İmam Cafer es-Sâdık zamanında ve bizzat onun tarafından başlatılmış, daha sonra onun belirlediği esaslar çerçevesinde oğlu İsmâil tarafından devam ettirilmiştir.[2162] Bahsi geçen "Bâtınî" yazarların bu konuda doğru söylemedikleri, durumu her açıdan çarpıttıkları ve İmam Cafer'e iftirâ ettikleri onun bütün hayat safahâtı ile sâbittir.[2163]

2) Ehl-i sünnet ve Mu'tezile âlimlerine göre Bâtıniyye'nin menşei Mecûsîlik, Sâbiîlik, Yahudilik gibi eski din ve kültürlerdir. Bâtıniyye bunların karışımından oluşmuş İslâm dışı bir inanç halitası ve hatta yeni bir dindir. Görünüşte Ehl-i Beyt sevgisi esasına dayanan gizli teşkilâtlar kurulmuştur ki Bâtıniyye bu teşkilâtların en etkili olanıdır. Mecûsîlik ile Bâtıniyye'nin inançları arasında büyük bir benzerliğin bulunması bu konuda dayanılan delillerden biridir. Kâdî Abdülcebbâr ve Abdülkâhir el-Bağdâdî Bâtıniyye'yi materyalist fikirlere dayanan bir mezhep (melâhide ve dehriyye) olarak görmüştür. Bu müelliflere göre Bâtınîlerin yaptıkları yorumlarda temel İslâmî hükümleri yok etmeye çalışmaları, peygamberlere düşmanlık beslemeleri ve haramları helâl saymaları mülhid olduklarınının bazı delilleridir.[2164]

3) Çağdaş bazı araştırmacılara göre ise Bâtıniyye'nin kaynağı Yeni Eflâtunculuk, Yeni Pisagorculuk gibi gnostik felsefî akımlardır. İlk defa Yahudi filozof Philon bu felsefî görüşlerden faydalanarak bâtınî te'vîli Tevrat'a uygulamış, daha sonra da bu metot Bâtıniyye ile irtibatlı olan İsmâiliyye'nin önemli kaynaklarından *Resâilü İhvâni's-Safâ*'da aynen taklit edilmiştir. Diğer bazı yazarlara göre Yahudilerdeki rec'at, mehdî, insanı tanrılaştırma, tenâsüh vb. inançların Bâtıniyye fırkalarında görülmesi de yine Yahudiliğin bu gruplar için kaynak oluşturduğunu teyit eder niteliktedir.[2165]

2160 Bkz. İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab,* XIII, 52-57.
2161 Bkz. Avni İlhan, "Bâtıniyye", *DİA,* V, 191.
2162 İlhan, "Bâtıniyye", *DİA,* V, 191.
2163 Gördük, *İmam Cafer es-Sâdık,* s. 17-190.
2164 İlhan, "Bâtıniyye", *DİA,* V, 191.
2165 İlhan, "Bâtıniyye", *DİA,* V, 191.

Bazı araştırmacılar naslarda bâtın mânâlar arama anlayışının İslâm tarihindeki ilk teorisyen ve pratisyenlerinin Şîîler olduğunu; ayrıca zâhir ve bâtın olmak üzere iki bilgi türünün bulunduğu görüşünü de ilk defa onların ortaya attığını iddia etmiştir.[2166] Buna göre Hz. Peygamber'den (s.a.s.) sonra "On iki İmam" görüşünü savunan Şîa; imâmet, ric'at ve takiyye gibi görüşlerini desteklemek için ayetlerden referanslar bulmaya çalışmıştır. Bu konularda açık bir nas bulamayan İmâmiyye, aşırı Şîî fırkalardan biri olan İsmâiliyye'nin ortaya attığı bâtınî te'vîl anlayışını benimsemiştir. Ayetleri yorumlama noktasında siyasi görüşlerin etkisinde kalan ve bu çerçevede gelişen "Bâtınî" düşünce gerek kendi döneminde gerekse daha sonraki dönemlerde insanların zihninde hiç olumlu bir imaj bırakmamıştır. Ayetlerin zâhirî mânâsıyla beraber "zâhirin ötesi" anlamını ifâde eden "bâtınî boyut"unu da kabul eden işârî tefsir de bu yönüyle haksız eleştirilere maruz kalmıştır.[2167]

İbn Hazm kendi devrine kadar gelen Bâtınîlerin fikir babası olarak Hz. Ali'yi ilâhlaştıran Abdullah İbn Sebe'yi göstermiştir. Bu görüşü destekleyen araştırmalar da bulunmaktadır. Yukarıda değinildiği gibi İslâm âlimlerine göre Bâtıniyye'nin genel anlamda menşei Mecûsîlik, Sâbiîlik, Yahudilik gibi eski din ve kültürlerdir. Bâtıniyye bunların karışımından oluşmuş İslâm dışı bir inanç halitası ve hatta yeni bir dindir.[2168] Dolayısıyla bu akımın temeli kadîm zamanlara dayanmaktadır çünkü İslâm akîdesini bazı eski Fars inançları ve Hint görüşleriyle karıştırmaları sonucu, değişmez akaid hükümleriyle çelişen bazı düşünce ve inançları benimsemişlerdir.[2169] Örneğin bu akımın önemli sîmalarından Meymûn b. Deysân el-Kaddâh Mecûsîliğe, Hamdân Karmat ise Sâbiîliğe mensuptur. Mecûsîlik ile Bâtıniyye'nin inançları arasında büyük bir benzerliğin bulunması bu açıdan dikkat çekicidir. Hâsılı, İslâm'ın yayılışını kabullenemeyen bazı eski din mensupları, kılıçla engel olamadıkları bu yeni dini her açıdan erozyona uğratmak, böylece temel hükümlerini bozup onu içten çökertmek amacıyla sözde Ehl-i Beyt sevgisi esasına dayandırdıkları gizli teşkilâtlar kurmuşlardır. Bâtıniyye işte bu teşkilâtlara verilen genel bir isim niteliğindedir.[2170]

Ali Avcu Bâtınîlik kavramına salt sosyo-politik zaviyeden yaklaşıldığında farklı, îtikâdi bir kavram olarak tanımlandığında farklı sonuçların ortaya çıktığına dikkat çekmiştir. Öte yandan Bâtınî gruplarda her iki boyut iç içe geçmiş bir gerçeklik arz etmektedir. Bu durumda iki yönü de hesaba katan bir yaklaşım biçimi daha farklı ve

2166 Bkz. Öztürk, "Tefsîrde Zâhir-Bâtın Düalizmi", s. 110.
2167 Bkz. Çelik, *Kur'ân'a İşarî Yaklaşımlar,* s. 110.
2168 Bkz. İlhan, "Bâtıniyye", *DİA,* V, 191-192.
2169 Bkz. Ebû Yakûb İshak b. Ahmed Sicistânî, *Risaletu Tuhfeti'l-Müstecîbîn* ("Selâsu Resâili'l-İsmâiliyye" içinde), nşr. Ârif Tâmir, Beyrut: Dâru'l-Âfâki'l-Cedîde, 1983, s. 18; Muhammed Ebû Zehra, *İslâmda Siyasi ve İtikadi Mezhepler Tarihi*, çev. Kerim Aytekin - Hasan Karakaya, İstanbul: Hisar Yayınevi, 1983, s. 66; Öztürk, *Kur'ân ve Aşırı Yorum,* s. 68-69; Ârif Tâmir, *Erbau Resâil-i İsmâiliyye*, Beyrut: Dârü'l-Mektebeti'l-Hayat, 1978, s. 19, 66; Mustafa Gâlib, *Tarîhu'd-Da'veti'l-İsmâiliyye*, Beyrut: Dâru'l-Endelus, 1965, s. 150-151.
2170 İlhan, "Bâtıniyye", *DİA,* V, 191.

reel bir Bâtınîlik algısı ortaya çıkarmaktadır. Ona göre geleneksel algı biçimi Bâtınîliği salt sosyo-politik bir akım olarak görme ve bunu Ehl-i Sünnet'e muhalif Şîî gruplara hasretme yönünde tezahür etmiştir. Oysa erken dönemlerde ortaya çıkıp varlığını günümüze kadar korumayı başarmış olan Bâtınî düşüncedeki ikinci önemli boyut, kadîm senkretik dinî-felsefi geleneklerden hareketle kendi epistemolojisini kurmuş bir öğreti ve düşünme biçimidir. Nitekim Bâtınî düşünce Şîîliğin dar kalıplarına sığmayarak farklı hareketlerde de ortaya çıkmıştır. Dolayısıyla Bâtınîliğin îtikâdî boyutu kadîm senkretik dinî-felsefî geleneklerin İslâmî bir formda yeniden inşâ edildiği bir gerçekliğe tekabül etmektedir. Buna göre Bâtınîlik en genel anlamda, kutsal metni zâhir ve bâtın şeklinde ikiye ayırarak kurtuluşu zâhirin arkasına gizlenmiş olan bâtınî bilgiye ulaşmakta gören grupların ortak adı olarak tanımlanabilecektir. Bu tanım esas alındığında ise Avcu'ya göre Gulât-ı Şîa, İsmâilîlik, Nusayrîlik, Dürzîlik gibi Şîî kökenli akımlarla Yezidîlik, tasavvufî çevrelerin önemli bir kısmı ve bazı felsefi akımlar Bâtınî gruplar cümlesindendir. Bunlar her ne kadar Bâtınî bir öğretiye sâhip olma noktasında genel ilkelerde birbirleriyle uyuşuyorlarsa da öğretinin detayları ve sosyo-politik tavırları açısından ciddi farklılıklar arz etmektedirler.[2171]

Anlaşılan o ki Avcu, tasavvufî çevrelerin kendi ifâdesiyle "önemli bir kısmını" zâhir-bâtın ayrımı ilgisiyle Bâtınî gruplara dâhil etmiştir; ancak yine onun tarifiyle söylemek gerekirse sûfîler genel anlamda "kurtuluşu zâhirin arkasına gizlenmiş bâtında" değil; bunun tam aksine şeriatın zâhirine sıkı sıkıya bağlanmakta, ibâdet ü tâati alabildiğine ziyâdeleştirmekte aramıştır. Zâhirin ötesinde ayrıca bâtınî bir bilginin olduğuna inanmakla kurtuluşu zâhirde değil bâtında görmek arasında kıyas kabul etmez bir farkın olduğu âşikârdır. Bununla beraber sûfî kisvesi altında birtakım sapkın kimseler Bâtınîliğe kaymış olabilir ki onlara da sûfîlerin önemli bir kısmı denilemeyeceği izahtan vârestedir.

Çağdaş bazı araştırmacılara göre Bâtıniyye'ye kaynaklık eden ve aynı zamanda Şîa'yı en çok etkileyen felsefî akımlar Eflâtun Felsefesi, Yeni Eflâtunculuk ve Yeni Pisagorculuk gibi gnostik felsefî akımlardır. Şîa'nın akâidinde ve tefsir sisteminde Müsül nazariyesi (misaller ve ideler âlemi), varlık kategorileri, kabz, işrâk ve benzeri teorilerin esaslı ve geniş yer almasının sebebi de budur. İlk defa Yahudi filozof Philon bu felsefî görüşlerden faydalanarak bâtınî te'vîli Tevrat'a uygulamış, daha sonra da bu metot Bâtıniyye ile irtibatlı olan İsmâiliyye'nin önemli kaynaklarından *Resâilü İhvâni's-Safâ*'da aynen taklit edilmiştir.[2172] Yahudilerdeki rec'at, Mehdî, insanı tanrılaştırma, tenâsüh vb. inançların Bâtınî fırkalarda da görülmesi Yahudiliğin bu gruplar için kaynak oluşturduğunu teyit eden diğer hususlardır.[2173] Her

2171 Ali Avcu, "Bâtınî Din Anlayışının Epistemik Temelleri", *Kur'ân'ın Bâtınî ve İşârî Yorumu,* İstanbul: KURAMER, 2018, s. 19-20.

2172 Bkz. Abdülcelil Şelebi, "Bâtınî Tefsîr'in Doğuşu ve Nedenleri", çev. Gıyasettin Arslan, *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 9/1 (2004), s.101-104; İlhan, "Bâtıniyye", *DİA,* V, 191.

2173 İlhan, "Bâtıniyye", *DİA,* V, 191.

hâlükârda Bâtıniyye'ye kaynaklık eden unsurların muharref dinler yahut tümden bâtıl din ve inançlar olduğu muhakkaktır.

Abdülcelil Şelebi'nin tespitine göre *misâller ve ideler âlemi*'nden Eflâtun öncesinde de bahsedilmekteydi ancak *Müsül* nazariyesi denilen düşünceyi detaylı olarak ilk defa o açıklamış ve esaslarını ortaya koyarak sistemleştirmiştir. Buna göre çevremizde duyularla idrâk ettiğimiz tüm varlıklar, hislerimizle idrâk edemediğimiz başka hakîki varlıkların birer misâli (görüntü) olarak nitelenmiştir. Bu anlamda Bâtınîler de her şeyin bir zâhirî bir de bâtınî (hakîki) boyutunun bulunduğunu köklü bir esas olarak kabul ederek yeni bir söylem geliştirmiştir. Gördüğümüz varlıkların tümü (hakîki) gizli varlıkların birer görüntüsüdür ki bu görüntüler onlara işâret eder. Hakîki varlık olmaksızın bu görüntülerin hiçbir kıymeti yoktur. Nitekim canlı varlıkların rûhlarından ayrı hiçbir değerinin olmadığı gibi bu görüntülerin de bâtınî, gizli ve hakîki varlıklar olmadan hiçbir anlamı ve değeri yoktur. Sıradan avam tabakası, sadece bedenleriyle ilgilenip rûhlarını (rûhî terbiyeyi) ihmâl ettikleri gibi, bu zâhirî görüntülere yönelir ve onu anlayabilir; fakat mâverâyı, yani görüntülerin arkasındaki hakikati anlayamazlar. Havas (seçkinler) ve mütefekkirler ise zâhirî görüntünün mâverâsına (bâtın) yönelmiş ve onu anlamaya çalışmıştır. Bu anlamda Kur'ân'ın tabiatında da hem zâhir hem de bâtın vardır.[2174]

Bu tür fikir ve söylemlerin, daha önceki dinlerin birçoğunda bulunduğu da görülmektedir. Brahmanlar ve Budist bilginler *Kutsal Vedalar*'ın lafızlarını yorumlarken metnin zâhirini terk ederek bâtınî tefsir yapmışlardır. Temel felsefî öğretilerini Fâtımîlerin de benimsediği İskenderiye Okulu *Kitab-ı Mukaddes*'i aynı yolla açıklamıştır. Önceleri putperest olan Yahudi Philon (ö. 50) Tevrat'ı aynı yönteme tabi tutmuş; Augustin (ö. 430) ve Originaous gibi Hristiyan âlimler de İncilleri bâtınî tefsir yöntemiyle açıklamıştır. Oklinous bu yöntemi İncil'in her lafzının mutlaka bir mecâzî anlamının olduğunu iddia ederek tefsir kuralları geliştirmiştir. Tümü İskenderiye Okulu'na mensup bu bilginler aynı zamanda genelde Yunan, özelde Eflâtun felsefesi ile ilgilenmiştir. Tefsir adına yaptıkları ise Eflâtun'un Müsül nazariyesini uygulamaktan başka bir şey değildir. Hatta Hz. Îsâ'nın Tanrı'nın mücessem kelimesi olduğunu söyleyen Mısır Kilisesi'nin de bu teoriden uzak olmadığı görülmektedir.[2175]

Yine Avcu'nun tespitine göre Bâtınî epistemoloji, kendisine kaynaklık eden iki unsurun etkisiyle İslâm düşüncesi içerisinde nev-i şahsına münhasır bir bilgi anlayışı geliştirmiştir. Bunların ilki olan Gnostik düalizme göre maddenin kaynağı *Zulmet*'e aittir ve kötüdür. *Nefs*'in kaynağı ise ilâhîdir ve Zulmet tarafından ele geçirilerek esir edilmiştir. Şeytanî olan maddenin kiriyle pisletilmiş olan nefsin, maddenin esaretinden kurtarılarak aslî vatanı olan ilâhî âleme geri döndürülmesi gnostiklerin kurtuluş teorilerinin temelini oluşturur. Bâtınî akımlar ise bunu İslâm'la uzlaştırmak

2174 Bkz. Şelebi, "Bâtınî Tefsîr'in Doğuşu", s. 101-105.
2175 Şelebi, "Bâtınî Tefsîr'in Doğuşu" s. 105-106.

için maddenin kaynağının da Allah'a ait olduğunu izah etmeye çalışmış; bunun için gnostiklerin maddeye karşı takındıkları acımasız tutumu eleştiren Yeni Eflâtuncu ve hermetik bakış açılarından istifâde etmiş; ancak buna rağmen gnostik düalizmin etkisinden kurtulamamıştır. Bâtınî düalizme göre her şeyin kaynağı olan yüce yaratıcının dışındaki her türlü varlık bir düâliteden meydana gelmektedir. Daha yaratma başlar başlamaz Kûnî - Kader, Akıl - Nefis, Nur-ı Muhammedî - Nur-ı Ali ve benzeri adlarla anılan bir düalite oluşmuştur. Öte yandan bu düalist anlayışın arkasında yatan temel mantık, müşâhede edilen maddî gerçeklikle (mesel) müşâhede edilenin kaynağı olan gayrimaddî gerçeklik (memsûl) arasındaki ayrıma dayanmaktadır. Mesel-memsûl ilişkisi olarak sistematize edilen bu anlayışa göre her müşâhede edilen varlığın arkasında, ona kaynaklık eden ve maddî olmayan bir gerçek varlık söz konusudur. Buna göre de bilgi, mutlak hakikat ifâde eden "bâtın" ve ona ulaştırma vâsıtası olan "zâhir" olmak üzere ikiye ayrılmıştır. Zâhir, hakîki bilgiye ulaşmaya aracılık eden bir vâsıta (mesel), bâtın ise zâhirî bilgi aracılığıyla kendisine ulaşılabilen ve mutlak hakikat ifâde eden ilâhî kaynaklı bir bilgi (memsûl) olarak görülmüştür.[2176]

Bâtınî epistemolojiye kaynaklık eden ikinci önemli unsurun ise "ezılle (gölgeler)" nazariyesi olduğu belirtilmektedir. Düalist bakış açısıyla uyumlu olan gölgeler nazariyesinin kaynağı Eflâtun'un âlem anlayışına kadar gitmektedir. Onun mağara benzetmesinden hareketle *ideler* ve *görünüşler* âlemi şeklinde kategorize ettiği düalist âlem anlayışı zamanla Yeni Eflâtunculuk ve hermetik felsefe tarafından geliştirilmiş, en nihayet Bâtınîler tarafından İslâmî referanslara atıfla yeniden kurgulanmıştır. Bu nazariyenin temelinde, maddî varlıkların arkasında ona kaynaklık eden ve fizikî gerçekliği olmayan bir varlığın bulunduğu, maddî olanın onun bir yansımasından ya da gölgesinden (zıl) ibâret olduğu tezi yatmaktadır. Buna göre maddî âlem, kendisine kaynaklık eden bir başka âlemin yansımasıdır. Onun içindeki varlıklar da aynı şekilde bir yansımadan ya da gölgeden ibârettir. Ezılle anlayışı doğal olarak maddî olanın mutlak gerçekliğine karşı çıkmıştır. Zira bu anlayışa göre mutlak gerçek, maddi forma bürünmüş olan değil, o forma kaynaklık eden ve maddî olmayan varlıklar içindir. Bir diğer ifâdeyle, madde mutlak gerçek ifâde etmekten ziyâde, gerçekliğin bir yansımasından ya da gölgesinden ibârettir. Ancak madde, hakikatin bir yansıması olduğu için mutlak gerçekliğe ulaşmanın yegâne yolu bu örneklerden, mesellerden hareketle maddî olmayan gerçekliği kavramaktan geçmektedir. Sonuçta Bâtınîler *Ezılle* anlayışının bir gereği olarak zâhirî bilgiyi mutlak hakikat ifâde etmekten uzak bir bilgi türü olarak görürken, onu hakikat ifâde eden bâtınî bilgiye ulaşmanın bir vâsıtası ya da aracı konumuna indirgemişlerdir.[2177]

Kanaatimizce Eflatun'un ortaya koyduğu nazariyeler, maddeyi anlamlı kılan mânevî yönün vurgulandığı düşünüldüğünde hiç de yabana atılır cinsten değildir. Hatta bütün varlıkta Yüce Allah'ın *Zâhir* ve *Bâtın* isimlerinin tecellîlerinin olduğu

2176 Avcu, "Bâtınî Din Anlayışının Epistemik Temelleri", s. 21-22.
2177 Avcu, "Bâtınî Din Anlayışının Epistemik Temelleri", s. 22-23.

düşünülürse Eflâtun'un büyük ölçüde hakikati yakaladığı da söylenebilir. Biz Müslümanlara göre, örneğin bir elma, zâhiren meyveyken bâtınî yönü itibârıyla başta Rezzak ismi olmak üzere Allah'ın isimlerinin tecellîsi, O'nun nimeti ve ikrâmıdır. Örneğin insanoğlu, zâhirî yönü olan et ve kemikten ibâret bir organizmanın çok ötesinde, bâtınen Allah'ın muhâtabı, halifesi ve dostu kılınmış müstesnâ bir varlıktır. Dolayısıyla zâhir-bâtın ikilisi üzerine mebnî yöntemin ilk defa Bâtınî gruplar tarafından kullanılmadığını belirten Şelebi de burada önemli olan noktanın Bâtınîlerin ve genelde Şîa'nın bu yöntemde aşırıya kaçmaları ve sapmaları olduğunu vurgulamıştır. Bu aşırılıkla nasların zâhirini safdışı ederek lafızları, taşıdıkları anlamlarla hiçbir alâkası olmayan ve dini tahrip edip bozan mânâlara çekmişlerdir. Ayetlerin tefsirinde böyle bir yolu kullanmak, Kur'ân'ın Arap dili ve üslubuna âit bir kitap olduğu gerçeğini anlamsız kılmaktadır çünkü bu durum kişiye, kuralsız ve ölçüsüz olarak herhangi bir ayete dilediği anlamı yükleme imkân ve fırsatını vermektedir.[2178] Bu durumda yanlış olan şey zâhir-bâtın anlayışı değil zâhiri inkâr etmek, bâtını da kendi îtikâdî-siyasî eğilimine uygun her türlü yorumu kapsayıcı şekilde bir vâsıta/âlet olarak kullanmaktır. O hâlde Kur'ân-Sünnet çizgisini esas tutmuş olan tasavvufî çevrelere yapılan "Bâtınî" yakıştırması bu temel perspektif itibârıyla asla hakikati ifâde etmemektedir. Zira tasavvuf ve tarîkatlar denince akla, değil Kur'ân'ın zâhirini inkâr ve tasfiye etmek, tam aksine ona sıkı sıkıya bağlılık göstermek, şer'î emir ve yasaklara harfiyyen uymaya çalışmak gelir. En genel anlamıyla sûfîlerin de bu çizgide ilerleyerek rûhî açıdan tasaffî etme yolunu seçen kimseler olduğu âşikârdır. Bu yolda yürürken bazılarının kimi zaman düştükleri sekr, istiğrak ve şatahât hâlleri ise Bâtınîlikle bütün bütün ilgisiz daha farklı bir boyuttur.

Bâtınîliğin ne olduğu ile ilgili aşağı yukarı aynı minvalde belirlemelerin yapıldığı pek çok tarif bulunmaktadır. En geniş anlamda Bâtınîlik, İslâm şeriatını bırakıp ilhâda, haktan bâtıla sapan bir düşünce ve buna bağlı harekettir. Bu düşüncenin mensupları küfürlerini Şîîlikle, felsefeyle ve tasavvufla kamufle ederek gizlemişlerdir.[2179] Muhammed Zâhid el-Kevserî, İsmâilîyye'nin değil İslâm içinde olmak tam aksine İslâm'a en tehlikeli düşman olduğunu belirtmiştir. Nitekim onların İslâm'la ilişkisi, onu yıkmaya çalışmaktan ibârettir.[2180] Zehebî, İsmâilî Bâtınîlerin aslen Mecûsî bir topluluk olduğunu, İslâm'ın şevketini görünce âdeta kılık değiştirdiklerini ve genelde şeriatleri özelde de İslâm şeriatını ortadan kaldırmayı amaçladıklarını ifâde etmiştir. Örneğin Ubeydullah b. el-Hasan el-Kayrevânî, Süleyman b. el-Hasan b. Saîd el-Cenânî'ye yazdığı uzun mektubunun bir kısmında, "Sana insanları Kur'ân, İncil, Tevrat ve Zebûr hakkında şüpheye düşürmeni; onları, şeriatleri, âhireti, dirilişi, semâda melekler arzda cinler olduğu inancını reddetmeye

2178 Şelebi, "Bâtınî Tefsîr'in Doğuşu", s.106.
2179 Bkz. İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, thk. Ali Şîrî, Beyrut: Dâru ihyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1988, XII, 333; İzmirli, *Yeni ilm-i Kelâm,* s.161-165.
2180 Kevserî, *Mukaddemât,* s. 208.

davet etmeni tavsiye ediyorum! Ayrıca onları Âdem'den önce de dünyada insanların bulunduğu fikrine davet etmelisin, âlemin ezelî olduğu fikri sana bu konuda yardım edecektir." demektedir.[2181] Bu fırka İsmail'in imametini iddia ettikleri için "*İsmâiliyye*", inançlarını gizledikleri için veya imamın saklanmış olduğuna inandıkarı için de "*Bâtıniyye*" diye meşhûr olmuş, çok daha farklı isimlerle de anılmıştır.[2182]

İsmail Hakkı İzmirli'ye (v. 1946) göre felsefe ve tasavvuf ile kendilerini gizlemeye çalışan ve neticede müfsid ve mülhid olan Bâtınî fırkaların gâyesi İslâm kisvesiyle insanları Mecûsiliğe davet etmek ve şer'î nasları kendi esaslarına göre te'vîl etmektir. İlk asırda Bâtınîliğin tohumu İbn Sebe ile atılmış, Meymûn el-Kaddâh ise bu tohumu filizlendirmiştir.[2183] Müellifin tespiti şöyledir:

> *Bâb-ı şeriattan bâb-ı ilhâda, bâb-ı haktan bâb-ı bâtıla girenler; kendilerini teşeyyu' (Şîîlik perdesiyle) ile gizleyenlerdir. Bâtıniyye İslâm'a nisbet iddiasında bulunmakla beraber Müslimîn arasında ilhâd ve fesâd neşrederler; medârik-i felsefiyyeyi şübehât-ı kelâmiyye ve tahayyülât-ı keşfiyye ile mezcederler. Bâtıniyye'nin evveli teşeyyu' âhiri insilahtır (sıyrılmak, ayrılmak yani dinden çıkmak); nitekim belâğ-ı ekber, namus-ı a'zam son mertebedir ki Hak Teâlâ'yı inkârdan, şerâî'yi inkârdan, Hâlık Teâlâ'yı ikrâr edenleri istihfaftan; şerâî'ye ve dine îtikâd edenler ile istihzâdan ibârettir.*[2184]

Hilmi Ziya Ülken (v. 1974), Şîî mezhebi mensuplarının fikrî cephesine *Bâtıniyye* isminin verildiğini ifâde etmiştir.[2185] Abdülbaki Gölpınarlı (v. 1982) Bâtıniyye'nin, başta erken dönemde ortaya çıkan aşırı Şîî fırkalar olmak üzere Sabiîlik ve eski Hint-Yunan inançlarının karışımından oluşan ve İslâm'ı bu inanç sistemine uyarlamaya çalışan anlayışların tümü olduğunu belirtmektedir.[2186] Ahmet Ateş *Bâtıniyye* teriminin, her zâhirin bir bâtını olduğunu kabul eden, ayet ve hadîslerin ancak te'vîl ile anlaşılacağını iddia eden fırkaların tümü için kullanılan ortak bir isim veya lakap olduğunu söylemiştir.[2187] Süleyman Hayri Bolay ise İsmâiliyye hareketinin sonraki dönemde Şîî karakterde birçok mezhebin ortaya çıkmasına sebep olduğunu ve bu mezheplerin hepsine birden *Bâtıniyye* denildiğini vurgulamaktadır.[2188]

"Sünnî bakış açısının Bâtınî epistemolojiyle ilgili temel yanılgısı, bâtınî bilgi ile zâhirî bilgiyi ontolojik olarak aynı konumda görüp bunun üzerinden bir Bâtınîlik

2181 Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-Müfessirûn,* II, 174, 178.
2182 İbn Haldûn, *Mukaddime,* I, 508; Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal,* nşr. Ahmed Fehmî Muhammed, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, tsz., I, 172-174; Ebû Zehra, *Mezhepler Tarihi*, 66; Nuri Ünlü, *İslâm Tarihi-I (Başlangıçtan Osmanlı'ya Kadar),* İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yay., 1992. I, 437.
2183 Bkz. İzmirli, *Yeni İlm-i Kelâm,* s. 163-165.
2184 İzmirli, *Yeni İlm-i Kelâm,* s. 161.
2185 Hilmi Ziya Ülken, *İslâm Felsefesi: Kaynakları-Tesirleri,* Ankara: Selçuk Yay., tsz., s. 24.
2186 Bkz. Gölpınarlı, *100 Soruda İslâm Tasavvufu,* s. 87-136.
2187 Ahmet Ateş, "Bâtıniye", *İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul: M.E.B. Yay. 1993, II, 339.
2188 Süleyman Hayri Bolay, *Felsefî Doktrinler Sözlüğü,* Ankara: Akçağ Yay., 1987, s. 30.

okuması yapmasıdır." diyen Avcu'ya göre, bu bakış açısı iki bilgi türü arasında zorunlu bir uyum aramakta ve uyumsuzlukları çelişki olarak görmektedir. Oysa bir Bâtınî için böyle bir uyum zorunluluğu yoktur. Bunun en güzel örneklerinden biri, Nusayrîliğin kutsal kitabı *Kitâbü'l-Mecmû*'da geçmektedir. Zira bu kitapta melekûtun cevheri sayılan Hz. Ali, Hz. Peygamber'i (s.a.s.) kendi nurundan yaratan, ulûhiyyeti ile ezelî ve tek olan ilah diye takdim edilmektedir.[2189]

Esasen III. (IX.) yüzyılın ilk yarısında ihtilâlci bir karakterle âniden ortaya çıkan İsmâiliyye'nin, başlangıç tarihinden itibâren bir asrı aşkın devresi hakkında fazla bir şey bilinmemektedir.[2190] Ortaya çıkışının ardından şaşırtıcı bir hızla yayılan İsmâiliyye mensupları, İslâm'ın değişmez hükümleriyle çelişen eski Fars inançlarının ve Hint görüşlerinin bir karışımı olan bazı düşünceleri benimseyip inanç edinerek İslâm çerçevesinin dışına çıkmışlardır.[2191] Öyle görünüyor ki hakkında pek bilgi olmayan devre ilk İsmâiliyye dönemidir. Ebu'l-Hattâb'ın ölümünden sonra bâtınî te'vîllere dayanılarak üretilen aşırı görüşler Hattâbiyye'ye mensup olanlarca İsmâiliyye'ye taşınmış ve artık İsmâiliyye Bâtıniyye'den ayırt edilemeyen bir mezhep hâlini almıştır. Böylece *Karâmita*, *Nusayriyye*, *Dürziyye* gibi Bâtınî fırkaların oluşmasına zemin hazırlanmıştır. Bâtıniyye'nin İsmâiliyye ile aynîleşmesinin bir sonucu olarak bu hareketin tarihini ve önemli sîmalarını belirlemek de zorlaşmıştır. Dolayısıyla kaynakların bir kısmında asıl İsmâiliyye ile Bâtıniyye tesiri altına girerek âdeta onunla bütünleşmiş olan İsmâiliyye çok defa aynı mezhep kabul edilmiş ve İsmâiliyye'nin başlangıcı aynı zamanda Bâtıniyye'nin başlangıcı olarak gösterilmiştir.[2192]

Gölpınarlı'ya göre İslâm'a tam inanmamaktan doğan, bir yandan dini felsefeye uydurmaya uğraşan, diğer yandan zamanın düzensizliğinden şikayetle yeni bir düzen kurmak amacını güden bu anlayış; hicrî IV. (mîlâdî X.) yüzyılda Basra'da teşekkül eden, Bağdat'ta temsilcileri bulunan, kendi aralarında dereceler kabul ettikleri sanılan gizli bir cemiyetin mensuplarınca yazılan "Resâilü İhvâni's-Safâ" ile iyiden iyiye yayılmıştır. Bu çalışma aritmetik, hendese, müzik, yeryüzü, iklimler, yaratılış, akıl, mantık, heyulâ ve sûret, gökyüzü, hikmet gibi bölümleri muhtevî elli iki risâleden müteşekkildir.[2193]

Bâtınî fırkalar sadece fikrî düzeyde kalmayıp fiili olarak da Müslümanların başına âdeta belâ olmuştur. Tarih boyunca İslâm toplumunu çeşitli provokasyonlarla karıştırmaya çalışan pek çok Bâtınî örgütün ortaya çıktığı bilinmektedir. Mısır'da kaldığı süre

2189 Bkz. Avcu, "Bâtınî Din Anlayışının Epistemik Temelleri", s. 28-30.
2190 İlhan, "Bâtıniyye", *DİA,* V, 192.
2191 Bkz. Sicistânî, *Risaletu Tuhfeti'l-Müstecîbîn*, s. 18; Ebû Zehra, *Mezhepler Tarihi*, 66; Öztürk, *Kur'ân Ve Aşırı Yorum*, 68-69; Tâmir, *Erbau Resâil-i İsmâiliyye*, s. 19, 66; Gâlib, *Tarîhu'd-Da'veti'l-İsmâiliyye*, s. 150-151.
2192 İlhan, "Bâtıniyye", *DİA,* V, 192.
2193 Gölpınarlı, *Tarih Boyunca İslâm Mezhepleri ve Şîîlik,* 139-140. Konuyla ilgili detaylı bilgi için bkz. Bayram Ali Çetinkaya, *Sayıların Gizemi ve Tasavvufun Dinamikleri -İhvân-ı Safâ Modeli-,* İstanbul: İnsan Yay., 2008, s. 9-109.

içinde İsmâiliyye fikirlerini öğrenip benimseyen Hasan Sabbah'ın 483/1090 yılında başta Alamut Kalesi olmak üzere, İran ve Irak'taki çeşitli kaleleri ele geçirerek kurduğu Nizârî-İsmâilî teşkilatı[2194] bunun örneklerindendir. Yine onun tarafından kurulan siyasi terör örgütü, bölgede hâkim olan İslâm devletleri için daima bir tedirginlik unsuru olmuştur. Yaygın kabul gören rivayetlere göre haşhaş içirilen fedâiler, Selçuklu vezirlerinden Nizâmü'l-Mülk'ün (v. 485/1092) de aralarında bulunduğu pek çok Sünnî devlet adamını sûikastle şehit etmiştir.[2195]

Klasik makâlat ve fırak eserleri incelendiğinde Karâmita, Karmâtiyye, İsmâiliyye, Mübârekiyye, Seb'iyye, Ta'lîmiyye, İbâhiyye, Melâhide, Meymûniyye, Ubeydiyye, Nusayriyye, Dürziyye, Bahâiyye, Zenâdıka, Mezdekiyye, Bâbekiyye, Hürremiyye, Hürremdîniyye ve Muhammire gibi isim ve lakaplarla anılan gerçek veya muhayyel fırkaların tümü, genel ve müşterek *Bâtıniyye* lakabı altında birleştirilmiştir. Adı geçen fırkaların genel olarak bu lakapla anılma sebebi ise temelde bâtın, te'vîl, takiyye ve avam-havas ayrımından oluşan dört nosyon üzerine inşa edilen bir düşünce sistemi içinde yer almalarıdır.[2196] Allah'ın, bulunduğu sûret üzere zuhûr edip göründüğü; yaratma, rızık verme, öldürme, diriltme gibi bütün fiilleri icrâ etmeleri üzere âlemi yönetme görevini imamlara verdiği; aslında Hz. Ali'nin peygamber olduğu ancak Cebrâil'in vahyi yanlışlıkla Hz. Peygamber'e (s.a.s.) getirdiği; hatta Hz. Ali'nin bizâtihi Allah olduğu şeklindeki iddialar Gulat fırkalarının düşünceleri arasındadır.[2197]

Öte yandan adı geçen fırkaların her biri ayrı bir hususiyetle ön plana çıkmıştır. Hamdan b. Eş'as Karmât'a bağlı olduklarından dolayı *Karâmita* veya *Karmatiyye*, âlem ve imâmet anlayışında yedili bir sistem benimsedikleri için *Seb'iyye*, tüm haramları meşrû sayan Mecûsîlerin Hürremiyye fırkasına benzedikleri için *Hürremdîniyye*, İslâm akâidine aykırı oldukları için *Zenâdıka*, haramı helâl addettikleri için *İbâhiyye*, imâmetin Cafer es-Sâdık'tan sonra oğlu İsmâil'e geçtiğine inandıkları için *İsmâiliyye*, gerçeğin bilgisinin ancak gizli ve mâsum imamın tâlimiyle öğrenilebileceğine inandıkları için *Ta'lîmiyye*, mal ve kadında komünal toplum modelini savunan Mezdek'e uymuş olduklarından *Mezdekiyye*, Hürremiyye hareketinin lideri Bâbek'e (ö. 223/838) intisaplarından dolayı *Bâbekiyye* ve Bâbek zamanında kırmızı elbise giymeleri sebebiyle de *Muhammire* lakabıyla anıldıkları kaydedilmiştir.[2198] İsmâilîler tarafından kurulan çeşitli devletlerin yıkılmasından

2194 Abdurrahman Bedevî, *Mezâhibu'l-İslâmiyyîn*, Beyrut: Dâru'l-İlim li'l Melâyîn, 1973, II, 316-335.

2195 Bkz. Mustafa Öz, "*Haşîşiyye", DİA*, XVI, 418-419.

2196 Bkz. Öztürk, *Kur'ân ve Aşırı Yorum,* s. 28-50; İbrahim Âgah Çubukçu, "İbâhîlik ve Bâtınilik", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 18 (1970), s. 69.

2197 Kevserî, *Mukaddemât,* s. 209.

2198 Bkz. Öztürk, *Kur'ân ve Aşırı Yorum,* s. 28-50; (Detaylı bilgi için bkz. Şeyh Müfîd, *el-İrşâd*, Müessesetü'l-A'lemî li'l-Matbû', Beyrut: 1979, s. 285; Şehristânî, *el-Milel,* I, 149, 172-174; İbn Haldûn, *Mukaddime*, I, 508; Bikâ'î, *Masrau't-Tasavvuf,* s. 33-35; Ahmed Emîn, *Zuhru'l-İslâm*, Kahire: Mektebetü'n-Nehdati'l-Mısriyye, 1966, III, 116; Ebû Zehra, *Mezhepler Tarihi,* 65; Muhammed Kâmil Hüseyin, *Tâifetü'l-İsmâiliyye: Târîhuha Nuzûmuha ve Akâiduha*, Kahire: Mektebetü'n-Nehdati'l-Mısriyye, 1959, s. 12; Bedevî, *Mezâhib,* II, 316-335; Öz, "*Haşîşiyye", DİA*, XVI, 418.)

sonra İslâm dünyasında Bâtıniyye'nin, daha çok İslâm akâidine muhalif inançlar ileri süren ve varlıklarını günümüze kadar devam ettiren Nusayriyye ile Dürziyye yanında son dönemlerde ortaya çıkan Bâbiyye, Bahâiyye, Kâdiyâniyye gibi fırkalarca temsil edildiği kabul edilmektedir. Zâhid el-Kevserî Türkler arasında yaşayan bazı Şiî-Bektaşî grupları da Bâtıniyye'den saymıştır.[2199]

Netice itibârıyla Bâtınîler genellikle Müslüman çoğunluğun benimsediği İslâm akâidine uymayan inançları telkin ettikleri ve İslâm ülkelerinde idareyi hedef alan siyasî faaliyetlerde bulundukları için daima gizli teşkilâtlar kurarak gâyelerine ulaşmaya çalışmıştır. Bu gizlilik onların teşkilâtları hakkında bilgi edinmeyi güçleştirmekle beraber muhtelif kaynaklarda kaydedildiğine göre Bâtınî teşkilâtının hiyerarşik yapısı şöyledir: "İmam"; teşkilâtın en yetkilisi olup Bâtıniyye'yi sevk ve idare eder. "Hüccet"; dördü imamın yanında, sekizi de diğer faaliyet bölgelerinde bulunan on iki hüccetin her biri imamın vekili durumundadır. Farklı bölgelerde imam adına faaliyette bulunan hüccetlere "Sâhibü'l-Emr"de denilmiştir. "Dâî"; hüccetlere bağlı olan ve halkı Bâtıniyye'ye davet eden misyonerlerdir ki bunlar "mükelleb (eğitilmiş, avlanmaya hazır köpek)" ve "me'zun" kısımlarına ayrılır. Mükelleb dâî halk arasından mezhebe davet edilecek adayları belirleyip bir süre eğitirken me'zun dâî yavaş yavaş onlara bazı Bâtınî esaslarını öğretmekle görevlidir. En alt tabaka olan "Mümin-i müstecib" zümresini ise Bâtıniyye'yi benimseyip cereyanın içinde yer alan kimseler oluşturmaktadır.[2200]

Son olarak şunu belirtmekte fayda vardır ki günümüzde "*Modern Bâtıniler*" tarifine uyan pek çok grup ve şahsın bulunduğu da muhakkaktır. Kendileri çoğu zaman zâhir-bâtın düalitesini reddettiklerini söyleseler ve Bâtınîliğe uzak görünmek isteseler de enteresan bir şekilde birçok yönden onlarla aynı çizgide buluşmaktadırlar. Örneğin "Kur'âniyyun" ortak adıyla anılan farklı fraksiyonlar son yüz-yüz elli yılda bunun en belirgin örneklerini sergilemiştir. 19. Yüzyılın ikinci yarısında İngiliz hâkimiyeti altındaki Hindistan'da Seyyid Ahmed Han'ın (ö. 1898) başlattığı bu fikrî cereyan, Abdullah Çekrâlevî'nin (ö. 1914) 1902 yılında "Ehlü'z-Zikr ve'l-Kur'ân" (Kur'âniyyûn, Kur'âncılar, Ehl-i Kur'ân) adlı cemaati kurmasıyla sistemleşmiş ve onu takip eden gruplarca desteklenmiştir. Kendi aralarında bazı farklı fikirler öne sürmüş olsalar da genel karakteristik itibârıyla bu akıma göre hadîsler güvenilir değildir, Kur'ân tek kaynaktır, hadîslerle yahut müçtehitlerin görüşleriyle amel etmek şirktir, hissî/kevnî mucize yoktur çünkü tabiatta kanunlar ve sebep-sonuç ilişkisi değişmez esastır, "Cebrâil" diye adlandırılan şey Allah'ın vahiy inzâl eden bir kuvvesidir dolayısıyla Kur'ân vahyi melek vâsıtasıyla değil meleke-i nübüvvet vâsıtasıyla gerçekleşmiştir, Kur'ân gibi bir kitabın yazılabilmesi mümkündür, şeytan da tıpkı melek gibi zâtı olan bir varlık değil bir kuvvenin adıdır ve buna bağlı olarak cin de

2199 İlhan, "Bâtıniyye", *DİA,* V, 192.
2200 İlhan, "Bâtıniyye", *DİA,* V, 192.

yoktur; şefaat, kabir hayatı, kabir azâbı, berzah alemi gibi şeyler yoktur; cenaze ve bayram namazı asılsızdır hatta kimilerine göre beş vakit namaz da belli bir zamana mahsus ve insanları terbiye etmeye yöneliktir ve günümüzde geçerliliği kalmamıştır; cennet-cehennem ve orada bulunacağı söylenen şeyler aslında gerçek olmayıp temsillerden ibârettir; bunların temsili olmadığını düşünenlere göre cennet cehennem kıyametten sonra yaratılacaktır; güvenlik tehdidi olmaksızın yapılan savaşların ve fetihlerin ise İslâmî bir temeli bulunmamaktadır.[2201]

Söz konusu akımın bunlar gibi daha pek çok aşırı, sapkın, asılsız ve keyfî hükümleri ikame etme gayretine giren farklı kollarının hareket ve düşünce tarzları, hele ki ayetleri alabildiğine sembolikçi ve tasfiyeci bir yöntemle tamamen nefis ve hevâlarına göre yorumlamaları kadîm Bâtınî fırkaların yaptıklarına şaşırtıcı derecede benzemektedir. Bahis mevzuu benzerlik, aşağıda zikredilecek olan Bâtınî yorum örnekleriyle birlikte daha da netleşecektir. Özellikle son yirmi-otuz yılda hemen her Müslüman ülke ve toplumda bu akımın fikir ve öğretilerini yeni birer bilgi ve buluşmuş gibi tekrar tekrar pazarlamaya çalışan şahısların ortaya çıkmasının da artık günlük rutin halini almış mebzûliyette olduğu belirtilmelidir. Bütün bu olan bitene rağmen bazı kesimler tarafından Bâtınîliğin hâlâ sûfîlere ve işârî tefsir erbâbına ipoteklenmeye çalışılması da hayret uyandırıcı bir pişkinliktir.

4.2.2. Bâtınîlerin Tefsir (!) Anlayışı

Başlangıçtan günümüze uzanan çizgide, Kur'ân yorumu açısından bazı sapmaların yaşandığı bir gerçektir. Bu nedenle bazı tefsir usûlü kitaplarında "İlhâdî Tefsir" adıyla Bâtınî yönelişlere yer verildiği görülmektedir. Tefsir tarihinde ilk sapma hareketinin Şîa'nın bazı kolları arasında ortaya çıktığı yukarıda ele alınmıştı. Aşırı ve sapkın Gulat-ı Şîa'nın "Bâtıniyye" ortak çatısı altında birleşen çeşitli kollarının yapmış oldukları yorumların İslâm'ın temel ilkeleri ve Kur'ân'ın rûhu ile bağdaşması ise asla mümkün değildir.[2202]

Bâtınî grupların temel hareket noktası, herhangi bir ilmî ölçüsü bulunmayan ve genellikle İslâm dininin belli başlı esaslarını iptal etme vesilesi olarak kullanılan yorumlardır. Genel anlamda İslâm dışı kültürlerin izlerini taşıdığı daha önce belirtilen Bâtıniyye düşüncesi, bu etkinin yanı sıra kendilerine âit sapkın görüşler de üretmiştir. Örneğin Bâtıniyye-İsmâiliyye kültürünün temel kaynakları arasında yer alan *İhvân-ı Safâ Risâleleri*'ndeki görüşler Yeni Eflâtuncu ve Yeni Pisagorcu felsefelerle uyuştuğu

2201 Detaylı bilgi ve analiz için bkz. Gördük, "Kur'âncılık/Kur'âniyyûn Eksenli Modernist Dilin Yıkıcı Etkileri Karşısında: Gençlik ve İbadet", *Hz. Peygamber ve Gençlik Sorunları,* Konya: Palet Yay., 2019, s. 103-117.

2202 Kırca, *Kur'ân'a Yönelişler,* s. 258.

gibi müstakil olarak Bâtıniyye'ye atfedilen görüşleri de içermektedir.[2203] İhvân-ı Safâ'ya göre kutsal kitaplardaki yaratılış, Âdem, şeytan, bilgi ağacı, haşir, hesap günü, cennet, cehennem gibi bütün metafizik motiflerin sembol olarak alınması ve mecâzî olarak anlaşılması lazımdır.[2204]

Bâtınî düşünce dünyası, tabii bir irtibat gereği Gâliyye fırkalarının çeşitli görüşleriyle de büyük bir paralellik arz etmektedir. Kur'ân'a bu eksende yaklaşımın ana iki kanadını, ayetlerin bâtınî mânâlarla yorumlanması (mânâ te'vîli) ve ayetlerin ihtiva ettiği harf sayısına göre ve sayısal karşılıkları itibârıyla mânâlandırılması (Hurûfî te'vîl) oluşturmaktadır. Bâtınîlere âit görüşlerin çoğu birinci tür te'vîllerle ortaya konulmuştur. Onlara göre nasların gerçek anlamı kelimelerin içinde saklı olup sadece kendi "İmam"larınca bilinebilir. Bu mânâları *İmam*'dan tâlim yoluyla öğrenenler ayetlerin zâhirini terk etmelidirler. Zira onlara göre zâhirî mânâlara uymak, bâtınî bilgileri elde edemeyenler içindir. Böylelikle "tahrif"ten ibâret olan faaliyetin adını "te'vîl" ile değiştiren Bâtınîler, dinî ve ilmî hiçbir zarûret olmaksızın nasları keyfî yorumlara tâbi tutmuşlardır.[2205] Bu arada Süleyman Ateş'in de ifâde ettiği gibi mutasavvıfların yapmış oldukları birtakım ebcedî hesaplamalarla Hurûfîliğin alâkası yoktur. Onlara Hurûfî de denemez. Zira onlar buna Hz. Ali'den rivayet edilen cifr ilmi münâsebetiyle ilgi duymuştur. Asıl Hurûfîler Bâtınîlerdir ki dini kökünden yıkmayı hedef edinmişlerdir.[2206] Bu konuya kitabın ikinci bölümünde yer alan "Ebced ve Cifr Yöntemiyle İstihraç" başlığı altında detaylıca değinilmiştir.

Elimizde Bâtınî tefsir denilebilecek müstakil bir kitabın bulunmadığı bilinmektedir. Şayet varsa da henüz gün yüzüne çıkmadığı anlaşılmaktadır. Zehebî, Kur'ân'ı sûre sûre ve ayet ayet baştan sona kadar inceleyen müstakil bir Bâtınî tefsire rastlamadığını ve böyle bir tefsirin varlığına dâir bir şey duymadığını belirtmektedir. Bununla birlikte çeşitli İslâmî eserlerde zikredilen bilgiler, onların Kur'ân anlayışları ve yapmış oldukları te'vîller hakkında oldukça net bir fikir vermektedir. Tefsir açısından Bâtınîleri ikiye ayıran Zehebî, bu hareketin tesisinde rol oynayanları ve onlara yakın zamanda yaşamış olanları mütekaddimûn; Bâbî ve Bahâîleri ise müteahhirûn olarak kabul etmektedir. Gerek mütekaddimûn gerek müteahhirûn olsun bütün Bâtınîlere göre Kur'ân'dan maksad onun zâhiri değil bâtınıdır.[2207]

Esasen zihniyet ve Kur'ân'ı yorumlamada düştükleri sapkınlık açısından Bâtınî fırkaların birbirinden pek de farklı olmadıkları muhakkaktır. Ancak bu başlık altında verilecek bilgilerde Zehebî'nin tasnifi esas alınarak önce Mütekaddim Bâtınîlerin ardından da

2203 Detaylı bilgi için bkz. Çetinkaya, *Sayıların Gizemi ve Tasavvufun Dinamikleri - İhvân-ı Safâ Modeli-,* s. 113-174.
2204 Çetinkaya, *Sayıların Gizemi ve Tasavvufun Dinamikleri-İhvân-ı Safâ Modeli,* s.93.
2205 Bkz. İlhan, "Bâtıniyye", *DİA,* V, 192-194.
2206 Ateş, *İşârî Tefsîr Okulu,* s. 329.
2207 Bkz. Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-Müfessirûn,* II, 177-178.

Bâbîler ve Bahâîlerin tefsir anlayışlarından bahsedilecek, yapmış oldukları yorumlardan örnekler verilecektir. Müteahhir Bâtınî fırkaların sadece bu ikisinden ibâret olmadığı da göz önünde bulundurulması gereken diğer önemli bir husustur.

4.2.2.1. Mütekaddim Bâtınîlerde Tefsir (!) Anlayışı

Gerçek bilginin kaynağının "Masum İmamlar" olduğu inancını benimseyen Bâtınîlere göre Allah masum imamların bedenine hulûl eder ve kâinatı onlar vâsıtasıyla yönetir. Peygamberler küllî akıldan taşan mânâları almış, zâhirî bir söze dönüştürmüş ve insanlara aktarmıştır. Dolayısıyla Allah'tan vahiy almazlar ve mucize göstermezler.[2208] Bâtınîler Kur'ân'ın bâtın anlamına vâkıf olanlar nezdinde, onun zâhir anlamının gerekli olmadığını, yani onun bâtınının (görünmeyen anlamının) zâhirini (açık anlamını) hükümden düşürdüğünü; zâhirin sadece bir görünüşten ve bir kabuktan ibâret olduğunu iddia ederler. Bu durumda bâtın anlam meyvenin içi gibidir ve ancak bir *İmam*'ın öğretmesiyle bilinir. O hâlde Kur'ân'ın bâtınî anlamı ve buna bağlı olarak dinî hükümler ancak hatadan münezzeh ve yanlış yapmayan masum bir *İmam*'dan öğrenilmelidir.[2209]

Bâtınîlere göre Allah'ın sevdiklerine, *imam*lara ve *bâb*lara hiçbir ibâdet farz kılınmadığı gibi, hiçbir şey de haram kılınmamıştır.[2210] Buna "ibâhâ" (haram fiilleri mubâh kılmak) denilmektedir. Nasların zâhirlerinden çıkarılan bütün dinî yükümlülükler, bu nasların *imam*lar veya onların *hüccet*leri (yardımcılar) vâsıtasıyla bilinebilecek bâtınî mânâlarına vâkıf olmayan halk içindir. Bâtınî mânâları öğrenenlerden bütün dinî yükümlülükler kalkar. Bundan dolayı Bâtıniyye'ye girenlerin namaz kılması, oruç tutması, hacca gitmesi ve zekât vermesi gerekli değildir.[2211] Şer'i hükümler dünyanın düzenini korumak ve Kur'ân'ın derin anlamlarını kavramaktan yoksun olan insanları idare etmek maksadıyla vaz'edilmiştir.[2212] Bu nedenle Bâtınîler Kur'ân'ın zâhirini terk ederek, "*Kur'ân'ın zâhiri ve bâtını vardır,*

2208 İbnü'l-Cevzî, *Telbîs,* s. 96; Ateş, "Gazzâlî'nin Bâtınîler'in Belini Kıran Deliller'i 'Kitab Kavâsım el-Bâtınîya", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 3/1-2 (1954), s. 23-54; İbrahim Karagöz, "Bâtıniyye (Bâtınîlik)", *Dini Kavramlar Sözlüğü,* Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yay., 2006, s. 57-58.

2209 Bkz. İbnü'l-Cevzî, *Telbîs,* s. 97; Muhammed Şerefüddin, *Bâtınîlik Tarihi,* Dârü'l-Fünûn İlahiyat Fakültesi Mecmuası, 2/8 (1928), s. 7; Ateş, "Gazzâlî'nin Bâtınîler'in Belini Kıran Deliller'i", s. 23; Gölpınarlı, *100 Soruda İslâm Tasavvufu,* s. 87-136; Hatemi, *Yöntem,* s. 47; Vahdettin Başçı, "Bazı Dini Konuların Yorumlanmasında Bâtınilerle Gazzâlî Arasındaki İlişkilerin Değerlendirilmesi", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 13 (1997), s. 223.

2210 Muhammed Şerefüddin, *Bâtınîlik Tarihi*, s. 7.

2211 İlhan, "Bâtıniyye", *DİA,* V, 193.

2212 Bkz. Muhammed Şerefüddin, "Bâtınîlik Tarihi", s. 7; Gölpınarlı, *100 Soruda İslâm Tasavvufu,* s. 87-136; Hatemi, *Yöntem,* s. 47.

fakat ondan asıl murad olan bâtınıdır zâhiri değil." düşüncesini savunmuşlar ve bu iddialarına delil olarak da Hadîd 57/13. ayeti[2213] delil olarak öne sürmüşlerdir.[2214]

Bu düşünceyi temellendirmek için Muhammed 47/15.[2215] ayeti yorumlayan Bâtınîlere göre sütten ırmaklar ilim madenleridir. Süt bâtın ilmidir. Kesif olan cismin hayatı anne memesinden emilen süt olduğu gibi latif olan rûhun gıdası da *Muallim*'den ilmi süt gibi emmektir. Şaraptan ırmaklar zâhir ilmidir. Süzme baldan nehirler bâtın ilminin *hüccet*ler ve *imam*lardan alınan özel kısmıdır.[2216] Kezâ Bâtınîler peygamberlerin gösterdiği mucizeleri, vahyin gelişini, gökten meleklerin inişini, semâda meleklerin yeryüzünde şeytanların bulunuşunu; Âdem, Deccâl, Ye'cüc-Me'cüc gibi kavramları inkâr etmişlerdir. İnkâr ettikleri bu hususlarla ilgili olan Kur'ân ayetlerini te'vîl etme yoluna saparak kendi iddialarıyla Kur'ân'ı bir araya getirme mecburiyeti hissetmişlerdir. Bunu uygulamaya koymanın ilk adımı ise zâhirî nasları inkâr etmek şeklinde ortaya çıkmıştır.[2217]

Burada tekrar bir parantez açacak olursak, daha önce kısaca değinildiği üzere, günümüzde örnekleri mebzûl miktarda olan *Modern Bâtınîlerin* yaptığı şey de metot olarak kendi seleflerinin yaptığından çok farklı değildir. Kendilerince zayıf ve inkâr edilebilir gördükleri hadîsleri kısmen yahut tamamen tasfiye etmeye çalışan bu eğilimdeki kimseler, tekfir edilme endişesi ve daha başka sâiklerle açıktan inkâra cesaret bulamadıkları ayetleri ise hiçbir ilmî ölçüye dayanmaksızın kıyasıya te'vîl etmeyi meşrû bir hak olarak görmektedirler.

Kur'ân'ın zâhirini bütünüyle inkâr eden Bâtınîlere göre *Nûh Tûfanı* bâtın ilmine şüphe ile bağlananların boğulduğu ilim tûfanıdır; *Sefîne* (Hz. Nûh'un Gemisi) ise davete icâbet edenlerin tahassun edeceği barınaktır.[2218] *İbrâhim'in ateşi* hakîki ateş değil Nemrud'un gazâbıdır. İbrâhim'in *İsmâil'i veya İshak'ı kurban etmek istemesi*,[2219] onun üzerine alınan ahittir. *Dağların tesbîhi*'nden[2220] kasıt, dinde şiddetli, imanda

2213 Hadîd, 57/13: "يَوْمَ يَقُولُ الْمُنَافِقُونَ وَالْمُنَافِقَاتُ لِلَّذِينَ آمَنُوا انْظُرُونَا نَقْتَبِسْ مِنْ نُورِكُمْ قِيلَ ارْجِعُوا وَرَاءَكُمْ فَالْتَمِسُوا نُورًا فَضُرِبَ بَيْنَهُمْ بِسُورٍ لَهُ بَابٌ بَاطِنُهُ فِيهِ الرَّحْمَةُ وَظَاهِرُهُ مِنْ قِبَلِهِ الْعَذَابُ" : *Münâfık erkeklerle münâfık kadınların, müminlere 'Bizi de gözetip bekleyin, nurunuzdan bir parça ışık alalım' diyeceği günde; kendilerine, 'Arkanıza dönün de bir ışık arayın!' denilir. Nihayet onların arasına, bâtınında rahmet, zâhirinde azap bulunan kapılı bir sur çekilir.*"

2214 Bkz. Zürkânî, *Menâhil*, II, 64; Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-Müfessirûn,* II, 177-178.

2215 Muhammed, 47/15: "مَثَلُ الْجَنَّةِ الَّتِي وُعِدَ الْمُتَّقُونَ فِيهَا أَنْهَارٌ مِنْ مَاءٍ غَيْرِ آسِنٍ وَأَنْهَارٌ مِنْ لَبَنٍ لَمْ يَتَغَيَّرْ طَعْمُهُ وَأَنْهَارٌ مِنْ خَمْرٍ لَذَّةٍ لِلشَّارِبِينَ وَأَنْهَارٌ مِنْ عَسَلٍ مُصَفًّى وَلَهُمْ فِيهَا مِنْ كُلِّ الثَّمَرَاتِ وَمَغْفِرَةٌ مِنْ رَبِّهِمْ كَمَنْ هُوَ خَالِدٌ فِي النَّارِ وَسُقُوا مَاءً حَمِيمًا فَقَطَّعَ أَمْعَاءَهُمْ" : *Müttakîlere vadolunan cennetin durumu şöyledir: İçinde bozulmayan sudan ırmaklar, tadı değişmeyen sütten ırmaklar, içenlere lezzet veren şaraptan ırmaklar ve süzme baldan ırmaklar vardır. Orada meyvelerin her çeşidi onlarındır. Rablerinden de mağfiret vardır. Hiç bu durum, ateşte ebedî kalan ve bağırsaklarını parça parça edecek kaynar su içirilen kimselerin durumu gibi olur mu?*"

2216 Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-Müfessirûn,* II, 179.

2217 Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-Müfessirûn,* II, 179-180.

2218 Bkz. Hûd 11/25-49; Ankebût 29/14-15.

2219 Bkz. Enbiyâ 21/52-70; Sâffât 37/100-111.

2220 Bkz. Sâd 37/17-19; Sebe 34/10.

râsih olan güçlü kuvvetli adamlardır; “وَوَرِثَ سُلَيْمَانُ دَاوُدَ”[2221] ayetinin anlamı, “Süleyman *imam*dır, Nebî’nin ilmine *vâris* olmuştur.” şeklindedir. *Süleyman’ın sâhip olduğu cinler* o zamanın Bâtınîleridir; *şeytanlar* ise[2222] meşakkatli amellerle mükellef olan zâhirîlerdir. *Mûsa’nın asâsı* sihirbazların şüphelerini yutan hüccetidir. *Deniz* ilimdir; *denizin yarılması* ise Mûsa’nın ilminin onların içinde kısımlara ayrılmasıdır. *Bulutun gölgelendirmesi* Mûsa’nın onları irşâd etmesi için imam tayin etmesidir. *Menn* gökten *Dâî* için inen ilim, *Selvâ* ise *Dâî*’nin kendisi yahut dâîlerden biridir. *Çekirge* (الجراد), *bit, pire, güve* gibi haşerât (الْقُمَّل) ve *kurbağa* (الضَّفَادِع) Mûsa’nın onlara sorduğu sorular ve yaptığı ilzamlardır ki bunlarla onlara hâkim olmuştur.[2223] *Îsâ’nın ölüleri diriltmesi*, bâtın ilmiyle câhilleri ihyâ etmesidir. A‘mâ olanlardan bu eksikliği gidermesi dalâlet körlüğünü gidermek; abraş hastalığını gidermesi[2224] ise hakkı göstererek küfrü izâle etmektir.[2225]

Bâtınî fırkaların yorumlarında *Cennet*, bedenlerin dînî mükellefiyetlerden uzak olması; *Cehennem* ise şeriatlere bağlanmak, itikâdî ve amelî yükler altına girmektir. Allah’ın çıkaracağı *dâbbe*[2226], her zaman ilmini açıklayan âlim-i nâtıktır. *Sûr*’a[2227] üfleyen *İsrâfil,* ilmiyle kalplere üfleyip dirilten âlimdir. *Cibrîl*[2228] faal akıldır ve bütün varlıklar ondan feyz alır. *Kalem*[2229] akl-ı evveldir. *İbrâhim’in gördüğü yıldızlar*, *Ay* ve *Güneş*[2230]; nefis, akıl ve Vâcibü’l-Vücûd’dur. Hz. Peygamber’in mi‘râc gecesi gördüğü dört ırmak dört unsurdur. Kezâ onun semâda gördüğü peygamberler yıldız ve gezegenlerdir. Âdem Ay; Yûsuf Zühre; İdris Güneş’tir. Bâtınî fırkalardan olan Sebeiyye’ye göre, Kur’ân’da geçen “*ra’d*” (gök gürültüsü)[2231] ifâdesini Hz. Ali’nin sesi, “*berk*”i (şimşek)[2232] ise onun kamçısının veya gülüşünün parlamasıdır.[2233]

Şâtıbî’nin verdiği bir örnekte, Râfizîlerden Beyân b. Sem‘ân adlı şahıs “هَذَا بَيَانٌ لِلنَّاسِ”[2234] ayetinden maksadın kendisi olduğunu söylemiştir. Bu iddia, anlamı son derece açık bir ayet konusunda hezeyandan ibârettir ancak farzımuhâl doğru kabul edilse bile tıpkı adı Zeyd olan bir kimse için “Bu, insanlar için Zeyd’dir” demek gibi saçma bir söz olacaktır. Diğer biri de kendisine “Kisf” ismini verip daha sonra

2221 Neml 27/16: “*Ve Süleyman Davud’a vâris oldu*”
2222 Bkz. Enbiyâ 21/81-82; Neml 27/17.
2223 Bkz. Bakara 2/47-96; A‘râf 7/104-141; Tâhâ 20/65-70; Şu‘arâ 26/41-68.
2224 Bkz. Âl-i İmrân 3/45-51; Mâide 5/110.
2225 Bkz. İbnü’l-Cevzî, *Telbîs*, s. 97; Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, I,121-122; III, 133-134; IV, 232-234; Zehebî, *et-Tefsîr ve’l-Müfessirûn,* II, 179.
2226 Bkz. Neml 27/82.
2227 Bkz. En‘âm 6/73; Yâsîn 36/51; Kâf 50/20.
2228 Bkz. Bakara 2/98; Tahrîm 66/4.
2229 Bkz. Kalem 68/1.
2230 Bkz. En‘âm 6/74-79.
2231 Bkz. Bakara 2/19; Ra‘d 13/13.
2232 Bkz. Bakara 2/19-20; Ra‘d 13/12; Rûm 30/24.
2233 Bkz. İbn Teymiyye, *Mecmû‘u’l-Fetâvâ,* XIII, 236-237; Zehebî, *et-Tefsîr ve’l-Müfessirûn,* II, 179; Ateş, *İşârî Tefsîr Okulu*, s. 23; Kırca, *Kur’ân’a Yönelişler,* s. 258.
2234 Âl-i İmrân 3/138: “*Bu (Kur’ân) insanlar için bir beyân/açıklamadır*.”

"وَإِنْ يَرَوْا كِسْفًا مِنَ السَّمَاءِ سَاقِطًا يَقُولُوا سَحَابٌ مَرْكُومٌ"[2235] ayetindeki "كِسْفً" lafzının kendisinden bahsettiğini iddia etmiştir. Bu saçma faraziyeye göre de ayet, "*Şayet gökten Kisf adlı adamı düşer hâlde görseler, '(Bu) birbiri üstüne yığılıp kümelenmiş bir buluttur' derler*." demektedir. Adı geçen Beyân, *Beyâniyye* fırkasının nisbet edildiği kişi; Kisf ise *Mansûriyye* fırkasının nisbet edildiği Ebû Mansûr'dur.[2236] Bu örnekler, Bâtınîlerin aklî ve mantıkî kuralları da hiçe saydıklarını ve ortaya hezeyanlar saçtıklarını göstermesi açısından dikkat çekicidir.

Yine aynı minvalde diğer bir örnek, Şîîlerden Mehdî diye adlandırılan Ubeydullah'ın İfrîkiyye'yi hâkimiyeti altına aldığında Nasrullah ve Feth adlarında Kütâmeli iki tane yardımcısına söyledikleridir. Mehdî onların adlarıyla Nasr sûresi arasında irtibat kurarak "Siz Allah'ın kitabında 'إِذَا جَاءَ نَصْرُ اللهِ وَالْفَتْح'[2237] diyerek adlarını zikrettiği kimselersiniz." demiştir. Yine onun ayetleri değiştirerek örneğin "كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ"[2238] ayetini "كُتَامَةُ خَيْرُ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ" şeklinde okuduğu söylenmiştir. Kezâ bazı Bâtınîler "فَانْكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَثْنَى وَثُلَاثَ وَرُبَاعَ"[2239] ayetinden bir erkeğin (2 + 3 + 4 şeklinde toplam) dokuz hür kadınla evlenebileceği sonucuna gitmiştir. Oysaki Arapların bu lafızları kullanış tarzlarına göre böyle bir sonuca ulaşılaması mümkün değildir. Yine onlardan bazıları "حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَالدَّمُ وَلَحْمُ الْخِنْزِيرِ"[2240] ayetine göre domuzun derisinin ve iç yağının helâl olduğu iddia etmiştir. Bunun gerekçesi ise ayette sadece etin zikredilmesidir. Hâlbuki ayette geçen et lafzı diğer iki unsura da şâmildir ve aksi vârid değildir. Şâtıbî, "Bâtın ilmiyle ilgisi olmadığı gibi zâhirle de ilgisi yoktur." diyerek nitelediği bu gibi örneklere daha başkalarını da eklemektedir.[2241]

Bâtınî düşünceye göre Kur'ân'da geçen namaz umûm içindir. Bu namazdan asıl kastedilen bildiğimiz namaz değil, imam ve yardımcılarına itaat etmektir. Beş vakit farz namaz, imam ve dört esas üzerine getirilen delillerdir; dört usûl ve bir imam olmak üzere beş hudûda işâret eder. Bu beş unsur İmam'ın yanı sıra var olan Akıl, Nefis, Nâtık ve Esâs'tır. Kezâ Bâtıniyye'ye âit yorumlarda *namaz* Bâtınîlerin sırlarını bilmek; *oruç* ise bu sırların açığa çıkmasını engelleyip tutmak, ayrıca imamın sırrını korumak; *hac* kendilerince kutsal saydıkları imamı, mukaddes büyüklerini yahut Kâbe'nin haricinde belirlenen bir başka yeri ziyâret etmektir. Nitekim onlara göre *imam*, içerisinde Allah'ın bilgisinin ikamet ettiği bir ev gibidir. Her şeyde olduğu gibi hac menâsikini de inkâr ve tasfiye eden Bâtınîlere göre *Kâbe* Nebî, *Bâb* Ali; *Safâ* Nebî, *Merve* ise Ali'dir. *Telbiye* Dâî'ye icâbet etmek, yedi şavttan oluşan *tavaf* ise yedi imamı tamamlayana kadar Muhammed'i tavaf etmektir. *Zekât*, mezhep mensuplarına bilgi dağıtmaktır. Bâtınîlerin

2235 Tûr 52/44: "*Şayet gökten bir parçayı düşer hâlde görseler, '(Bu) birbiri üstüne yığılıp kümelenmiş bir buluttur' derler*."
2236 Şâtıbî, *el-Muvâfakât,* IV, 225-226.
2237 Nasr 110/1: "*Allah'ın yardımı ve fetih geldiği zaman*."
2238 Âl-i İmrân 3/110: "*Sizler insanlar(ın iyiliği) için ortaya çıkarılmış en hayırlı ümmetsiniz.*"
2239 Nisâ 4/3: "*...size helâl olan kadınlardan iki, üç yahut dörde kadar nikâhlayın*."
2240 Mâide 5/3: "*Leş (meyte), kan ve domuz eti size haram kılındı*."
2241 Bkz. Şâtıbî, *el-Muvâfakât,* IV, 226-233.

Yüce Allah'ın hulûl ettiğine inanan ve inanç sistemlerini bu esasa göre kuran kısmına göre *namaz* duâ etmektir. Zekâtı sekiz sınıf insan yerine *şeyh*'e ve *pir*'e verme, zamanın ezeliyetine inanma, şeriatta *necis* diye bir şeyi kabul etmeme, örtünmeyi ve cenaze namazı hariç cemaatle namaz kılmayı men etme gibi sapkınlıklar da yine bu fırkaların bazı özellikleridir. İhvân-ı Safâ ve onlara benzer diğer pek çok fırka cehennemi ve âhiret azâbını da inkâr etmiştir.[2242]

İsmâilîyye, Nusayriyye gibi Karâmita Bâtınîlerine göre "إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تَذْبَحُوا بَقَرَةً"[2243] ayetinde *inek* lafzıyla kastedilen ve boğazlanması istenilen kişi Hz. Aişe'dir. "وَكُلَّ شَيْءٍ أَحْصَيْنَاهُ فِي إِمَامٍ مُبِينٍ"[2244] ayetindeki "İmam" Hz. Ali; "تَبَّتْ يَدَا أَبِي لَهَبٍ وَتَبَّ"[2245] ayetindeki iki el Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer'dir. *Şarap* ve *şeytan* Hz. Ebû Bekir, *kumar* ise[2246] Hz. Ömer'dir. *Cibt* ve *tâğût*[2247] Muâviye b. Ebû Süfyan ve Amr İbnü'l-Âs'tır. "أَئِمَّةَ الْكُفْرِ : *Küfrün elebaşları*"[2248] Talha ve Zübeyr, "وَالشَّجَرَةَ الْمَلْعُونَةَ فِي الْقُرْآنِ"[2249] ayetindeki lânetlenmiş ağaç Ümeyyeoğullarıdır. Keza ayetlerde geçen *Âdem* Hz. Ali, *İblîs* ise[2250] Hz. Ebû Bekir'dir. Ebû Bekir'e Ali'ye secde ve itaat etmesi emrolunmuş fakat o büyüklenerek bunu reddetmiştir. Yine bunlardan kimilerine göre *Deccâl* Hz. Ebû Bekir'dir, bir gözü kördür, zâhiri görür ama bâtını görmez. *Ye'cüc-Me'cüc*[2251] ise zâhirî anlayış sâhipleridir. *Domuz eti* münâfıklardır. *Zina* sırları başkalarına yaymak ve bâtın ilim nutfesini ahdi olmayana ilka etmektir. Cünüb olma hali (الْجَنَابَة) müstecîb olan kişinin, bunu hak edecek rütbeye yükselmeden sırrın kendisine ifşâ edilmesine çalışması yahut sırrı ortaya dökmesi; *gusül* (الْغُسْل) ise bunu yapanın ahdini tazelemesidir. *Tuhûr* (الطَّهُور) imama tâbi olmak dışında her türlü îtikattan teberrî edip temizlenmek; *teyemmüm* (التَيَمُّم) *ise* dâî veya imama görünmek için me'zûndan izin almak yahut dâî veya imamı görünceye kadar izin verilen şeyden almaktır.[2252]

2242 Bkz. İbnü'l-Cevzî, *Telbîs,* s. 97; İbn Teymiyye, *Mecmû'u'l-Fetâvâ,* XIII, 236-237; Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, IV, 233; Ateş, *İşârî Tefsîr Okulu*, s. 23; a.mlf., *Sülemî ve Tasavvufî Tefsîri,* s. 29; Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-Müfessirûn,* II, 178-179; Ateş, "Gazzâlî'nin Bâtınîler'in Belini Kıran Delilller'i", s. 23-54; Karagöz, "Bâtıniyye (Bâtınîlik)", *Dini Kavramlar Sözlüğü,* s. 57-58; İsmail K. Poonawala, "Kur'ân'ın İsmâilî Yorumu", çev. M. Öztürk, *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 16 (2003), s. 365-388; Kırca, *Kur'ân'a Yönelişler,* s. 258-260; Şerbâsî, *Tefsîr Ekolleri,* s. 57-58.

2243 Bakara 2/67: "*...Muhakkak Allah, size bir inek kesmenizi emrediyor...*"

2244 Yâsin 36/12.

2245 Tebbet 111/1.

2246 Mâide 5/91.

2247 Nisâ 4/51.

2248 Tevbe 9/12.

2249 İsrâ 17/60.

2250 Bakara 2/34.

2251 Kehf 18/94; Enbiyâ 21/96.

2252 Bkz. İbnü'l-Cevzî, *Telbîs,* s. 97; İbn Teymiyye, *Mecmû'u'l-Fetâvâ,* XIII, 237-238; Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, IV, 232-233; Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-Müfessirûn,* II, 179-180; Ateş, *İşârî Tefsîr Okulu*, s. 23-25; Ateş, "Gazzâlî'nin Bâtınîler'in Belini Kıran Delilller'i", s. 23-54; Karagöz, "Bâtıniyye (Bâtınîlik)", *Dini Kavramlar Sözlüğü,* s. 57-58; Poonawala, "Kur'ân'ın İsmâilî Yorumu", s. 365-388; Kırca, *Kur'ân'a Yönelişler,* s. 258-259; Şerbâsî, *Tefsîr Ekolleri,* s. 57-58.

Yukarıda zikredilen bütün bu dalâlete götürücü yorumlar, çeşitli Bâtınî grupların ve kimilerince onların nazariyecileri sayılan İhvân-ı Safâ'nın tipik bakış açılarını yansıtmaktadır. İhvân-ı Safâ filozofları şeriatın ruhçu bir açıdan yorumlanması gerektiğini öne sürmüş, bu konuda sadece dini kaynakları değil *Kelîle ve Dimne* gibi Hint kaynaklı kitapları ve Zerdüşt eserlerini de yorumlamışlardır. Onlara göre yaratılış, Âdem, şeytan, bilgi ağacı, haşir, hesap günü, cennet, cehennem gibi bütün metafizik unsurlar birer sembol olarak alınmalı; allegorik açıdan ve mecâzen yorumlanmalıdır. Örneğin melekler, cin, şeytan ve iblis tabiat kuvvelerinin sembolleridir. Böyle şeylere akıl erdiremeyen avâm ise bunları sözlük mânâlarıyla anlamaktadır.[2253] Bu topluluğun kurucularının kimler olduğu, ne zaman ve nerede ortaya çıktıkları, faaliyetlerini nerelerde ve hangi tarihlere kadar sürdürdükleri, İslâm toplumunun hangi kesiminden oldukları gibi konular netleşmiş değildir. Gizli çalışmaları ve düzenledikleri toplantılara kendilerinden olmayanların katılmasına izin vermemeleri bu topluluğun ezoterik bir örgüt olduğunu düşündürmektedir. Kurucu ve müellif olarak beş kişinin ismi zikredilmekte; Ebû Süleyman Muhammed b. Ma'şer el-Büstî el-Makdisî (el-Mukaddesî)'nin yazdıklarını diğer dördünün istinsah edip farklı yerlere ulaştırdığı; yahut hepsinin ayrı ayrı yazdıkları metinlere Makdisî'nin son halini verdiği düşünülmektedir. Şîî/İsmâilî olduklarına dâir güçlü bir kanaat bulunmaktadır ancak İhvân-ı Safâ düşüncesi gerek İslâmî gerekse Şîî/İsmâilî sınırlar içinde kalmak gibi bir endişe taşımayıp eklektik bir yapıdadır.[2254] Süleyman Ateş'e göre İhvân-ı Safâ Bâtıniyye'nin asıl teorisyenleri ve kurucularıdır. Onuncu asırda yaşayan bu topluluk; İslâm şeriatının sonradan gelen emirler, çıkan ihtilâflar ve fitneler yüzünden bozulduğu fikrini ileri sürerek bunu düzeltmek için Yunan Felsefesi ile İslâm'ı birleştirmeye çalışmıştır. İhvân-ı Safâ'ya göre *Cennet*, cismânî heyulâ olmayan rûhlar âlemidir. *Kıyamet* kalkmak demektir. Rûh, hapsolduğu bu cisimden ne zaman kurtulur kalkarsa o zaman kıyamet kopmuş olacaktır. *Rûhlar âlemi*, ebedî dirilik ve rûhanî lezzet âlemi olan cennettir. *Cehennem*, Ay'ın yörüngesi altında bulunan değişme, istihâle ve belâda dâim olan bu kevn-ü fesat âlemidir; yani cesetler dünyasından ibâret olan bu dünyadır. Dünya ehli ise "كُلَّمَا نَضِجَتْ جُلُودُهُمْ بَدَّلْنَاهُمْ جُلُودًا غَيْرَهَا لِيَذُوقُوا الْعَذَابَ"[2255] ayetinde ifâde edildiği gibi daimi azâb içerisindedir.[2256]

Bâtınîlere göre peygamberler liderliğe aşık insanlardır. Bunlar, toplumları nübüvvet ve imâmet dâva ederek kurnazlıkla ve hilelerle yönetmişlerdir. Hâlbuki tam aksine kendileri çeşitli sapkın te'vîl ve hilelerle insanları kandırmaya çalışmışlardır. Bu iftirânın kaynağı da muhtemelen peygamberleri kendileri gibi sahtekâr zannetmeleridir. Bâtınî fırkalar İslâmî emir ve yasaklarla mükellefiyeti reddettikleri için

2253 Çetinkaya, *Sayıların Gizemi ve Tasavvufun Dinamikleri -İhvân-ı Safâ Modeli-,* s. 93-94.
2254 Detaylı bilgi için bkz. Enver Uysal, "İhvân-ı Safâ", *DİA,* XXII, 1-6.
2255 Nisâ, 4/56: "…*Derilerinin her yanışında, azâbı tatmaları için onları başka derilerle değiştireceğiz…*"
2256 Bkz. Ateş, *İşârî Tefsîr Okulu,* s. 24. (*Resâilü İhvân-ı Safâ*, Mısır 1926, IV, 190-196'dan naklen); a.mlf., *Sülemî ve Tasavvufî Tefsîri,* s. 29-30.

fikrî olduğu kadar amelî sapkınlıkta da sınır tanımamıştır. Kim ibâdetin mânâsını anlarsa, ondan farzlar sâkıt olur diyerek bu meyânda Hicr 15/99. ayetteki[2257] "اليقين" kelimesini "*te'vîl bilgisi*" diye yorumlayan bir kısım Bâtınîler, her şeyi mubah görerek "*Bir kızın üzerinde en çok hakkı olan onun kardeşidir ve baba kendi kızına daha evlâdır.*" şeklindeki sapkın kaidelerle, kızlar ve kız kardeşler dâhil olmak üzere bütün mahrem kadınlarla evlenmeyi helâl görmüşlerdir.[2258]

Kâdî Abdülcebbâr'ın (v. 415/1025) tespitine göre Yemen bölgesindeki Bâtınî gruplar biraz güçlenip imkân bulduklarında ibâhâ, leyletü'l-ifâzâ (Dâî'nin her yıl erkeklerle kadınları bir araya toplayıp eğlence/âlem düzenlediği gece), evlâdu's-safve (Leyletü'l-ifâzâ'da doğan çocuklar); anneler, kız kardeşler ve kızlarla nikâhlanma; kadınları ortak kullanma, şeriatları iptal etme ve peygamberlere sövme gibi şeyleri açıkça yapmaya başlamışlardır. Hatta İbn Havşeb ve İbn Fadl adlı liderler ilâhlık ilan ederek insanları kendilerine rab olarak tapınmaya dâvet etmişlerdir. Onların dâîlerinden biri Bahreyn bölgesindeki Şîîlere giderek Mehdî'nin gönderdiği elçi olduğunu söyleyip zekât, öşür ve fazla mallarını toplamıştır. Daha sonra tekrar gelerek Mehdî'den onlara, "Her şeyin bâtını vardır. Mehdî'nin has adamlarına hiçbir şey haram değildir. Mehdî size her şeyi helâl kıldı. O, kişinin kardeşinin malına ve ailesi ve eşine ortak olmasını helâl kılıyor. Kişinin imânının alâmeti, nefsinin bütün bunları hoş karşılamasıdır." şeklinde bir tâlimat getirmiştir.[2259]

İbâhîlerin tefsir anlayışındaki sapkınlığı hakkında verilebilecek güzel bir örneği İmam Birgivî (v. 981/1573), "هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا ثُمَّ اسْتَوَى إِلَى السَّمَاءِ فَسَوَّاهُنَّ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ"[2260] ayetinin izahını yaparken zikretmektedir. Ayette geçen "لَكُمْ" lafzındaki "لَ" harfi Ehl-i Sünnet'in ekserisine göre tarif; Mu'tezileye ve müteahhir fukahânın çoğuna göre ise ta'lîl içindir. Mutasavvıf kisvesindeki bazı câhillerse bu "لَ" harfinin mutlak ibâhe ifâde ettiğini söylemiştir. Buna göre "لَكُمْ" lafzından sonra gelen "مَا" arzda bulunan her şeyi kapsamaktadır. Kezâ bunlara göre Hz. Peygamber'in (s.a.s.) "*Allah bir kulu sevdiği zaman günah ona zarar vermez!*"[2261] hadîsi de ibâha ifâde etmektedir. Onların zannına göre bir kul muhabbet ve marifette ilerlediği zaman kalbi safiyete ulaşır ve imanı küfre tercih eder. Böylece zâhirî hizmet (mükellefiyetler) ondan sâkıt olur, haramlar da kalkar çünkü sevgili, sevdiğini zahmetle mükellef tutmaz, kebâir yüzünden cehenneme de sokmaz. Bu minvalde bazı kimseler zâhirî ibâdetlerin kendilerinden sâkıt olduğunu çünkü ibâdetlerinin

2257 Hicr 15/99: *"Ve sana yakîn (ölüm) gelene kadar Rabbine kulluk et!"*

2258 Bkz. Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-Müfessirûn,* II, 180; Çubukçu, "İbâhîlik ve Bâtınilik", s. 70.

2259 Detaylı bilgi için bkz. Kâdî Abdülcebbâr b. Ahmed, *Tesbîtu Delâili'n-Nübüvve (Mu'cizelerle Hz. Peygamber'in Hayatı)*, çev. M. Şerif Eroğlu - Ömer Aydın, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yay., 2017, s. 690-694.

2260 Bakara 2/29: "*O, yeryüzünde olanların hepsini sizin için yaratan, sonra semâya yönelip onları yedi gök halinde düzenleyendir. O, her şeyi hakkıyla bilendir.*"

2261 Bkz. Süyûtî, *Câmi'u'l-Ehâdîs,* II, 192. (Eserde söz konusu hadîsin Deylemî'nin *Künûzu'l-Hakâik*'ında geçtiği belirtilmektedir.)

tefekkürle yerine getirilebildiğini iddia etmişlerdir. Müellife göre bu düşünce icmâ ile küfür ve dalâlettir çünkü ibâhiyye, nasların zâhirini onların iddia ettiği anlamlara çevirici herhangi kat'i bir delil olmaksızın doğru yoldan sapma eğilimi göstermiş kimseler gürûhudur. Hâlbuki Hz. Peygamber'in (s.a.s.) hadîsi, Allah'ın bir kulunu sevdiği zaman onu masiyetten koruduğuna ve kulunu onun zararına uğratmadığına işâret etmektedir.[2262] Nitekim peygamberler (a.s.) muhabbetin, marifetin ve safiyetin en yüksek derecesinde olmalarıyla birlikte mükellefiyetin en ağırıyla sorumlu olmuşlardır. Ayette geçen "لَكُمْ" lafzındaki "لَ" harfi ise yeryüzündeki her şeyin insan için olduğunu ifâde etmekle birlikte her bir şeyin üzerinde her ferdin kullanım ve tasarruf hakkı olduğu anlamına gelmemektedir.[2263]

Birgivî'nin yukarıda nakledilen yorumunda bahsettiği "ibâhîler" özetle; Allah'ın itaat ve ibâdete muhtaç olmadığını, sonsuz lütuf ve keremiyle günahları bağışlayacağını, mânevî terakkînin ibâdetler olmaksızın sadece riyâzetle elde edilebileceğini, ebedî saadet veya felâketin ezelde takdir edildiğini, dolayısıyla dinî kurallara uymanın bir önem taşımadığını ve benzeri sapkın iddiaları ortaya atan kimselerdir. Bir kısmı sûfî görünümünde olan ancak bu şekilde sahtekâr ve sapkın oldukları görülen ibâhîler, namaz ve oruç gibi zâhirî amelleri reddetmişlerdir. Hatta onlara göre kâmil bir sûfî, tabiatı itibârıyla günah işleyemeyeceği için onun gayrimeşrû gibi görünen fiilleri bile başka şekilde anlaşılmalıdır.[2264]

Söz konusu fırkaların İslâm şeriatına yaklaşımlarını ve bütün semavî dinlerde yasaklanan son derece iğrenç fiillerle ilgili zihniyetlerini özetlemesi açısından aşağıda gelecek olan şiir ibret vericidir:

Ey kadın! Defi çal, oyna, zillerini şakırdat, keyfine bak, sevin!

Hâşimoğulları'nın peygamberleri geldi geçti.

Bu (Fadl oğlu Ali) ise Yâ'rüboğulları'nın peygamberidir.

Her geçen peygamberin, bir çeşit şeriatı vardır.

Bu hükümler de bu peygamberin şeriatının hükümleridir:

Farz namazları üzerimizden kaldırdı, oruç farzını da boynumuzdan düşürdü, bizi hiç yormadı.

Ey kadın! İnsanlar namaz kıldıklarında sen namaza kalkma, oruç tuttuklarında sen ye iç!

2262 Mutasavvıflar bu haberin açıklamasını genel anlamda şu çerçevede yapmıştır: Onu günahtan muhafaza eder, günah işlediği zaman pişman olmayı nasip eder ve tövbe etmeye muvaffak kılar. Böylelikle günah ona zarar vermez. Bk. Ebû Tâlib el-Mekkî, *Kûtu'l-Kulûb*, II, 82; Gazzâlî, *İhyâ,* IV, 327; Bursevî, *Rûhu'l-Beyân,* I, 108.

2263 Bkz. Muhammed b. Pir Ali Birgivî, *Mukaddimetü'l-Müfessirîn,* Dırâse ve thk. Abdurrahman b. Sâlih b. Süleyman ed-Dehş, Medîne: Mecelletü'l-Hikme, 2004, s. 377-378. Ayrıca bkz. Gördük, "Bakara Sûresi Tefsiri Perspektifinden İmam Birgivî'nin Tasavvufa ve İşarî Te'vîle Yaklaşımı", s. 49-50.

2264 Detaylı bilgi için bkz. Hasan Onat, "İbâhiyye", *DİA,* XIX, 252-254.

Safâ Tepesi'nin yanında sa'yetmek için kalkıp Mekke'ye gitme!

Medîne'deki kabri ziyaret sevdasına düşme!

Hısımlardan ve yabancılardan seninle gerdeğe girmek isteyenlerden kendini men etme!

Yabancı bir erkeğe helâl oldun da babaya nasıl haram kaldın?

Fidan, onu dikip yetiştirenin ve yağmursuzluk zamanında onu sulayanın değil midir?

İçki ise yağmur suyu gibi helâlden başka bir şey değildir.

Bu hükümlere binaen ne kutsal bir mezhepsin…"[2265]

Bâtınîlerin, Hz. Peygamber'i (s.a.s.) inkâr ettirmek için de çeşitli yollara başvurdukları nakledilmektedir. Örneğin aralarına yeni katılan biriyle, "Allah insanları yarattı ve sonra onların içinden Muhammed'i seçti" diyerek söze başladıkları; mübtedî olan kişi bu sözü doğrulayınca da, "Biliyor musun Muhammed kimdir?" diye sordukları; onun Hz. Peygamber'i (s.a.s.) kendine göre tarif etmesinin ardından da şöyle dedikleri nakledilmektedir:

> "Senin bu söylediklerin tıpkı o eşeklerin (yani Müslümanların) söylediklerine benziyor. Muhammed şüphesiz ki sensin! Allah Kur'ân'da onu, 'لَقَدْ جَآءَكُمْ رَسُولٌ مِّنْ أَنفُسِكُمْ عَزِيزٌ عَلَيْهِ مَا عَنِتُّمْ حَرِيصٌ عَلَيْكُمْ بالمؤمنين رَءُوفٌ رَّحِيمٌ'[2266] diyerek vasfetmiyor mu? (Buradaki "مِّنْ أَنفُسِكُمْ : *Sizin içinizden*" anlamına gelen ifâdeyi "*her birinizin ayrı ayrı nefsinden*" şeklinde tahrif etmeye çalıştıkları anlaşılmaktadır.) Allah seni Muhammed hilkatıyla yarattı ve sana sûret verdi! Başın 'م' , kolların 'ح', göbeğin ikinci 'م' ve bacakların 'د' harfi makamındadır."

Onlar buna benzer daha pek çok safsata ile câhil insanların akıllarını karıştırmaya çalışmışlardır.[2267]

Kezâ hakikatte bir Allah'ın var olmadığını ispat etmeye çalışarak, "فَلْيَعْبُدُوا رَبَّ هَذَا الْبَيْتِ"[2268] ayetindeki "رَب" *rûh*, "البيت" ise *ceset*'tir diye iddia etmişlerdir. İleri giden bu iddiaların biri, İmam Cafer es-Sâdık'ın (v. 148/765) torunu Muhammed b. İsmâil b. Cafer'in ilah olduğu yönündedir. Bu iddiaya göre Hz. Mûsa'ya "إِنِّي أَنَا رَبُّكَ

2265 Muhammed Hammâdî, *Bâtınîler ve Karmatîler'in İç Yüzü,* çev. İsmail H. Erzen, İstanbul: Sebil Yay., 2004, s. 107-108.

2266 Tevbe 9/128: " لَقَدْ جَآءَكُمْ رَسُولٌ مِّنْ أَنفُسِكُمْ عَزِيزٌ عَلَيْهِ مَا عَنِتُّمْ حَرِيصٌ عَلَيْكُمْ بالمؤمنين رَءُوفٌ رَّحِيمٌ : *Ey inananlar! And olsun ki, içinizden size, sıkıntıya uğramanız kendisine ağır gelen, size düşkün, inanananlara şefkatlı ve merhametli bir peygamber gelmiştir.*"

2267 Bkz. Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-Müfessirûn,* II, 181-182.

2268 Kureyş 106/3: "*O hâlde bu Beyt'in (Kâbe'nin) Rabbine kulluk etsinler.*"

فَاخْلَعْ نَعْلَيْكَ"[2269] diye emreden de odur. Karâmita fırkasının bu düşüncesinin temelinde, Allah'ın bazı şahısların bedenlerine hulûl ettiği inancı bulunmaktadır.[2270]

Bazı Bâtınî fırkalar bütün bunların yanı sıra örgütledikleri sûikastçi gruplarla Müslümanlardan ileri gelen bazı kimseleri şehit etmekten ve ellerine fırsat geçtiği zaman Müslümanlara şenî' zulümler ve kalleşçe katliâmlar yapmaktan çekinmemiştir. Bahreyn Karmatîlerinin reisi Ebû Tâhir Süleyman el-Cennâbî'nin (ö. 332/944) Kâbe baskını (8 Zilhicce 317/12 Ocak 930) bunun tipik bir örneğidir. Cennâbî, Mansûr ed-Deylemî'nin başkanlığında Mekke'ye giden hacılara terviye günü baskın yapmış; buna karşı koymaya çalışan Mekke Emîri Ebû Mihleb'i ve Mekke eşrafını öldürmüştür. Mekke'de bulunduğu sekiz (veya on bir) gün içinde binlerce hacıyı katletmiş, Zemzem Kuyusu'nu cesetlerle doldurmuş, bulduğu her şeyi yağmalamış, Kâbe'nin kapılarını kırmış; örtüsünü yırtıp parçalamış, Hacerülesved'i yerinden sökerek Hecer'e götürmüştür (Hacerülesved birçok teşebbüsten sonra ancak 339/950 yılında yerine konulabilmiştir).[2271] Ebû Tâhir bu katliama hazırlanırken, ilk başta Mekke'deki hacılara güç yetiremediği için askerleriyle beraber ihrama girme kalleşliğini de yapmıştır. Telbiye okuyarak hac için geldiğini, dinde kardeş olduğunu, Mekke'ye girmesinin engellenmesinin helâl olmadığını, çatışmaların emri ve rızası haricinde cereyan ettiğini söylemiş; şehre girdikten ve ahâli sakinleştikten sonra askerlerine karşılaştıkları herkesi kılıçtan geçirme emri vermiştir. Dahası Mescidü'l-Haram'a sığınanlar bile Kâbe'nin hürmeti çiğnenerek oracıkta katledilmiştir. Karmatîler bu katliamı yaparken hem Kâbe ve çevresi hakkında "وَمَنْ دَخَلَهُ كَانَ آمِنًا"[2272] buyrulan ayeti ağızlarına dolamış hem de "Kendisi semâda evi yeryüzünde!" diyerek Yüce Allah'la bile alay etmeye yeltenmişlerdir. Böylece küfür ve inkârlarını açıkça ortaya koyup Müslümanlara her türlü zulüm ve hakareti yapmışlardır. Neticede yirmi bin sekiz yüz kişinin katledildiği, yirmi bin civarı insanın da esir alındığı kayıtlara geçmiştir.[2273]

Kısacası Bâtınîler güç kazanıp hâkimiyet sâhibi olunca peygamberleri açıkça yalanlamış, dînî hükümleri bâtıl ilan etmiş ve Müslümanları öldürmüşlerdir. Onların meşhûrlarından Zekîre el-İsfahânî mushafların, Tevrat ve İncil nüshalarının istinca için kullanılmasını, peygamberlere lânet edilmesini emredecek kadar ileri gitmiştir. "Ben Muhammed'in dininin kökünü kazımak ve taraftarlarını öldürmek için Irak'a gideceğim…" diyen bu zındığın anneler, kızlar, kız kardeşler ve nikâhlanması haram olan diğer bütün kadınlarla evlenmenin helâl olduğunu ilan ettiği ve hatta livatayı da mubah saydığı kaydedilmiştir.[2274]

2269 Tâhâ 20/12: "*Muhakkak ki senin Rabbin ancak Ben'im. Hemen pabuçlarını çıkar; çünkü sen mukaddes bir vadide, Tuva'dasın!*"
2270 Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-Müfessirûn,* II, 182, 193. (Detaylı bilgi ve örnekler için bkz. a.e., II, 182-187.)
2271 Öz, "Cennabi, Ebu Tahir", *DİA,* VII, 372.
2272 Âl-i İmrân 3/96: "*…Kim oraya girerse emîndir (güvendedir)…*"
2273 Bkz. Kâdî Abdülcebbâr, *Tesbîtu Delâili'n-Nübüvve,* s. 704-706.
2274 Bkz. Kâdî Abdülcebbâr, *Tesbîtu Delâili'n-Nübüvve,* s. 706-708.

Bâtıniyye'nin meşhûr kollarından diğer biri, her harfin kendine özgü birtakım anlamlarının bulunduğunu ve sırlarla dolu olduğunu iddia eden *Hurûfîlik*'tir. Hurûfîliğin temeli, eski çağlardan gelen ve harflerle sayıların kutsallığını kabul edip bunlara çeşitli sembolik anlamlar yükleyen anlayışa dayanır. Çok eskiden beri tabiatta varlığı kabul edilen gizli güçler şekil ve harflerle ifâde edilmeye çalışılmıştır. Hurûfîliğin ne zaman ve nasıl doğduğu kesin olarak bilinmemekle birlikte gerçek anlamıyla milâttan önce IV. ve III. yüzyıllardan itibâren Ortadoğu'daki Helenistik-Gnostik karakterli dinlerde ortaya çıktığı görülmektedir.[2275]

Harf gizemciliğinin özgün örneklerinden biri, ilk İsmâilî müelliflerin eserlerinde karşımıza çıkmıştır. Onlar "Bir şeyi dilediğinde O'nun emri 'ol (kün)' demesidir ki o şey oluverir."[2276] meâlindeki ayette geçen "kün" emrinin dişi ilkesi "Kûnî" ile "Kader"in Allah'ın yarattığı ilk iki varlık olduğunu iddia etmiştir. Bu iki varlığın birlikteliğiyle ilâhî âlem meydana gelmiştir. Yani ilahî âlem bu iki kelimedeki yedi harften (ك-و-ن-ي-ق-د-ر) meydana gelmiştir. Yedi kat ilâhî âlemin her biri bu harflerle adlandırılmıştır. Yeryüzünde de insanlık yedi devir yaşamıştır ki devir sâhiplerinin her birine bu yedi harf ve onda bulunun bâtınî sırlar verilmiştir. Örneğin birinci devrin sâhibi olan Hz. Adem'e (a.s.) "ك" harfi ve sırları verilmiştir.[2277]

Harf gizemciliğine zamanla sayı gizemciliği de eşlik etmiştir. Zira Bâtınî epistemolojinin bir gereği olarak nasıl ki harfler bir tür şifre işlevine sâhipse, sırların açığa çıkması noktasında sayılar da benzer bir işlev ve öneme sâhiptir. Bâtınî gruplar düalitenin bir gereği olarak 2 sayısını, yedi gezegen anlayışının bir sonucu olarak 7 sayısını, on iki burç anlayışının bir sonucu olarak 12 sayısını, 7 ve 12 sayılarının toplamı olan 19 sayısını kutsal rakamlar olarak öne çıkarmıştır. Örneğin İsmâilîlik'te yeryüzündeki 7 gezegen anlayışından hareketle ilâhî âlemde de 7 katın bulunduğu, bu katların her birinin sırrının yeryüzündeki 7 devirde açığa çıkacağı, her devirde 7 imam olacağı gibi pek çok görüş, anılan sayı üzerinden kurgulanmıştır. Sayı gizemciliğinin benzer örnekleriyle bütün Bâtınî gruplarda sıklıkla karşılaşmak mümkündür.[2278]

İslâm dünyasında Bâtınî düşüncelerin ışığında Hurûfîliği bir sistem şekline sokan ve bir fırka halinde yayan kişi Fazlullah el-Esterâbâdî (ö. 796/1394) olmuştur. Hurûfîliği kurarken Bâtınîlerin te'vîl usullerini başarılı bir şekilde kullanan Fazlullah rüya yoluyla gerçeği bulduğunu, bazı sırların kendisine bu yolla bildirildiğini ileri sürerek Arapça'daki yirmi sekiz harf ve bunlara ilâveten Farsça'daki dört harf ile sayılar arasında çeşitli ilişkiler kurmak sûretiyle Hurûfîlik sistemini yerleştirmiştir.[2279] Kendisinin ilâhî feyzi rüya ile keşfetmeye başladığını, hiçbir resûle vahiy ve ilham yoluyla

2275 Aksu, "Hurûfîlik", *DİA*, XVIII, 408.
2276 Yâsin 36/86.
2277 Avcu, "Bâtınî Din Anlayışının Epistemik Temelleri", s. 36.
2278 Avcu, "Bâtınî Din Anlayışının Epistemik Temelleri", s. 37.
2279 Aksu, "Hurûfîlik", *DİA*, XVIII, 408.

açıklanmayan hakikat ve esrârın sadece kendisine rüya yoluyla âşikâr olduğunu iddia eden Fazlullah'a göre ilâhî feyze ulaşmak ancak rüya yoluyla mümkündür.[2280]

Ayet ve hadîsleri Hurûfîlik sistemi çerçevesinde Bâtınî te'vîllere tâbi tutan Fazlullah ve diğer Hurûfîler, özellikle hurûf-ı mukatta'anın müfessirlerce ileri sürüldüğünün aksine müteşâbih değil muhkem olduğunu savunmuş ve sayısı on dördü bulan bu harfleri insanın yüzündeki hatlarla ilişkilendirerek açıklamıştır. Kur'ân-ı Kerîm'de geçen bütün "fazl" (فَضْل) kelimeleriyle Fazlullah'ın kastedildiğine inanan, onu Allah'ın zuhûru şeklinde gören Hurûfîler, Fazlullah'ın baş eseri ve Hurûfîliğin ana kaynağı olan *Câvidânnâme*'yi ilâhî kitap olarak kabul etmiş; ayetler, cennet, cehennem ve âhiret hâlleri ile bütün dinî hükümleri yirmi sekiz veya otuz iki harfe ircâ ederek te'vîle tâbi tutmuşlardır. Hurûfîlik akîdesinde evren yorumlanırken merkezî anlam daima insana verilmiştir. Âhiretin varlığı, cennet ve cehennem önemli bir tartışma konusudur. Anadolu ve Bağdat Hurûfîlerinin önemli bir kısmı Hurûfîliğin esasını oluşturan otuz iki kelimenin bilincine varınca kendisinden yükümlülüklerin kalkacağına inanmıştır. Nitekim cennette sorumluluk yoktur; buna göre yaşanan an veya zaman da cennetteki an veya zaman gibi düşünülmelidir. Hurûfîliğe dâir eserlerden edinilen bilgilere göre bu akımda âhiret ve dinî mükellefiyetlerin çoğu inkâr edilmektedir.[2281]

Hurûfîlere göre dünyada Nübüvvet, İmâmet ve Ulûhiyyet olmak üzere üç devir vardır. Nübüvvet Hz. Âdem'le (a.s.) başlamış Hz. Muhammed'le (s.a.s.) sona ermiştir. İmamet Hz. Ali ile başlamış ve on birinci imam Hasan el-Askerî ile sona ermiştir çünkü on ikinci imam kayıptır. Bundan sonra Ulûhiyyet dönemi başlamıştır. Âhiret bu dünya hayatıdır ve dünya hayatından sonra âhiret diye bir şey yoktur. İslâm'ın getirdiği bütün teklifler ortadan kalkmıştır. Grubun lideri olan Fazlullah'ın "*Câvidânnâme*" adlı kitabı otuz iki harfle yazılmış olduğundan, yirmi sekiz harfli Kur'ân'dan üstündür.[2282]

Fazlullah düşüncelerinin şeriata aykırı olduğu yönünde ulemâ ve fukahânın görüş bildirmesi üzerine Timur tarafından takibata mâruz kalmış ve Timur'un oğlu Mîrân Şah tarafından yakalanıp daha sonra öldürülmüştür. Başta en önemli adamı ve başhalifesi Ali el-A'lâ olmak üzere çok sayıdaki mürid ve halifesi şiddetli baskılara rağmen Horasan, İsfahan, Suriye, Azerbaycan ve Anadolu gibi yerlerde Hurûfîliği yaymaya çalışmış; inançlarını bazı âlim, şair, sanatkâr ve devlet adamlarına benimsetmişlerdir.[2283] Türk edebiyatının ünlü sîması Seyyid Nesîmî'nin de Fazlullah'ın bir dönemini Anadolu'da geçiren halifelerinden olduğu iddia edilmiştir.[2284] "Hatâî"

2280 Aksu, "Fazlullah-ı Hurûfî", *DİA,* XII, 278.
2281 Aksu, "Hurûfîlik", *DİA*, XVIII, 409.
2282 Kırca, *Kur'ân'a Yönelişler,* s. 259-260.
2283 Aksu, "Hurûfîlik", *DİA*, XVIII, 409.
2284 Aksu, "Fazlullah-ı Hurûfî", *DİA,* XII, 278. Detaylı bilgi için bkz. Azmi Bilgin, "Nesîmî", *DİA,* XXXIII, 3-5.

mahlaslı Şah İsmâil ise aynı zamanda Hurûfîliği yeniden canlandıran bir hükümdar olarak Nesîmî'ye nazîreler yazan ve onu taklit eden bir şairdir.[2285]

Birçok cereyan gibi farklı mecrâlara ayrılan Hurûfîliğin *Noktavîyye* kolu, Fazlullah'ın mürîdi olan Mahmûd-ı Pesîhânî tarafından kurulmuştur. Pesîhânî görüşlerini yaymak için on altı eser kaleme almıştır. Noktaviyye isminin kaynağı, anâsır-ı erbaadan (dört unsurdan) olan toprağın (diğer üç unsur: hava, su, ateş) her şeyin aslı ve başlangıç noktası sayılmasıdır. Adın bir diğer dayanağı ise fırka metinlerinde iki, üç veya dört noktanın çeşitli şekillerde gizli kısaltmalar biçiminde kullanılmasıdır. Tenâsühe benzer düşüncelere sâhip olan Pesîhânî, Hz. Ali ile aynîleştiğini iddia etmiş, bekârlığı tavsiye ederek bunun kişiye ulûhiyyet mertebesinden feyiz alma imkânı sağlayacağını söylemiştir. Noktavî zaman anlayışına göre dünyadaki bütün hayat 64.000 yıldan ibâret olup her biri 16.000 yıllık dört döneme (zuhûr, butûn, sır ve alâniyye) ve her dönem 8000 yıllık iki devreye ayrılmıştır. İnsanlığın hidayetinin mükemmel bir Arap resûlün (mürsel-i mükemmel-i Arab) sorumluluğuna verildiği ilk devre Arap devresidir (devre-i isti'râb). İkinci devre ise Fars devresi (devre-i isti'câm) olup mükemmel bir Fars açıklayıcısının (mübeyyin-i mükemmel-i acem) tasarrufu altındadır ve tahmin edileceği gibi onlara göre Mahmûd-ı Pesîhânî'nin ortaya çıkışı bu devrenin başlangıcına delâlet eder.[2286]

4.2.2.3. Bâbîler ve Bahâîlerde Tefsir (!) Anlayışı

"*Müteahhirûn Bâtınîler*" diye tarif edilen[2287] Bâbîler ve Bahaîler de selefleri gibi, bâtıl davalarına ve fâsid mezheplerine Kur'ân'ı şahit olarak kullanmak istemişlerdir. Bâbîlerin öncüsü "*Bâb*" lakaplı Mirza Ali Muhammed (ö. 1850), Bahâîliğin kurucusu ise "*Bahâullah*" denen Mirza Hüseyin Ali Nurî'dir (ö. 1892). Zehebî bu fırkalarla eski Bâtınîler arasındaki benzerliği, "Bâtınîlik tarihini ve onların bâtıl fikirlerini okuyan bir kimse, daha sonra Bâbiyye ve Bahâiyye'nin fikirlerini gördüğü zaman; âdeta Eski Bâtıniyye'nin rûhunun Mirza Ali ve Mirza Hüseyin Ali'nin cismine girip ortaya bu iki fırka olarak çıktığını zannedecektir."[2288] sözleriyle ifâde etmiştir.

Bu fırkaların İslâm şeriatını tahrif etme gâyesiyle hareket ettikleri net bir biçimde ortadadır.[2289] Bâb lakaplı Mirza Ali Muhammed "el-Beyân" adlı kitapla Kur'ân'ın neshedildiğini, İslâm'ın emir ve yasaklarının kaldırıldığını ve dolayısıyla yeni hükümlerin getirildiğini iddia etmiştir. *el-Beyân* ona göre Kur'ân'dan üstündür ve bütün insanlık toplansa bir harfinin bile benzerini getirmeye muktedir olamayacaktır. Her şeyin bağlı olduğu on dokuz sayısı Bâbîlik ve Bahâilik'te mukaddestir. Yıl on dokuz

2285 Bilgin, "Nesîmî", *DİA,* XXXIII, 4.
2286 Bkz. Algar, "Noktaviyye", *DİA,* XXXIII, 204-205.
2287 Bkz. Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-Müfessirûn,* II, 177.
2288 Bkz. Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-Müfessirûn,* II, 189-190.
2289 Detaylı bilgi için bkz. Cerrahoğlu, *Tefsîr Tarihi,* s. 713-726.

ay, ay on dokuz gündür. Her Bâbî on dokuz günün sonunda bir bardak su ile dahi olsa on dokuz Bâbî'ye ikramda bulunmak zorundadır. Her Bâbînin en çok on dokuz adet kitaba sâhip olmasına izin verilir. Onlara göre cenaze namazı dışında cemaatle namaz yoktur. Zekât beşte birdir. Bâb'ın Şiraz'da doğduğu ev ve mahpus olarak yattığı yerler kutsaldır. Dul erkekler boşandıktan doksan, dul kadınlar ise doksan beş gün sonra tekrar evlenmek zorundadır. Katil maktûlün varislerine on bir bin miskal altın ödemek ve on dokuz yıl her türlü cinsî ilişkiden uzak durmak zorundadır.[2290]

Bâbîlerin öncüsü olan Bâb'a göre oruç, Güneş'in doğuşundan batışına kadar tutulan on dokuz günden ibârettir. Bu günler fazla sıcak ve soğuk olmayan bahar günlerinden seçilir, nevruz zamanı da bayram yapılır.[2291] Diğer Bâtınî fırkalarda bulunan "hulûl" nazariyesi, gizlenmiş olan mâsum imamın tekrar geri döneceği gibi inançları aynen paylaşan[2292] Bâbîler ve Bahâîlerin, Kur'ân'ı ayet ayet tefsir eden bir kaynağının olmadığı bilinmektedir. İlk reislerinin Bakara ve Kevser sûrelerini tefsir ettiği söylenmişse de bunlarla ilgili bize ulaşan bir belge bulunmamaktadır. Bununla beraber, bu iki harekete âit çeşitli kitap ve makalelerde, ayetleri kendilerine göre yorumlayarak tahrif ettikleri görülmektedir.[2293]

Örneğin Bâb, "إِذْ قَالَ يُوسُفُ لِأَبِيهِ يَا أَبَتِ إِنِّي رَأَيْتُ أَحَدَ عَشَرَ كَوْكَبًا وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ رَأَيْتُهُمْ لِي سَاجِدِينَ : *Hani Yûsuf babasına, 'Babacığım (rüyamda) onbir yıldızın, Güneş'in ve Ay'ın bana secde ettiklerini gördüm.' demişti*"[2294] ayetindeki Yûsuf'un Hz. Hüseyin, *Güneş*'in Hz. Fâtıma, *Ay*'ın Hz. Muhammed, *yıldızların* ise imamlar olduğunu iddia etmiştir. "Yalan yalana mukaddimedir" kaidesince, ayette geçen "*Yûsuf*" Hz. Hüseyin olduğuna göre takiben gelen "قَالَ يَا بُنَيَّ لَا تَقْصُصْ رُؤْيَاكَ عَلَى إِخْوَتِكَ فَيَكِيدُوا لَكَ كَيْدًا إِنَّ الشَّيْطَانَ لِلْإِنْسَانِ عَدُوٌّ مُبِينٌ : *Dedi ki 'Ey oğulcuğum! Rüyanı kardeşlerine anlatma, sonra sana tuzak kurarlar. Muhakkak şeytan insanın apaçık düşmanıdır.'*"[2295] ayetinde evladına nasihati anlatılan kişinin de Hz. Ali olduğu sonucuna gidilmiştir. Yani Hz. Ali, oğlu Hz. Hüseyin'e "Allah'ın seninle ilgili sana gösterdiği gerçekleri, merhameten ve Allah için sabırlı olma adına kardeşlerine haber verme. Eğer Allah'ın senin için takdir ettiği akıbeti birilerine söylersen, sen şehit edilmeden onlar Allah'ın muhabbetiyle kendilerini öldürmekle sana tuzak kurarlar." demektedir.[2296]

Kendini Hz. Peygamber'den (s.a.s.) daha üstün gören, beş vakit namazı kaldıran, cinsî münâsebetten dolayı gusül abdestinin vacip olmadığını iddia eden Bâb'a göre kendisinin Şiraz'da dünyaya geldiği ev kıbledir ve hac ibâdetinin orada yapılması gereklidir. O ayrıca on dokuz rakamını kutsal addettiği için sene on dokuz aydan

2290 Ethem Rûhi Fığlalı, "Bahâîlik", *DİA,* IV, 465.
2291 Bkz. ez-Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-Müfessirûn*, II, 192.
2292 ez-Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-Müfessirûn*, II, 193.
2293 Bkz. Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-Müfessirûn,* II, 196.
2294 Yûsuf 12/4.
2295 Yûsuf 12/5.
2296 Bkz. Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-Müfessirûn*, II, 197; Cerrahoğlu, *Tefsîr Usûlü,* s. 298.

ibâret olarak kabûl edilmiş, bir erkeğin eşini on dokuz defa boşayıp tekrar ric'at edebileceği iddia edilmiştir. Bâbîlerin son derece güzel ve bir o kadar ahlaksız olan "Kurretu'l-Ayn" adlı bir kadını fetvâ yetkisiyle görevlendirdikleri de söylenir. Bu kadın, bir kadının dokuz kişiyle evlenebileceğine dâir fetvâ vermiş, "*Şeriat-ı Muhammediye Bâb'ın ortaya çıkmasından sonra mer'iyyetten kaldırılmıştır.*" diye ilanat yapmıştır.[2297] Bu şekilde peygamberliğini ilan etmiş olan Bâb'ın, kendi zamanında yaşayan büyük müfessir Âlûsî'yi, "*Muhakkak ben Allah'ın kuluyum. O beni kendi indinden bir hidayet ile peygamber olarak gönderdi. Dînullah'a girmeyenler, tıpkı İslâm'a girmeyenler gibidir.*" şeklindeki mektubuyla "*Dînullah*" dediği dinine ve *el-Beyân* adlı kitabına davet ettiği de bize ulaşan nakiller arasındadır.[2298]

1848'de İran Şahı'na karşı ayaklanan Bâbîlerin isyanı bastırılmış ve birçoğu öldürülmüştür. Sonrasında Bâb kâfir ve mürted ilan edilerek 1850 yılında Tebriz Meydanı'nda kurşuna dizilerek idam edilmiştir.[2299] Bâb'ın idamından sonra liderlik vazifesini Bahâullah üstlenmiş ve süreç içinde Bâbîliğin yerini Bahâîlik almıştır. Bahâullah "*Kitâbü'l-Akdes*" diye bir kitap yazarak Kur'ân'ın üslubunu taklide çalışmış ve bu kitapla daha önceki bütün ilâhî kitapların neshedildiğini ileri sürmüştür. Ayrıca kendisine Arapça ve Farsça vahyedildiğini iddia ettiği on dokuz sûreden ibâret *Kelimât-ı Meknûnê*, *İbnü'z-Zi'b*, *Tarâzât*, *Kelimât-ı Firdevsiyye*, *İşrâkât* ve *Tecelliyât* gibi eser ve risâleleri vardır.[2300]

Peygamber olduğunu ve yeryüzünde İslâm'ı tesis etmek için gönderildiğini iddia eden Bahâullah'ın *el-Kitâb*'ı: "*Muhakkak Bahâ hevâsından konuşmaz. Onu, bütün eşyâyı zikri ve senâsıyla konuşturan zât (Allah) konuşturmuştur… Ömrüme kasem olsun ki kendimi ben izhâr etmedim, Allah nasıl irâde ettiyse öyle ortaya çıkardı. Ben de bütün kullar gibi bir kuldum, döşekte uzanırdım. Sübhân'ın esintileri uğradı bana ve O, olanı biteni bana öğretti. Bu benden değil Azîz ve Alîm'in indindendir. O bana, yerle gök arasında çağrıyı emretti…*" türünden ifâdeleri ihtiva etmektedir.[2301]

Bahâullah, Kur'ân'daki *Kâbe*, *Beledü'l-Haram*, *hac*, *sırat*, *zekât*, *savm (oruç)* gibi lafızlardan maksadın imamlar olduğunu iddia etmiştir. Kezâ o "*el-Kitab*"da şöyle demektedir: "*Ebû Cafer et-Tûsî, Ebû Abdullah'a: Allah'ın kitabında sırat, zekât ve hac ile kastedilen siz misiniz? diye sormuştu. O da bu soruya şöyle cevap vermiştir: Evet, Allah'ın kitabındaki 'Sırat' biziz. Biz 'Zekâtız', biz 'savmız'. 'Hac' biziz, 'Şehrü'l-Haram' biziz, 'Beledü'l-Haram' biziz. Biz Allah'ın 'Kâbesiyiz', biz Allah'ın 'kıblesiyiz' ve yine biz 'Allah'ın vechiyiz'.*"[2302]

2297 Sadreddin Yüksel, "Müseylemetü'l-Kezzâb'dan Reşat Halife'ye", *Kur'ân-ı Kerîm ve On dokuz Efsanesi,* İnkılâb Yay., İstanbul 1994, s. 78.
2298 Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-Müfessirûn,* II, 191.
2299 Yüksel, "Müseylemetü'l-Kezzâb'dan Reşat Halife'ye", s. 78.
2300 Fığlalı, "Bahâîlik", *DİA,* IV, 466.
2301 Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-Müfessirûn,* II, 191.
2302 Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-Müfessirûn*, II, 197.

Bahâullah'a göre din, amelî ve rûhânî olmak üzere iki kısımdır. Rûhânî kısmı ulûhiyyet ve nübüvvet mazharları olup değişmesi kâbil değildir. Amelî kısmı ise değişmesi mümkün olan sûretlerle ve haricî şekillerle ilişkilidir. Müttebîlerine namazı gündüz ve gece kılınan dokuz rekât olarak emretmiştir. Kıble ise nereye doğru durulmuşsa o taraftır. Onun, "*Namaz kılacağınız zaman benim bulunduğum mukaddes tarafa dönün*" dediği de nakledilmektedir.[2303] Bahâullah'ın, "*Cennet ve cehennem kutsal kitaplardaki iki remizdir. Cennet mükemmel hayatı, cehennem ise noksan hayatı temsil eder.*" dediği bilinmektedir. Yani birer sembolden ibâret olan cennet Tanrı'ya yolculuğu, cehennem ise yokluğa gitmeyi ifâde etmektedir. Ona göre rûhî hayat, kendisine iman etmek; rûhî ölüm ise onun davetini yalanlamaktır.[2304]

Bahâullah'tan ders alan Bahâîler cennetin rûhanî hayatla olduğunu, rûhanî hayatın ölümüyle de cehennemin başladığını iddia etmektedir. Dolayısıyla onların dirilişi, cenneti ve cehennemi inkâr ettikleri anlaşılmaktadır. Nitekim "*Ceza ve Kıyamet Günü*"nü Bahâullah'ın gelişi olarak tefsir etmişlerdir.[2305] Namaz sabah, öğlen ve akşam samimi bir kalple Allah'ı anmaktan ibârettir. Oruç on dokuzuncu ay olan *A'lâ Ayı*'nda (2-21 Mart) on dokuz gün olarak tutulmaktadır. Hac Bâb Mirza'nın Şiraz'daki evine veya Bahâullah'ın Bağdat'ta ikamet ettiği eve yapılır ve belli bir zamanı yoktur. Zekât ise vergi olarak verilir ve miktarı yüzde on dokuzdur. Sabah akşam yorgunluk vermeyecek miktarda Bahâullah'ın sözlerinden ve duâlarından okumak her Bahâî için vaciptir.[2306]

Bunlara benzer te'vîllere Bahâullah'ın en büyük oğlu olan Abdülbahâ (ö. 1921) ve ateşli dâî Fadlullah el-Îrânî'nin eserlerinde de rastlanmaktadır.[2307] Abdülbahâ, Bahâîliğin İslâm şeriatı dâhil olmak üzere bütün şeriatları yürürlükten kaldırdığını iddia etmiştir.[2308] İngilizler lehine gösterdiği gayret ve faaliyetlerinden ötürü Kraliyet Hükümeti tarafından şövalyelik unvanı verilen Abdülbahâ ölmeden önce büyük torunu Şevki Efendi'yi (ö. 1957) Bahâîlere rûhani lider olarak tayin etmiştir. Abdülbahâ ölünce Bâb Mirza'nın İsrail/Hayfa'daki mezarının yanına gömülmüştür ki bu şehir I. Dünya Savaşı sırasında Bahâîler için ana merkez seçilmiş olan yerdir. Oxford'da eğitim gören Şevki Efendi ise daha sonra Amerikalı Bahâîlerden Mary Maxwell ile evlenmiş (1937) ve Londra'da ölünceye kadar (1957) Bahâîliği dünyaya yaymak için büyük gayret sarf etmiştir.[2309] 1986 yılında Hayfa'da *Bahai World Center* tarafından dünyadaki Bahâî sayısı 4.739.000 olarak açıklanmıştır.[2310]

2303 Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-Müfessirûn*, II, 192.
2304 Bkz. Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-Müfessirûn*, II, 197-198; Fığlalı, "Bahâîlik", *DİA,* IV, 467.
2305 Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-Müfessirûn*, II, 197-198.
2306 Fığlalı, "Bahâîlik", *DİA,* IV, 467.
2307 Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-Müfessirûn*, II, 198; Cerrahoğlu, *Tefsîr Usûlü,* s. 298.
2308 Yüksel, "Müseylemetü'l-Kezzâb'dan Reşat Halife'ye", s. 79.
2309 Fığlalı, "Bahâîlik", *DİA,* IV, 466.
2310 Fığlalı, "Bahâîlik", *DİA,* IV, 467-468.

Bahâîliğin Abdülbahâ tarafından ifâde edilen on iki esası şöyledir: insanlık aleminin birliği, gerçeğin araştırılması, bütün dinlerin birliği, birliği sağlamak için dinin lüzumu, din ve ilim arasındaki ahenk, kadın erkek eşitliği, her türlü taassubun terkedilmesi, dünya barışına bağlılık, genel ve mecburi öğretim, aşırı zenginliği/fakirliği kaldırarak toplumsal meselelerin dinle çözümlenmesi, yardımcı bir milletlerarası dilin kullanılması ve milletlerarası bir mahkemenin kurulması.[2311]

4.3. Zâhirîlik ve Zâhirîlerin Tefsir Anlayışı

Sözlükte "açık, berrak, âşikâr olmuş" anlamındaki *zâhir* kelimesi, İslâmî literatürde yaygın biçimde varlık ve olayların görünen yüzünü ve dinî metinlerin literal anlamını belirtmek için kullanılmaktadır. Zâhir, zıddı olan bâtınla birlikte önemli bir kavram ikilisi oluşturur. Hanefî usûlünde ise zâhir, "sırf işitilmekle, kendisiyle kastedilen mânâ açık biçimde anlaşılan; ancak te'vîl, tahsis ve -vahiy süresi içinde- nesih ihtimâline kapalı bulunmayan lafız" şeklinde tarif edilmiştir. Hanefî usul eserlerinde lafzın mânâya vaz'ı, vaz'olunduğu mânâda kullanılıp kullanılmaması, açıklık-kapalılık derecesi ve mânâya delâlet şekli esas alınarak yapılan dörtlü taksimin en alt derecesini belirtmek üzere zâhir terimi kullanılmıştır. Daha sonra sırasıyla nas, müfesser ve muhkem gelmektedir. Zâhir, mânâsına açık biçimde delâlet etme, te'vîl, tahsis ve -vahiy süresi içinde- nesih ihtimaline kapalı bulunmama hususlarında nasla birleşir. Zâhir ile kastedilen mânâ, üzerinde düşünmeye gerek olmaksızın sırf sözün (sîga) işitilmesiyle anlaşılır. Sözle kastedilen şey bu mânâya vaz'ındaki açıklığı sebebiyle zihinlerde hemen canlanır. Nas ise sözün bu mânâ için sevk edildiğini gösteren, lafza bitişik, konuşan kaynaklı bir karîne yardımıyla zâhire nisbetle daha fazla açıklık taşır; bu karîne olmadan lafızda onu açık kılan bir özellik yoktur. Bu durum zâhirle mukayese edildiğinde ortaya çıkar. Fukahâ arasında bu konunun farklı şekillerde değerlendirildiği anlaşılmaktadır; ancak sade bir tarife göre, meselâ Bakara 2/275. ayetinde geçen, "*Allah alım satımı helâl, ribâyı haram kıldı.*" ifâdesi alım satımın helâl olduğu hususunda zâhirdir, yani bu anlam açık biçimde anlaşılmaktadır. İfâde, inkârcıların alım satımın da ribâ gibi olduğu iddiasını reddetme ve bunların arasında helâllik-haramlık hükmü bakımından fark bulunduğunu bildirme hususunda ise nastır; zira bu amaçla sevk edilmiştir.[2312]

"Zâhirî Mezhebi"ne gelecek olursak; bu mezhebin düşünsel temellerini oluşturan kişinin hicrî 200 tarihinde, İmam Şâfi'î'nin vefâtından yaklaşık dört yıl önce ve İmam Ahmed b. Hanbel hayatta iken dünyaya gelen Davud b. Ali b. Halef ez-Zâhirî (v. 270/883) olduğu kabul edilmektedir. O, kendisinden önce kurulan bütün mezheplerden istifâde etmiş, onların kaideleri üzerine usûlünü

2311 Fığlalı, "Bahâîlik", *DİA,* IV, 467.
2312 İbrahim Kâfi Dönmez, "Zâhir", *DİA,* XLIV, 85-87.

koymuş, onların çizdiği metodu takip etmiş, fakat meseleleri kendine mahsus yeni bir bakış açısıyla değerlendirmiştir. Dâvud b. Ali, İmam Şâfi'î'nin öğrencilerinden ders almıştır. İmam Ahmed'den ders almak istemişse de Kur'ân'ın mahlûk olmadığı fikriyle yıllarca çile çekmiş olan İmam Ahmed b. Hanbel, Kur'ân'ın mahlûk olduğu görüşünde olan Dâvud'a ders vermemiştir.[2313]

Dâvûd b. Ali ez-Zâhirî içtihatlarındaki aşırılıklarla dikkat çekmiş ve görüşleri genelde İslâm hukukçuları tarafından kabul görmemiştir. Yaratılış itibârıyla aşırılığa meyilli olduğu anlaşılan Dâvûd, Şâfiî mezhebine mensupken bu mezhebin aşırı bir taraftarı olmuş, Ehl-i Hadîs'in görüşlerini benimsediği zaman da aynı aşırılığı göstererek kıyâsı ve re'y ile içtihâdı tamamen reddetmiştir. Onun kıyâs-ı celîyi değil kıyâs-ı hafîyi reddettiği ileri sürülmüşse de bu konudaki ifâdeleri kıyâsı toptan reddetmiş olduğunu göstermektedir. İcmâı ise sadece sahâbe icmâıyla sınırlandırmıştır.[2314] Dâvud, dinsel bilginin kaynakları olarak yalnızca Kur'ân, sünnet ve sahâbe icmâını kabul edip, kıyas ve re'y gibi hukuksal akıl yürütme yöntemlerini ve benzeri aklî metodik unsurları reddeden ilk sünnî bilgindir. Dolayısıyla onun, mezhebinde dayandığı en önemli esaslar; Kitap ve Sünnet'in zâhiri ile hükmetmek, içtihâdı âlimlere hasretmek ve muayyen bir mezhebe bağlanmamak şeklinde tespit edilmiştir. Ebû Yezîd el-Bistâmî, Hâris el-Muhâsibi (v. 243/857) gibi mutasavvıflarla çağdaş olan Davud b. Ali, özellikle ehl-i tasavvufun çok kullandığı yorumlama (te'vîl) yöntemine karşı metnin zâhirine sarılmayı ilke edinmiştir.[2315]

Dâvûd'un metodu onu tabiatıyla statik bir ilmî kimliğe ve buna bağlı olarak tuhaf sonuçlara götürmüştür. Daha önemlisi, kıyâsı reddettiği hâlde kendisi de kıyâs yapmaya mecbur olmuş ve buna "delil" adını vermiştir. Kaynaklarda genellikle Dâvûd'un Kur'ân'ın mahlûk olduğunu ileri sürdüğü belirtilmekle birlikte bazı eserlerde levh-i mahfûzdaki Kur'ân'ın mahlûk olmadığı, elde mevcut Kur'ân'ın ve onu okumanın mahlûk olduğu görüşünü benimsediği kaydedilmiştir. Ahmed b. Hanbel'in onun bu konudaki görüşü sebebiyle kendisini ziyaret etmesine izin vermediği aktarılmıştır. Sağlığında mezhebi Bağdat ve civarında oldukça yayılmış, ölümünden sonra da mezhebi yayma görevini Dâvûd'un oğlu Muhammed sürdürmüştür. Irak, Mâverâünnehir, Kuzey Afrika ve Endülüs'te belirli ölçüde taraftar bulan ve İbn Hazm (v. 456/1063) gibi büyük bir hukukçunun şahsında ve eserlerinde bugün

2313 Bkz. Müsâid Müslim Abdullah, *Gelişme Döneminde Tefsîr,* s. 183; Muharrem Kılıç, "Dini Bilginin Doğruluğu Bağlamında Zâhirî Epistemolojinin Dayandığı Dil Kuramı", *Bilimname,* 1/2 (2003), s. 157-169; Sâlim Yefut, *İbn Hazm ve'l-Fikru'l-Felsefî bi'l-Mağrib ve'l-Endelüs*, Mağrib: Dâru'l-Beyzâ, 1986, s. 91-92; Yunus Apaydın, "İbn Hazm", *DİA,* XX, 39-61; Ömer A. Ferruh, "Zâhirîlik", *İslâm Düşüncesi Tarihi*, haz. Mustafa Kara, İstanbul: İnsan Yay., 1990, I, 313.

2314 Nureddin Itr, "Dâvûd ez-Zâhirî", *DİA,* IX, 49.

2315 Bkz. Kılıç, "Dini Bilginin Doğruluğu Bağlamında Zâhirî Epistemolojinin Dayandığı Dil Kuramı", s. 157-169; Müsâid Müslim Abdullah, *Gelişme Döneminde Tefsîr,* s. 184; Yefut, *İbn Hazm ve'l-Fikru'l-Felsefî*, s. 91-92; Apaydın, "İbn Hazm", *DİA,* XX, 39-61; Ferruh, "Zâhirîlik", *İslâm Düşüncesi Tarihi*, I, 313.

İslâm hukuk doktrinindeki ilmî yerini alan Zâhirî Mezhebi, sonraki asırlarda hukukî ihtiyaçlara cevap veremediği için taraftarlarını kaybetmiş ve ortadan kalkmıştır.[2316]

Dâvud b. Ali'nin, kıyası reddederken delil olarak şu fikri öne sürdüğü bilinmektedir: "Allah, Kur'ân'ı ve bütün hükümleri tefsir etti ve açıkladı. Hz. Peygamber de (s.a.s.) bunları şerh etti ve geriye hiçbir şey kalmadı."[2317] Sonraki dönemde yaşamış meşhûr zâhirî âlimi İbn Hazm da bu fikir istikametinde, Hz. Peygamber'in (s.a.s.) şeriatı tebliğde hiçbir şeyi gizlemediğini, bu nedenle de Kur'ân'da bâtın mânânın bulunmadığını ifâde etmiştir.[2318]

Zâhirî/Literalist epistemolojiyi sistematize eden[2319] ve bu akımın en büyük temsilcilerinden olan İbn Hazm'ın; ansiklopedik ilim sâhibi, kendi zamanındaki tüm ilimlere dâir kitap telif eden, ayrıca inandığı konularda son derece mutaassıp bir âlim olduğu belirtilmektedir.[2320] Hadîs hâfızı ve fıkıh ilminde Ehl-i Hadîsin temsilcisi kabul edilen İbn Hazm'a göre sünnet vahiy kaynaklı olup Kur'ân'ın tefsiridir. Allah her ikisine de itaati emretmiştir. Kaynakları aynı olduğu için Kur'ân'la hadîs arasında teâruz bulunmayacağı gibi bir hadîsin diğeriyle teâruzu da mümkün değildir. Eğer teâruz söz konusu ise bu iki delil arasında tahsîs, takyîd veya istisnânın bulunduğu anlamına gelir. Görünüşte birbirine zıt olan haberlerin herhangi biri terkedilmemeli, hepsiyle amel edilmelidir. Kur'ân'da Allah tarafından korunduğu bildirilen "zikr"e[2321] sünnet de dâhildir. O hâlde sika bir râvînin muttasıl isnatla Hz. Peygamber'den (s.a.s.) naklettiği haber kabul edilir. Mu'tezile kelâmcıları dışında ümmetin bu konuda icmâı vardır. Bu minvalde İbn Hazm'a göre âhâd haberleri kabul etmek dinin gereğidir. Nitekim Kur'ân'da âhâd derecesindeki haberler yeterli bulunmuş,[2322] ashâbın bir kısmı İslâmiyet'i âhâd haberler vâsıtasıyla diğer sahâbîlerden öğrenmiş, bu tür haberlere değer veren Hz. Peygamber'in (s.a.s.) dini tebliğ amacıyla gönderdiği elçiler de sayı bakımından bir kişiyi geçmemiştir. Teorik açıdan haber-i vâhidde yalan, yanlışlık ve vehmin söz konusu olabileceğini kabul eden İbn Hazm'a göre, dinî konularda sika kişilerden yapılan rivayetlerle bize ulaşan sünnet vahye dayandığı için Allah tarafından korunmuştur. Bütün bunlar onun düşüncesinde sahîh olan âhâd haberlerin kesin deliller arasında yer aldığını göstermektedir.[2323]

2316 Itr, "Dâvûd ez-Zâhirî", *DİA,* IX, 49-50.

2317 Müsâid Müslim Abdullah, *Gelişme Döneminde Tefsîr,* s. 184.

2318 Bkz. İbn Hazm, *el-Fasl*, II, 91; Karaçam, *En Büyük Mucize*, s. 298; Parlak, *Tefsîr Tarihinde Zâhirîlik,* s. 88.

2319 Bkz. Kılıç, "Dini Bilginin Doğruluğu Bağlamında Zâhirî Epistemolojinin Dayandığı Dil Kuramı", s. 158-159.

2320 Bkz. Müsâid Müslim Abdullah, *Gelişme Döneminde Tefsîr,* s. 185-186.

2321 Hicr 15/9.

2322 Tevbe 9/122.

2323 Bkz. İsmail Hakkı Ünal, "İbn Hazm-Hadis İlmindeki Yeri", *DİA,* XX, 58.

İbn Hazm'ın gerçekleştirmeye çalıştığı projenin temeli, "*beyânı burhan üzerine temellendirmek ve irfanı sistem dışına itmek*" olarak tespit edilmiştir.[2324] Zira onun için önemli olan kendisinin nastan ne anladığı değil nassın ne dediğidir. Diğer bir deyişle onun yorum metodu nas merkezlidir.[2325] O, kelimelerin dilde kullanıldığı mânâyı nassın ifâde ettiği anlama ulaşmada ölçü olarak kabul etmiştir. Yani bir kavramın dilde vaz'olunan mânâsının dışında bir anlama hamledilebilmesi ancak şer'î veya aklî bir delil sayesinde mümkün olabilecektir.[2326] Dolayısıyla nasları yorumlamada sahîh ve bâtıl olmak üzere iki çeşit te'vîl vardır. Eğer lafzın anlamı ayet, hadîs ve icmâ gibi bir delile istinâden başka bir anlama hamlediliyorsa lafzın bu anlamına uymak zorunludur. Lafzın anlamı, herhangi bir delil olmaksızın başka bir mânâya hamledildiğinde ise te'vîl bâtıldır ve bu te'vîle göre hüküm vermek câiz olmaz.[2327] Bundan dolayı İbn Hazm'a göre mantıkî bir hakikat yoktur. Hakikat vahiy ve kelâmın delâleti olmak üzere ikidir. İkisi de Allah'tan gelmiştir. Hem lafızların nahiv kurallarına göre hem de nasların insanların kişisel içtihadına göre yorumu makbûl değildir. Dînî bir hüküm, ancak kaynağının nas olması ve naslarla yorumlanması ile birlikte dînî olabilir. Sonuç itibârıyla de kaynağı ilâhî olan bir hükmün, müçtehit re'yi ile yorumlanması doğru değildir.[2328]

Kısacası İbn Hazm'ın te'vîli iki kısma ayırması ve dilsel verilere dayanmayan yorumları bâtıl kabul etmesi, bu kavramın Kur'ân'da pejoratif anlamda kullanılmasından kaynaklanmamaktadır. O, te'vîlin mesnetsiz bir bilgi türüne işâret eden bir kavram haline gelmesinde Bâtınîlerin önemli bir yeri olduğunu kabul etmekte; bu tür te'vîlin, nasların zâhirîni bırakıp hevâ ve heveslerine göre yorum yapan Rafızîlerde yaygın olarak görüldüğünü belirtmektedir.[2329] Anlaşılan o ki müellifin tepkisi ve bunda aşırıya gitmesindeki en önemli neden, diğer bazı âlimlerde görüldüğü gibi Bâtınîlerin şeriatı tahrip ve inkâr edici yaklaşımlarına karşıdır. İbn Hazm bu minvalde bir metodoloji geliştirme gayreti içine girmiştir.

Neticede lafzı zâhiriyle sınırlandırma ve bu tek zâhirî ifâdeyi de kendi anlayışına göre yorumlama ilkesi Zâhirîleri ilginç yorumlar yapmaya yöneltmiştir. Örneğin Mücâdile sûresi 3. ayette "وَالَّذِينَ يُظَاهِرُونَ مِنْ نِسَائِهِمْ ثُمَّ يَعُودُونَ لِمَا قَالُوا فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مِنْ قَبْلِ أَنْ يَتَمَاسَّا : *Kadınlardan zıhâr ile ayrılmak isteyip de sonra söylediklerinden dönenlerin, eşleriyle cinsel temas kurmadan önce bir köleyi hürriyete kavuşturmaları gerekir.*" buyrulmaktadır. Ayette geçen ifâdenin mânâsı ekserî ulemâ tarafından, "şayet koca vâki olan talak lafzından sonra pişman olup söylediğinden döner ve eşine tekrar sâhip olmak isterse" şeklinde anlaşılmış olup hem Sünnî hem de Şîî fakîhler bu noktada

2324 Parlak, *Tefsîr Tarihinde Zâhirîlik,* s. 88.
2325 Müfit Selim Saruhan, "Zâhirîlerin Öncüsü İbn Hazm'da Felsefi Meseleler", *Dini Araştırmalar*, 9/25 (2006), s. 166.
2326 İbn Hazm, *el-İhkâm*, III, 387.
2327 İbn Hazm, *el-İhkâm*, I, 43.
2328 Bkz. Ahmet Demirci, *İbn Hazm ve Zâhirîlik*, Kayseri: b.y., 1996, s. 117.
2329 Parlak, *Tefsîr Tarihinde Zâhirîlik,* s. 87.

ittifak etmiştir. Hatta Marracius, Ullmann, Savary ve Palmer gibi Avrupalı Kur'ân mütercimleri bile bu mânâyı tercih etmiştir. Zâhirîler ise ayeti, "Şayet koca, zıhar ibâresini bir defa kullanır ve onu daha sonra tekrar ederse, o zaman emredilen kefâreti yerine getirmeye mecburdur."[2330] şeklinde yorumlamıştır. Bunun sebebi, ayette geçen "dönme" fiilinin, söyledikleri şeyden vazgeçip geri dönme değil söyledikleri şeye geri dönme, yani söyledikleri şeyi tekrarlama şeklinde anlaşılmış olmasıdır. İbn Kesîr, İbn Hazm ve Dâvud ez-Zâhirî'nin bu görüşte olduğunu; ancak bunun bâtıl bir yorum olduğunu kaydetmektedir.[2331]

Aynı zamanda hadîs ve fıkıhla ilgili olan şu örnek de dikkat çekicidir: Kur'ân'ın fâiz hükmünü açıklayan hadîslerde, fâiz muamelesinin haram olduğu altı madde zikredilmektedir. Bunlar altın, gümüş, buğday, arpa, hurma ve kuru üzümdür. Bu noktada kıyas yapan mezhepler, hadîste zikredilen maddelerin misâl olarak sayıldığı ve fâizin bunlara has olmadığı görüşündedir. Zâhirîler ise kendi bakış açılarına göre yazılı hükmün (nassın) nazarî keyfîliğe dayanan bu teşmilini kabul etmemiştir. Bunun gerekçesi olarak da "Şayet bu sınıfların hepsi kastedilmiş olsaydı, o zaman Hz. Peygamber (s.a.s.) her cinsi zikretmek yerine muhakkak daha kısa bir ifâdeyi tercih ederek bir sınıf ismi kullanırdı." şeklinde bir açıklama yapmışlardır. Bu nedenle onlara göre fâiz hükmü sadece hadîste açıkça zikredilmiş altı maddeye âittir. Eğer birisi bu altı çeşide girmeyen şeylerle fâiz kapsamına giren herhangi bir ticarî işlem yaparsa tahrim hükmüne tecavüz etmiş olmaz.[2332]

İbn Hazm diğer İslâm âlimleri gibi, Rafızilerin "*Allah size ineği kesmenizi emretmektedir*"[2333] ayetindeki inek kelimesinden Hz. Aişe'nin; yine Kur'ân'da zikredilen "cibt" ve "tağut" lafızlarından Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer'in kastedildiğini savunmalarını bâtıl te'vîl ve dalâlet olarak nitelemiştir ki buna katılmamak aklı başında hiçbir Müslüman için mümkün değildir. Kezâ İbn Hazm, "*O gün gök sallanıp çalkalanır, dağlar yürüdükçe yürür.*"[2334] ayetindeki gökten maksadın Hz. Muhammed, dağlardan maksadın ise onun ashâbı; "*Rabbin bal arısına vahyetti.*"[2335] ayetinden maksadın Benî Haşim ve "*Elbiseni temizle.*"[2336] ayetindeki "elbise"den maksadın kalp olduğu şeklindeki yorumları ve daha farklı yorumları da geniş bir şekilde zikretmiştir. Neticede ise bahsi geçen Kur'ân lafızlarına bu şekilde anlam vermeyi haklı gösterecek aklî veya naklî bir delilden söz etmenin mümkün olmadığını belirtmiştir.[2337] Dolayısıyla ona

2330 Bkz. Beydavî, *Envâru't-Tenzîl,* V, 192-193; Goldziher, *Zâhirîler-Sistem ve Tarihleri*, çev. Cihat Tunç, Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yay., 1982, s. 44-46.
2331 İbn Kesîr, *Tefsîr,* VIII, 39.
2332 Bkz. Ebû Zekeriyya Muhyiddin en-Nevevî, *el-Minhâc Şerhu Sahîh-i Müslim b. Haccâc,* Beyrut: Dâru İhyai't-Türâsi'l-Arabî, 1971, XI, 9; Goldziher, *Zâhirîler*, s. 37.
2333 Bakara 2/67.
2334 Tûr 52/9-10.
2335 Nahl 16/68.
2336 Müddessir 74/4.
2337 İbn Hazm, *el-İhkâm*, III, 306-307.

göre Bâtınîlerin dalâlet ve küfür içeren te'vîlleri kesinlikle merdûttur. Bunun yanı sıra Kur'ân'ın zâhiri ve İslâm esasları inkâr edilmeksizin yapılan; yani dalâlet ve küfür içermeyen te'vîl ve yorumlar da kabul edilebilir değildir.

Bu noktada Şâtıbî'nin tahliline değinilecek olursa; o, nasların anlaşılması konusunda ortaya çıkan eğilimleri tanıtırken hem Zâhirîlere hem de Bâtınîlere değinerek her ikisinin de aşırı uçlar olduğunu özetle belirten şu açıklamaları yapmıştır: 1) Birinci eğilime göre Şâri'in maksadını bildiren bir delil olmadan bu maksat bilinemez. Bu delil ise ancak kavlî tasrihtir. Böyle olunca, lafızların vaz'olundukları lügat anlamları gerektirmediği hâlde tümevarımın gerektirdiği şekilde mânâları araştırma yoluna gidilmemeli, açık biçimde ifâde edilen şeyle yetinilmelidir. Bu yaklaşım şu iki düşünceden birini beraberinde getirmektedir: Ya yükümlülük içeren hükümlerde kulların maslahatları asla gözetilmemiştir yahut bazılarında gözetilmiş olsa bile kulların maslahatlarının gözetilmesi gerekli değildir; zira bu maslahatların mâhiyeti kullar tarafından ya tam mânâsıyla bilinmemekte veya hiç kavranamamaktadır. Bu düşüncenin doğruluğunun pekiştirilmesiyle kıyasa göre hüküm vermenin câiz olmayacağı sonucuna ulaşılır. Re'y ve kıyası kötüleyen deliller de bu sonucu destekler niteliktedir. Bu yaklaşımın özü mutlak olarak zâhirle yetinilmesidir. Bu ise şâriin maksatlarını bilme yollarını zâhirî mânâlarla ve naslarda düzenlenenlerle sınırlı tutan *Zâhirîler*'in görüşüdür. Bu görüşün olduğu gibi kabul edilmesi aşırı bir uçta kalmak demektir ki şeriat bu hususun tam olarak onların dedikleri gibi olmadığına tanıklık etmektedir. 2) İkinci yaklaşım tarzı ilkine göre diğer uçta yer almaktadır ki bunu ikiye ayırarak açıklamak gerekir. Birincisi, Şâri'in maksadının nasların zâhirinde de onlardan anlaşılanlarda da aranmaması gerektiği, asıl maksadın bunların arkasında gizli bulunduğu iddiâsıdır. Bu anlayış şeriatın tamamını kapsar biçimde işletilince, sonunda nasların zâhirinde Şâri'in maksadını bilmeyi sağlayacak bir unsur kalmayacaktır. Bu da şeriatı iptal etmek isteyen *Bâtınîler*'in görüşüdür. Onlar benimsedikleri "*Mâsum İmam*" görüşünü koruyabilmek ve inançları gereği ona olan ihtiyacın kaçınılmazlığını ortaya koyabilmek için nasları ve şer'î hükümlerin zâhirî yönlerini değersizleştirme yolunu tutmuşlardır. İkincisi de Şâri'in maksadının nazarî mânâlar dikkate alınarak anlaşılabileceği, zâhirlere ve naslara ancak bunlarla birlikte itibâr edileceği, eğer nas nazarî mânâya ters düşerse terk edilip nazarî mânânın önceleneceği yaklaşımıdır. Bu yaklaşım ya mutlak biçimde maslahatların gözetilmesinin gerekli olduğu yahut bunu gerekli görmemekle birlikte şer'î lafızların nazarî mânâlara tâbi olmasını sağlamak üzere mânâların (hükümlerin gâyeleri) sağlam biçimde tespit edilip hakem kılınması düşüncesine dayanmaktadır. Bu görüş de kıyasta aşırı gidip onu naslara önceleyenlerin görüşü olup birinci kısmın karşısında bulunan diğer bir ucu oluşturmaktadır. Şâtıbî'nin burada nasların rûhunu, bunlardan çıkan ilkeleri ve özellikle maslahat ilkesini lafızlara önceleyen yaklaşımı kastettiği anlaşılmaktadır. 3) Üçüncü metot ise Şeriatın kendi içinde çatışma ve çelişme olmaksızın tek bir nizam üzere işleyebilmesi için mânânın da nassın da ihlâle uğramayacağı biçimde her

iki bakış açısının birlikte dikkate alınması üzerine kuruludur. Bu, derin ilim sâhibi âlimlerin çoğunluğunun izlediği yol olup Şâri'in maksadını bilme hususunda esas alınması gereken ölçü de budur.[2338]

Bu çerçevede Bâtınîler Kur'ân'ın zâhirini inkâra saparak nasıl ifrata kaçmışsa; onların zıt kutbunda sayılabilecek Zâhirîler de Kur'ân'ı zâhirî lafzın karşılığından başka hiçbir şey ifâde etmeyen bir metin kabul edip tefrite düşmüştür. Metot açısından durdukları bu ifrat tefrit kutupları bir yana; tabii ki aralarında tâbiri câizse uçurumlar vardır. Nitekim Zâhirîler Kur'ân-Sünnet ekseninde bir sistem oluşturmaya çalışmış ancak başarısız olmuştur. Buna karşın Bâtınîlerin ise İslâm'dan çıkan, Kur'ân'ı ve şeriatı tahrif etmeye çalışan sapkın fırkalar olduğu âşikârdır. Tahmin edileceği gibi Kur'ân metnini salt zâhirî lafız addeden *Zâhirîler'e* göre ayetler hiçbir şekilde işârî mânâ taşımamaktadır.[2339]

Zâhirîlerin bu yaklaşımları İslâm ulemâsının kâhir ekseriyeti tarafından kabul görmemiştir. Örneğin İmam Gazzali (v. 505/1111) onlar için *haşvî* tâbirini kullanır. Haşvîler sadece zâhir mânâyı kabul edip iç anlamı reddeden kimselerdir. Gazzâlî'ye göre ise zâhir mânâyı reddetmek iki âlemden sadece birine şaşı gözlerle bakan, ikisi arasındaki muvazeneyi bilmeyen ve anlamayan kimselerin işidir. Aynı şekilde lafızları zâhirinden sarfınazar etmek de bâtıldır. Bu konuda kâmil olan kimseler, iki anlamı da reddetmeyen, aksine birleştiren kimselerdir.[2340]

Son olarak İbn Akîl'in (v. 513/1119) "*İslâm Bâtınîler ve Zâhirîler denen iki taife arasında helâk oldu.*" sözünü hatırlayalım. O da tıpkı Gazzâlî gibi, her lafzı sadece zâhirinden ibâret sayıp te'vîli reddettikleri; ancak bu arada yeri gelince Allah'ın isim ve sıfatlarını bile kendi akıllarına göre yorumlamaya çalıştıkları için yaman bir çelişkiye düştükleri için için Zâhirîleri tenkit etmiştir.[2341] Dolayısıyla Zâhirîler te'vîli reddederek kendi metodolojilerini sağlam bir zemin üzere binâ ettiklerini sanırken pek çok konuda te'vîl ve yorum yapmaktan kendilerini alamamışlardır. Zaten bunun aksinin, yani kendi sistemlerini savunurken te'vîl yapmamalarının imkân hârici olduğu da âşikârdır.

4.4. "Zâhirî Anlam" ve "Zâhirî Tefsir" Kavramları

Arap dilinde "ظَهَرَ" fiili, *açık ve belirgin oldu*, *ortaya çıktı*, *muttali oldu*, gibi anlamlar taşımaktadır. İsm-i fâil durumunda olan "ظَاهِر" kelimesi ise *açık ve belirgin olan*, *ortaya çıkan*, *muttali olunan*, *göz ve basîretle görünen*[2342] *beş duyu organı ile algılanabilen*[2343]

2338 Bkz. Dönmez, "Zâhir", *DİA,* XLIV, 87.
2339 Bkz. Kırca, *Kur'ân'a Yönelişler*, s. 138; Güllüce, *Kur'ân Açısından Mesnevi*, s. 33-34.
2340 Bkz. Gazzâlî, *Mişkât,* s.73.
2341 İbnü'l-Cevzî, *Telbîs,* s. 97.
2342 Bkz. İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab,* IV, 520-521.
2343 Bkz. Râğıb el-İsfahânî, *el-Müfredât,* s. 130.

gibi anlamlar ifâde etmektedir. Bu açıdan bir ayetin Arapça lafızları itibârıyla anlaşılan (mefhum) ne ise o ayetin zâhir mânâsı sayılmaktadır. Dolayısıyla tefsir ilmiyle ilgili bahislerde *"ayetin zâhirî anlamı"* ve bu anlamlar üzerinden yapılan açıklamalar için *"ayetin zâhirî tefsîri"* denildiği zaman, özel olarak yukarıda bahsi geçen *Zâhirîler*'in düşünce sistemlerini yansıtan tefsirler değil Kur'ân ayetlerinin "zâhir" yani "sarîh" mânâsı ile ilgili olan; buna bağlı olarak da işârî, tasavvufî, nazarî vb. özellik taşımayan tefsir ve yorumlar kastedilmektedir.

Öte yandan bu perspektif itibârıyla Zâhirî mezhebi mensuplarının tefsir sadedinde yapmış oldukları izahların da, -diğer herhangi bir yorum çeşidi içine girmediğine göre-, burada kastettiğimiz anlamda *"zâhirî tefsir"* sayılmasına bir mani bulunmadığı görülmektedir. Şu hâlde Zâhirîlerin te'vîli sistem dışına iterek yaptıkları tefsir ve yorumların, ayetlerin zâhirî/sarîh anlamlarıyla ilgili tefsir çalışmalarında sadece küçük bir alt başlık oluşturduğu söylenebilir. Öyleyse diğer bir deyişle, Zâhirî mezhebinin önerdiği metodolojiye göre yapılmış olan tefsir ve yorumlar da; -mezhebî bir anlam ifâde etmeksizin- "işârî-tasavvufî/bâtınî vs. olmayan açıklama" anlamındaki "*zâhirî*" tefsirin şümûlüne girecektir.

Bu bilgiler ışığında İbn Cerîr et-Tâberî'nin *Câmi'u'l-Beyân*'ından Fahruddin er-Râzî'nin'nin *Mefâtihu'l-Gayb*'ına; Zemahşerî'nin *Keşşâf*'ından Nesefî'nin *Medârik*'ine; Elmalılı Hamdi'nin *Hak Dini Kur'ân Dili*'nden İbn 'Âşûr'un *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*'ine varıncaya kadar bütün rivayet ve dirayet tefsirleri *zâhirî* tefsirlerdir. Lâkin bu durum, söz konusu müfessirlerin hiçbirinin Dâvud b. Ali ez-Zâhirî'nin öncülük yaptığı *Zâhirîlik* akımını benimsediği anlamına gelmemektedir. Ayrıca içeriklerinde bulunması mümkün olan işârî, tasavvufî, lügavî açıklamalar da genel anlamda bu tefsirlerin zâhirî birer tefsir kabul edilmesine münâfî sayılmaz.

4.5. İşârî Tefsirin Nazarî, Bâtınî Yorumdan ve Zâhirî Tefsirden Farkı

Kitabın dördüncü bölümünü oluşturan alt başlıklarda; farklı perspektiflere sâhip olan ancak peşin kabul edilmiş nazariyeleri önceleyen nazarî yorum, Bâtınî fırkaların zâhiri inkâr sadedinde yapmış oldukları Bâtınî yorum ve Zâhirî mezhebi sistematiği itibârıyla öne sürülmüş olan Zâhirî yorum türleri örnekleriyle beraber incelenmeye çalışıldı. Bu başlık altında ise çalışmanın başından beri üzerinde durulan işârî tefsir/yorum ile bunların farkı üzerinde durulacaktır. Aslında her alt başlıkta, ilgili konunun müstakil bir şekilde ele alınması bu farkı ortaya koymaktadır ancak yine de ele alınan yorum türleriyle ortaya çıkan mâhiyet haritasında işârî tefsirin konumunu kısaca tespit etmek faydalı olacaktır. Ağırlıklı olarak üzerinde duracağımız nokta ise

Bâtınî yorumla işârî tefsirin farkının vurgulanması olacaktır; zira kimileri cehâletten dolayı kimileriyse adâvet sâikiyle bu ikisinin aynı olduğunda ısrar etmektedir.

"Nazarî Yorum" başlığı altında yer verilen mezhebî, tasavvufî ve felsefî yorum örnekleri tefsirde nazarî yaklaşımın tipik örnekleri ve farklı şekillerde yansıması olarak kabul edilmiştir. Bununla birlikte el-Kummî ve benzerlerinin mezhep taassubuna dayanan siyasi yorumlarını, kezâ Haricîlerin, mensup bulundukları hareketi meşrûlaştırma isteğinin doğal bir sonucu olarak îtikâdî konulardaki yorumlarını; İbnü'l-'Arabî gibi mutasavvıfların vahdet-i vücûd meşrebi gereği zevk ettikleri fenâ haliyle yaptıkları açıklamalardan, ayrıca mânevî *sekr ve istiğrak* hâllerinde sarf ettikleri bazı muvazenesiz söz ve yorumlardan ayırmak gerekmektedir.

Kâşânî üzerine yaptığı çalışmayla tanınan Pierre Lory'e göre sûfîlerin rûhî gerçekleşmeye dayanan işârî tefsir tarzları, Şîîler ve felsefecilerin yorumlarından ayrılmaktadır çünkü sûfîlerin yaptığı yorumlar, ayetlerde gizli olarak mevcut olan mânevî anlamları ifâde etmeye çalışmaktadır.[2344] Kanaatimizce durum daha ziyâde şundan ibâret görünmektedir: Sûfîlerin mânevî sekr ve istiğrak halinde gösterdikleri birtakım aşırılıklar hem kastî hem de kalıcı olmayan hâller kabîlinden olup günlük hayatı etkilememektedir. Siyasi ve mezhebî fikirlerle felsefî nazariyeler ise kasten ve bizzat benimsenmiş olup reel hayatta ve toplumda kimi zaman kalıcı kimi zaman uzun süreli etkiler bırakmıştır.

Sûfîlerin yaşadığı hâllerin bu özelliğinden ve farkından dolayıdır ki âlimlerden bir kısmı İbnü'l-'Arabî'nin büyük bir mürşit olduğunu ifâde ederek ona "eş-Şeyhu'l-Ekber" derken; diğer bir kısmı ise onun sekr ve istiğrak hâllerine binâen, bunun yanı sıra birtakım enteresan fikir ve yaklaşımlarından dolayı "İbnü'l-'Arabî'ye hüsn-i zan beslenmeli fakat meşrebinden kaynaklanan özel hâllerini yansıttığı için kitapları okunmamalıdır." görüşünü benimsemiştir. Az bir kısım ulemâya göreyse o, kudretli bir bilgindir ancak dinî ölçülere aykırı hatta dinden çıkarıcı sözleri bulunmaktadır.[2345] Son dönem mütefekkirlerinden Bedîüzzaman Saîd Nursî bu üç grup ulemânın düşüncelerini âdeta birleştirerek İbnü'l-'Arabî'nin ulûm-ı İslâmîye'nin bir mucizesi olduğunu; "*hâdî*" ve "*makbûl*" olduğu hâlde her kitabında "*mühdî*" ve "*mürşid*" olmadığını; hakaikte çok zaman mîzansız gittiğinden kavâid-i Ehl-i Sünnet'e muhalefet ettiğini; bazı sözleri zâhiren dalâlet ifâde ediyor olsa da onun dalâletten müberrâ olduğunu; zira bazen bir kelâm küfür göründüğü hâlde sâhibinin kâfir olmadığını ifâde etmektedir.[2346] Nitekim vahdet-i vücûd, yani varlığın birliği nazariyesi, tasavvuf tarihçilerine göre İslâm tefekküründe inşâ edilmiş en zengin ve tutarlı düşüncelerden biridir. Bu kavramı İbnü'l-'Arabî hiç kullanmamıştır. İlk olarak onun talebesi olan Sadruddin el-Konevî'de (v. 673/1274) rastlanan vahdet-i vücûd ibâresi,

2344 Lory, *Kâşânî'ye Göre Kur'ân'ın Tasavvufî Tefsîri,* s. 15.
2345 Bkz. Ateş, *İşarî Tefsîr Okulu,* s. 167-191.
2346 Bkz. Nursî, *Lem'alar,* s. 273.

esas itibârıyla "bir"den zuhûr eden mahlûkatın hakîki bir vücûda sâhip olmadıkları düşüncesine dayanmaktadır. Zira bu düşünceye göre "Vücûd" niteliği hakîki anlamda ancak Vâcibü'l-Vücûd olan Allah'a lâyık ve âittir. Mâsivânın bir hayâlden ibâret olduğu düşüncesi, tevhidin zâhirî olmayan yönüne yapılan aşırı vurgunun sonucu olarak da görülmüştür. İlâhî aşk şarabıyla mest olan velîlerin seçkinlerinden Hallâc-ı Mansûr'un, "Birleyen şirke düştü" diyerek Allah'ın varlığının ve birliğinin apaçıklığı karşısında, O'nu birlemenin bile bir ikilik kuşkusunu imâ ettiğini söylemiş olması bu sebepledir.[2347]

Tekrar bahis mevzuu nazarî yorumlara dönersek, Kur'ân'ı kendi mezhebine ve siyasi görüşüne göre en çok tefsir edenlerin Şîîler olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır. Bazı Şîî müelliflerin bu konuda aşırıya kaçtıkları da bilinmektedir. Kur'ân ayetlerinin Hz. Ali taraftarlarını haksız yere ezenleri, başta ilk üç halife olmak üzere Emevîler aracılığı ile onları yönetimden uzaklaştıranları açık bir şekilde haber verdiğine ve onları sövüp lânetlediğine inananlara göre Kur'ân'ın dörtte biri Hz. Ali ve taraftarlarından, dörtte biri onlara düşmanlık edenlerden, üçüncü dörtte birlik kısmı hukûkî düzenlemelerden, son çeyreği ise geçmiş kavimlerin başlarından geçen hâdiselerden bahsetmektedir. Bu düşünceye göre Kur'ân âdeta bir Şîî kitabına dönüşmektedir.[2348] Neticede "İmâmet" nazariyesini ön plana çıkaran Kummî'nin mezkûr yorumu, Şîa'nın bu konudaki kadîm ideolojik takıntısına dayanan yorum tarzının tipik örneklerinden biridir. Kezâ Hâricî zihniyetin öngördüğü esaslara göre yapılan yorumlar da nazarî mezhebî yorumun tipik örnekleridir. Bazı İslâm filozoflarının, yaptıkları yorumlarla sarîh nasları inkâr ettikleri, bu gerekçeyle tekfir edildikleri de bilinmektedir. Söz gelimi birçok ayet ve hadîste yer alan tasvirler âhiret hayatının ruh ve cisimle beraber olacağını açıkça göstermekte olduğu için İmam Gazzâlî bu açık ve kesin nasları te'vîl edip âhiret hayatının sadece ruhanî olduğunu söyleyen filozofları tekfir etmiştir. Kezâ Yüce Allah'ın ilminin cüz'îyyâtı ihâta etmediği ve âlemin/maddenin kadîm olduğu şeklindeki felsefî iddialar da bu minvalde küfür sayılmıştır.[2349]

Kâşânî'nin Nazarî Sûfî tefsir örneklerinden sayılan Mücâdile 58/7. ayetiyle ilgili yorumuna gelince; bu yorumda ayetin yegâne izahının yapıldığı ve zâhirinin inkâr edildiği söylenemez. Nitekim her Müslümanın vahdet-i vücûd hâlini tecrübe etmesi ve ilgili yorumda kastedilen şeyi bittecrübe anlaması mümkün olmadığı gibi genel anlamda sûfîlerin zâhir anlamı inkâr etmeleri de imkân dâhilinde değildir. Bu itibârla sûfî yorumların önemli bir kısmının, zevk edilen rûhî, kalbî, mânevî hâlin tesiri altında ve bunların mümkün mertebe dile dökülmeye çalışılarak yapıldığı anlaşılmaktadır.

2347 Bkz. Yalsızuçanlar, *Tasavvuf Risalesi,* s. 103. (Detaylı bilgi için bkz. Ferid Kam - M. Ali Aynî, *İbnü'l-'Arabî'de Varlık Düşüncesi,* haz. Mustafa Kara, İstanbul: 1992, s. 77-103; Ertuğrul, *Vahdet-i Vücud,* s. 9-64; Muhammed İhsan Oğuz, *Vahdet-i Vücud,* İstanbul: Oğuz Yay., 1995, s. 162-181.)

2348 Bkz. Şerbâsî, *Tefsîr Ekolleri*, s. 146-147. (Detaylı bilgi için bkz. Ebu'n-Nadr Muhammed b. Mes'ud el-Ayyâşî, *Tefsîrü'l-Ayyâşî*, Beyrut: Müessesetü'l-A'lemî li'l-Matbûât, 1991, I, 20-21.)

2349 Detaylı bilgi için bkz. Gazzâlî, *Tehâfütü'l-Felâsife,* thk. Süleyman Dünya, Kahire: Dâru'l-Meârif, tsz., s. 88-310.

Dolayısıyla vahdet-i vücûd düşüncesine nazariye olarak bakıldığında; Şîî ve felsefî yorum örneklerinden farklı olarak nazariyenin yorumu değil zevk edilen hâlin ve bu hâl üzere yapılan yorumun nazariyeyi belirlediği söylenmelidir.

Yine daha önce değinildiği gibi, Zehebî'nin ayrımında nazarî sûfî tefsirin ön kabullere dayanıyor olması ile Şâtıbî'nin vücûdî i'tibârları tanımlarken, varlığın, yorumda Kur'ân nazmının önüne geçmesi diye belirlediği durumun benzeştiği görülmektedir. Bu yorumlarda, varlık alanındaki olay ve olgular Kur'ân'dan çıkartılan mülâhazalara uygulanmaktadır. Nazarî sûfî tefsir yapanların kendi görüşlerini ayetin tek doğru anlamı kabul ettikleri yönündeki düşüncesinde de Zehebî'nin yine Şâtıbî etkisinde kaldığı anlaşılmaktadır.[2350] Kanaatimizce Zehebî vahdet-i vücûd ekseninde yapılan yorumların nazarî olduğunu söylemek yerine; sûfîlerin varlık âleminde, günlük hayatta, insanın tabiatında ve iç dünyasında var olan bazı unsurları ayetlerde geçen bazı lafızlara yahut ifâdelere tatbik ederek kurdukları analojilerin nazarî olduğunu, yani bu analojilerin evvelen makbul addedilmiş bir yorum sistemine dayandığını söylemiş olsa nisbeten daha tutarlı olabilirdi; ancak muhtemelen "nazarî" tarifine olumsuz bir anlam yüklenmesi ve bununla belli bir teoriye mebnî oluşun kastedilmesi, müellifin genellikle müsbet nazarla bakılan analoji yöntemine itiraz etmesine engel olmuş görünmektedir. Ayrıca itibâr/analoji yönteminin nazarî olduğunun söylenmesi de bir bakıma aynı ve benzer Kur'ânî unsurların bütün sûfî müfessirler tarafından aynı minvalde yorumlandığının ispatlanmasını gerektirecektir. Nitekim bu şekilde bir tespit olmadığı takdirde sûfî tecrübenin şahsî ve sübjektif tabiatı, kurulan analojilerin ilham ve keşften bağımsız bir şekilde ve her defasında belli bir sistem ve kalıp içinde icrâ edildiğinin söylenmesine müsaade etmeyecektir.

Sonuç itibârıyla genel anlamda mezhebî fikirleri empoze etmeye çalışan yorumların *Nazarî-Mezhebî,* siyasi kaygı taşıyan ayet yorumlarının ise *Nazarî-Siyasî* diye adlandırılmasının uygun olacağı düşüncesindeyiz. İbn Sîna'nın yukarıda değinmeye çalıştığımız birtakım yorumlarında görüldüğü gibi felsefî görüşlerle desteklenmiş veya felsefî görüşleri desteklemek için yapılmış yorumların da *Nazarî-Felsefî* diye adlandırılması mümkün görünmektedir. Kâşânî'nin İbnü'l-'Arabî'ye izâfe edilen yorumu türünden ifâdeler *Nazarî-Sûfî (Nazarî-Tasavvufî)* olarak tanımlanmıştır ancak mâhiyet itibârıyla bu tür izahların bu şekilde tesmiyesinin zannedildiği kadar sağlam bir zemine oturmadığı görülmektedir. Kanaatimizce aradaki sınırların netleşmesi için, burada ortaya konulmaya çalışılan ayrımın yapılması ve farklılıkların gözden kaçırılmaması gerekmektedir. Bir bakıma, vahdet-i vücûd hâlini bizâtihi tadıp zevk edenlerin yorumlarının nazarî yorum sayılması daha zor görünürken, bu hâl tecrübe edilmeksizin vahdet-i vücûd düşüncesinin genel kalıplar üzerinden tefsire yansıtılmasına nazarî sûfî yorum denilebileceği anlaşılmaktadır.

2350 Bkz. Ağbal, "İbnü'l-'Arabî'nin İşârî Tefsir Anlayışının Fikrî Arka Planı", s. 225 (Ayrıca bkz. Şâtıbî, *el-Muvâfakat*, IV, 253-254.).

Bâtınî yoruma gelecek olursak; kelime anlamı itibârıyla Arap dilinde "بَطَنَ" fiili *gizlendi*, *saklandı*, *iç yüzüne daldı* gibi anlamlar ifâde etmektedir. Bu kökün ism-i fâili olan "بَاطِن" kelimesi ise *gizlenen*, *saklanan*, *görünmeyen*, *iç yüzünde olan,*[2351] *beş duyu ile idrâk edilmeyen*[2352] gibi anlamlar taşımaktadır. Ayetin *"bâtın"* anlamı denildiğinde, lafız ve terkiplerin arka planında bulunan derûnî mânâlar kastedilmektedir. Ayetlerde varsayılan bu tür derin anlamlar ise daha ziyâde sübjektif karakterli olmaları münasebetiyle herkesi ilgilendirmediği gibi bunları istihraç etmek de her müfessir için mümkün değildir. Bu noktada işârî tefsir metodunun Bâtıniyye mensuplarının (Bâtınîler) yaptıkları yorumlarla karıştırılması öteden beri önemli bir problem olarak karşımızda durmaktadır. İşârî-tasavvufî tefsir, ayetlerin zâhirî olmayan anlam boyutunu esas aldığı için bir açıdan bâtınî tefsir sayılabilir fakat burada kullanılan *bâtınî* ifâdesi kelime anlamı itibârıyla olup, bununla ayetlerin *zâhirî* olmayan yönlerinin ele alındığı tefsir ve yorumlar kastedilmektedir. Oysaki ıstılah olarak kullanılan "*Bâtınî*" ifâdesi ise "*Bâtınî düşünceye âit*", *"Bâtınî fırkalara âit"* demektir.

Klasik tefsir geleneğimiz içinde birçok müellifin bu durumu açıkça ortaya koyduğu ve bazı sûfîlerin yapmış oldukları tefsir/te'vîllerle Bâtınîlerin yorumlarını birbirinden ayırdığı görülmektedir. Örneğin Ebû Hayyân el-Endelûsî'nin (v. 745/1345) *el-Bahru'l-Muhît* adlı tefsirinin mukaddimesindeki bir ifâdesi şöyledir:

> *Bazen bir lafzın medlûlü münâsebetiyle sûfîlerin ilgili söz ve yorumlarına değindim. Bununla beraber onların lafızlara yükledikleri mânâlar ve ilgili tartışmalarından çokça kaçındım. Lügavî açıdan yakın kelimeleri medlûlünün dışına çıkararak Allah'a, Hz. Ali'ye ve ailesine iftirâ ederek saçmalayan mülhid Bâtınîlerin sözlerine ise tefsirimde hiç yer vermedim.*[2353]

Ebû Hayyân'ın bu ifâdesinden bazı sûfîlerin ayet yorumlarıyla ilgili söz ve düşüncelerini nazar-ı itibâra aldığı ve aynı zamanda ihtiyatla yaklaştığı; Bâtınîleri ise İslâm dışına çıkmış olarak nitelediği ve onların yapmış oldukları yorumları kesinlikle reddettiği anlaşılmaktadır. Kitabın "İşârî-Tasavvufî Tefsire Yaklaşımlar" adlı üçüncü bölümünde detaylarıyla ele alındığı üzere, sûfî kimliğiyle öne çıkmayan İslâm âlimlerinin ekseriyeti sûfîlerin yapmış olduğu tefsirler hakkında, küçük farklar nazara alınmazsa, Ebû Hayyân gibi düşünmektedir. Gösterilen ihtiyat ise kimi zaman sonuca değilse de gidiş yoluna yani ayetlerle yapılan istidlâllere, kimi zamansa işârî tefsir yöntemini kullanan bazı sûfîlerin zâhir-i şeriatla bağdaşmayan şathiye türü sözlerine ve bunları sarf ettikleri zaman içinde bulundukları hâllerine karşıdır. Buna bağlı olarak vahdet-i vücûd eksenli yorumlar da bir kısım ulemâ tarafından yanlış bulunmuş ve tenkit edilmiştir.

2351 Bkz. İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab,* XIII, 52-57.
2352 Bkz. Râğıb el-İsfahânî, *Müfredât,* s. 130.
2353 Ebû Hayyan el-Endelûsî, *el-Bahru'l-Muhît fi't-Tefsîr,* thk. Sıdkı Muhammed Cemil, Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1999*,* I, 13.

Yine çağdaş ilim adamlarından Hasan Abbâs Zeki'nin, Kur'ân'ın zâhir ve bâtınının olduğuna dâir hadîslerle ilgili toparlayıcı açıklaması şöyledir:

> *Zâhir bâtına, bâtın zâhire zıt değilidir. Bu yöntemin, Kur'ân'ı bâtından ibâret sayan, onun zâhirini inkâr eden ve doğruluğunu iddia ettikleri alâkasız açıklamalarla Kur'ân'ın mânâlarını sınırlamaya çalışan Bâtınîlerin görüşleriyle uzaktan yakından alâkası bulunmamaktadır. Onlar bu hâlleri ile şeriatı inkâr etmekte ve Kur'ân'da emredilen amelleri bâtıl görmektedir. Onlar iddialarıyla Kur'ân naslarını desteklememekte, aksine Kur'ân naslarını kendi iddialarını desteklemek için alet etmeye çalışmaktadır. Dolayısıyla bazı sûfîlerin Kur'ân'dan zevk ettikleri mânâlar ile Bâtınîlerin yorumları arasındaki fark ortaya çıkmış oluyor. Aralarında dağlar kadar fark vardır ve sûfîler onlardan berîdir.*[2354]

Bunların yanı sıra işârî tefsir ile bâtınî tefsir arasında fark görmediği anlaşılan bazı âlimlerin olduğu da görülmektedir. Örneğin Muhammed Said Ramazan el-Bûtî'ye (v. 2013) göre Bâtınî fırkaların ve yoldan sapmış bazı sûfîlerin yaptığı tefsir, işârî veya bâtınî tefsirdir.[2355] Bûtî'nin böyle bir kanıya nasıl vardığı ise anlaşılamamaktadır.

Esasen sûfîlerin yaptığı işârî tefsirin de gerek Şîa'nın gerekse Bâtınî fırkaların yaptıkları yorumların da zâhirin ötesinde kabul edilen bir bâtın anlam temeline dayandığı ortadadır. Bununla birlikte, özellikle Gulât-ı Şîa'dan olan sapkın Bâtınî fırkaların bâtın anlam iddiasında bulunarak Kur'ân'ın zâhirini inkâr ettikleri ve İslâm çizgisinden hepten çıktıkları âşikârdır. Ana gövdeyi oluşturan İmâmiyye Şîası'nın bâtın anlam iddiası ise şer'î hükümlerden ziyâde imâmet ve siyaset konularında bahis mevzuudur ki bu eksende yapılan takıntılı ideolojik yorumların da bâtın ilmiyle ilgisinin olmadığı rahatlıkla söylenebilir. Buna karşılık tasavvuf düşüncesinde konu bu iki alanın dışında tamamıyla farklı bir bağlamda ele alınmıştır. Mutasavvıflar dinî ilimleri biri zâhir, diğeri bâtın olmak üzere ikiye ayırmaktadır. Buna göre hadis, fıkıh ve kelâm gibi ilimler zâhir ilimleriyken tasavvuf bâtın ilmidir. Zâhirî ilimlerle meşgul olanlar *zâhir ulemâsı*, *rüsûm ulemâsı* veya *ehl-i zâhir*; sûfîler ise *bâtın ulemâsı* veya *ehl-i bâtın*'dır. Bu durumda bâtın ilmi İslâm'dan ayrı ve onun dışında bir ilim değildir. Bu ilim esasen nasların derin ve ince mânâlarından ibâret olup Hz. Peygamber (s.a.s.) tarafından bazı sahâbîlere öğretilmiştir. İşte tam bu noktada, mutasavvıflara göre naslardaki gizli mânâları, ibâdetlerin mânevî ve ahlâkî özünü, varlık ve olayların arkasındaki sırları açıklığa kavuşturan ilim bâtın ilmidir.[2356]

Süleyman Uludağ'ın tespitiyle; zâhir ilmi ile bâtın ilmi arasındaki uyum ve tutarlılığın her zaman yeteri kadar açık biçimde ortaya konulamaması, bir taraftan Sülemî, Gazzâlî ve İbnü'l-'Arabî gibi mutasavvıfların *Bâtınîlik*'le suçlanmasına,

---

2354 Bkz. İbn Acîbe, *el-Bahru'l-Medîd,* I, 9-10. (Eserin mukaddimesi)
2355 Bkz. Muhammed Said Ramazan el-Bûtî, *Min Revâi'ı'l-Kur'ân,* Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 1999, s. 80.
2356 Bkz. Uludağ, "Bâtın İlmi", *DİA,* V, 188.

diğer taraftan çeşitli dış kaynaklardan, özellikle Bâtınîlik'ten, Şîîlik'ten, İhvân-ı Safâ ve Yeni Eflâtunculuk'tan gelen tesirlerin "bâtın ilmi" ve "nasların bâtınî mânâsı" adı altında İslâm muhitinde kolaylıkla tutunmasına yol açmıştır. Oysaki Bâtınî fırkalara göre nasların zâhirî ve bâtınî mânâları vardır ancak asıl geçerli olan bâtınî mânâdır; zâhir sadece avâm ve ehl-i zâhir içindir. Örneğin İsmâilîler kendilerini zâhirî mânâlar ve bunlara dayanan şer'î hükümlerle yükümlü ve sorumlu saymamıştır. Buna karşılık mutasavvıflar nasların hem zâhirî hem de bâtınî mânâlarını geçerli kabul etmiştir. Onlara göre zâhirî mânâ "hak", bâtınî mânâ "hakikat"tir. Bu sebeple her iki mânâya göre hareket etme mecburiyeti bulunmaktadır.[2357] Öte yandan Ehl-i Beyt sevgisini öne çıkarma ve lafzın zâhirinden öte bir bâtın anlam iddia etme konularında Şîî-Bâtınîlik ile tasavvuf arasında görünüşte bir ortaklık var gibidir. Buna karşın yine her iki yönden bâriz ayrımlar mevcuttur. Gazzâlî'nin çeşitli eserlerinde dile getirdiği Bâtınîlik eleştirisini sûfîler de benimsemiş; İbnü'l-'Arabî ve Konevî'yle birlikte bu ayrım daha açık bir şekilde dile getirilmiştir. Tabii ki bu arada tasavvufun Bâtınîlik-Hurûfîlik ile irtibatlı görülmesi ve enfüsî/öznel bir tecrübe olması hem tasavvufun hem de İbnü'l-'Arabî'yle gelişen metafizik düşüncenin İslâm bilimleri üzerindeki etkisini önemli ölçüde zayıflatmıştır.[2358]

Görüldüğü gibi Bâtınîlerin gâyesi, mutasavvıflarda olduğu gibi yaşanan zevk hâliyle kalbe doğan mânâları söylemek değil; ortaya dini kökünden yıkacak şüpheler atmak ve dinin amel boyutunu tamamiyle yok etmek olmuştur. Mutasavvıflar ise onların tam aksine, şeklî amelle ve farz ibâdetlerle yetinmeyip hayatlarını yoğun ibâdetler ve bunu mânen destekleyen riyâzetlerle geçirmiş, bununla Allah'a daha çok yaklaşmayı gâye edinmişlerdir.[2359] Bu açıdan sûfîlerle Bâtınîler taban tabana zıt iki zümreyi oluşturmaktadır. Mutasavvıfları Kur'ân'ın zâhirine harfiyyen uymaya, onu tebliğ eden Hz. Peygamber'in (s.a.s.) sünnetine ittiba etmeye; sâlih ameli, zikri, güzel ahlâkı çoğaltmaya sevk eden bâtınî ilim iddialarının zâhirle uyumlu, ilkeli ve tutarlı olduğu görülmektedir. Zâhirin inkârını ve tahrîfini netice veren sâiklerinse esasen bâtın ilmi ile değil şeytan, nefis ve hevânın saptırması ile alâkalı olduğu apaçıktır.

İlgili meselelerde en katı ve tavizsiz duruşa sâhip olan İbn Teymiyye bile Bâtınî fırkalardan *Karâmita*'nın görünüşte Râfızî ancak hakikatte katıksız kâfir olduklarını belirtmektedir. Bunun yanında ona göre; sûfîlerin ve kelâmcıların geneli sahâbeyi fısk ve küfürle itham eden Râfızîlerden değildir; ancak onlardan da Hz. Ali'yi Hz. Ebû Bekir'e üstün sayan Zeydîler, yine Hz. Ali'yi bâtın ilminde üstün sayan el-Harbî Tarîkatı ve benzerleri bulunmaktadır. Bunların yapmış oldukları birtakım iddialar ise sûfîlerin muhakkiklerinin ve önderlerinin söylediklerine terstir.[2360]

2357 Uludağ, "Bâtın İlmi", *DİA,* V, 189.
2358 Bkz. Demirli, "Kuşeyrî'den İbnü'l-'Arabî'ye İşârî Yorumculuk Hakkında Bir Değerlendirme", s.124-125.
2359 Bkz. Ateş, *İşârî Tefsîr Okulu,* s. 24.
2360 İbn Teymiyye*, Mecmû'u'l-Fetâvâ,* XIII, 237.

Tekrar tefsir açısından aradaki farka dönersek; Ali Osman Koçkuzu, “Bir zamanlar *bâtınî tefsir* sözü olumlu anlamda kullanılırdı fakat sonradan bu deyim, belirli bir siyasi örgütün veya örgütlerin/ideolojilerin ortak adı olunca ve sözü geçen kişiler de bu te’vîllerinde yanlış ve kasıtlı yollara sapınca deyim olumsuz bir anlam kazandı.” demektedir. Ona göre Bâtınî tefsirde daha çok örgütlü bir tefsir ve te’vîl hareketi varken, işârî tefsirde niyet hâlistir. Yani işârî tefsirde oluşması muhtemel bazı hatalar kasıtsız yapılmışken, Bâtınî tefsirde kasıtlı olarak anlamı tahrif etme ve saptırma vardır.[2361] İsmail Karaçam ise sırf ayetlerin zâhirî olmayan mânâlarına dikkat çektikleri için işârî tefsir erbâbının Bâtınîlerle karıştırılmaması gerektiğinin altını çizmektedir.[2362]

Aynı noktaya dikkat çeken Fikret Karapınar’in ifâdesi ise şöyledir:

> *Bâtınî tefsir ile işârî tefsir arasında metni aşırı zorlama noktasında ciddi bir farklılık bulunmaktadır. Bu sebeple iki deyimin birbirinden ayrıştırılarak kullanılması daha isabetli gözükmektedir. Bu karışıklığın pek çok kavramda olduğu gibi ıstılahların ince ayrımlarının dikkate alınmaması ve tam yerleşmemesinden kaynaklandığı da düşünülmektedir.*[2363]

Karapınar diğer bir tespitinde, işârî yorumun eski kaynaklarda Bâtınî yorumla ayrıştırılmadan iç içe kullanıldığı için günümüzde de pek çok araştırmacı tarafından bilerek veya bilmeyerek karıştırıldığını hatta aynı şey olarak görüldüğünü belirtmektedir. Oysa biri lafzın işâret ettiği derûnî mânâları delil ve karînelerle ortaya koymayı hedeflerken diğeri nassın ne lafzını ne anlamını ne de işâretini dikkate almaktadır.[2364]

4.6. Değerlendirme

Nazarî yorumun tarifi ve sınırları gayet açıktır. Bununla birlikte mezhebî ve felsefî olan nazarî yorumların mâhiyeti daha anlaşılır olsa da “nazarî sûfî” yorum diye adlandırılan yorumlarda aynı netliğin olduğunu söylemek zordur. Zira işin içine bizzat yaşanan ve zevk edilen hâller girmektedir. Dolayısıyla hangi yorumun deneyimlenen hâle göre yapıldığı, hangisinin peşinen kabul edilen bir tasavvufî felsefe teorisine göre yapıldığının tespit edilmesi her zaman mümkün olmayabilir.

Bâtınîler’e gelecek olursak; onlara göre her nassın bir zâhiri bir de bâtını vardır fakat muteber olan bâtındır. Bundan dolayı göstermelik olan zâhir, kendisiyle amel etmeye gerek duyulmayacak derecede önemsizdir. Kezâ Bâtınîlikte te’vîl tenzîlin alternatifidir; tenzîli peygamber bilirken te’vîli imamlar bilmektedir; te’vîl de bâtın boyutuyla ilgili olduğu ve asıl olan bâtın olduğu için imamlar peygamberlerden

2361 Koçkuzu, “Hz. Peygamber (s.a.s.)’in Mîzâcı ve Hadîste İşârî Tefsîr”, s. 231-232.
2362 Karaçam, *En Büyük Mucize*, s. 297; Hatemi, *Yöntem,* s. 47; Kırca, *Kur’ân’a Yönelişler,* s. 258-259.
2363 Karapınar, *Muhaddis Sûfîlerin Hadîs Usulü*, s. 281.
2364 Karapınar, “Hadîs Şerhlerinde Kullanılan Yorumlama Biçimleri”, s. 63.

üstündür. Buna karşın işârî tefsir erbâbının "bâtın"dan kastı ise ayetlerin zâhirî ve sarîh anlamının ötesindeki derûnî boyutudur. Bâtınî yorumlar zâhirî tefsirin alternatifi ve üstünü sayılırken, işâret erbâbı olan sûfîler kendi yorumlarını alternatif yahut üstün saymamıştır. O hâlde Kur'ân'ın zâhirini inkâr ederek İslâm çizgisi dışına çıkan müfrit grupların, yani *Bâtınîlik* akımı mensuplarının öne sürdükleri fikirlerin, mârifet ehli âlimlerin ayet yorumları ile oluşan *işârî tefsir/te'vîl* geleneği ile ilgisi bulunmamaktadır.

Öte yandan işârî tefsirde ayetin zâhiri dışına çıkılmakta ancak İslâm şeriatının dışına çıkılmamaktadır. Yani işârî tefsir yapabilmesi için müfessirin sâlih amel sâhibi, müttakî bir mümin olması gerekir. Bâtınî yorumlarda ise İslâm'ın sadece dışına çıkma değil onu tahrip ve tahrif etme vardır. O hâlde bu iki alanın, sırf lafzın zâhirinin dışına çıkıldığı gerekçesiyle aynılaştırılması doğru değildir. Kaldı ki işârî tefsirde ortaya konulan anlam lafzın zâhiriyle bir şekilde bağlantılıdır. Bu bağlantıda lafzın zâhiriyle zâhiren bir ilgi görünmüyorsa bile, yorumu ortaya koyan kişinin iç dünyasında idrâk ettiği yahut deneyimleyerek fehmettiği irtibat muhakkaktır. Ayrıca işârî tefsirde muhtemel derûnî anlamlar yahut müfessirin iç dünyasına doğan feyiz pırıltıları ön plandayken; Bâtınî yorumda ise ayete nefis ve hevânın keyfine göre istenilen anlamın yüklenmesi vardır. Kezâ işârî tefsir yapan bir müfessir ayetin tek anlamının, hatta tek işârî anlamının kendi söylediği şey olduğunu iddia etmezken Bâtınîlerin yaptıkları yorumlarda "ayetin asıl anlamı budur, lafzı ise gereksiz bir kabuk hükmündedir" şeklinde tarif edilebilecek anlayış hâkimdir.

Bâtınî yorumun temelinde siyasi düşüncenin ve tasfiyeci sapkınlığın hâkim olduğu da unutulmamalıdır. İşârî yorumda hâkim olan şey ise dinî düşünce ve dinî hassasiyetler olmuştur. Bâtınîlere göre bâtınî anlamı sadece imamlar bilirken, sûfîlere göre mânen tasaffî etmiş, ona ehil olmuş her bir mümin için işârî anlama intikal etmek mümkündür. Tasfiyeci Bâtınî yorumda ayetlerin anlamı tahrif edilmekte ve çarpıtılmaktadır. İşârî tefsirde ise asıl olan zâhir anlamın yanı sıra ona muhalif olmayan bir tarzda anlam zenginleşmesi ve genişlemesi mevcuttur.[2365] Sûfî karakterli olmayan birtakım yorumların, hatta bilimsel tefsir kapsamında incelenen bazı yorumların da aynı zamanda işârî tefsirin şümûlünde mütâlaa edilebileceği hatırlanmalıdır. Ayrıca Bâtınî yorum her zaman kesbî ve kasdî iken işârî yorum çoğu zaman vehbîdir ve istem dışı olarak zuhûr etmektedir. Bu vehbîliğin, müfessirin sâlih ameli, takvâsı ve Kur'ân'a yönelişindeki cehd ve gayretiyle ilgisi muhakkaktır. Bunun yanında işârî tefsirde de bazen müfessirin doğrudan kesbî olan birtakım yorumlar yapması mümkün görünmektedir. Örneğin analoji/temsil yöntemini kullanarak yorumlama bu cümleden sayılabilir. Yalnız böyle durumlarda da vehbîlik boyutu bütünüyle yok sayılamaz; zira müfessirin bir ayet lafzından hareketle sunduğu temsil ve bu temsille

2365 Bkz. Çelik, *Kur'ân'a İşarî Yaklaşımlar,* s. 119-120.

anlattığı hakikat de pekâlâ kendisine lütfedilmiş mânevî ilmî bir ilham/ikram sonucu ortaya çıkmış olabilir.

Hâsılı hem mâhiyet hem de ortaya çıkardığı sonuç açısından bu iki yorum türünün arasında âdeta bir uçurum bulunmaktayken ikisinin aynı olduğunu iddia edenlerin ortaya isabetli, tutarlı ve ikna edici bir izah koyamadıkları görülmektedir. Esasen söz konusu aynılaştırma gayretinin büyük ölçüde Kur'ân'a bakış açısından kaynaklandığı da anlaşılmaktadır. Kur'ân'ın tarihsel anlamı hâricinde herhangi bir şey ifâde etmediğini düşünenlerin işârî tefsire kendi zihinlerinde bir meşrûiyet alanı açması zor görünmektedir. Buna karşın Kur'ân'ın hayattar, dinamik, feyzâver bir ilâhî kelâm olarak her zamana ve her ferde hitap ettiğini düşünenlerse işârî tefsiri mümkün ve meşrû görmektedir. Hele ki Kur'ân'ın böylesine derin ve zengin mâhiyetini kendi iç dünyasında zevk edip deneyimleyenler için bu konunun tartışılması bile abestir. Zira insan her ne kadar başkasına gösteremese de kendi gördüğü ve deneyimlediği şeyler hakkında kesin kanaat sâhibidir.

Zâhirîlere gelecek olursak; bu düşüncenin, Bâtınîlerin ifratına mukabil tefrit konumunda olduğu görülmektedir. Onlar Kur'ân'ın zâhirini inkârla ifrat ederken Zâhirîler de Kur'ân'ı zâhirî lafzın karşılığından başka hiçbir şey ifâde etmeyen bir metne indirgemiştir. Buna bağlı olarak ayetlerin hiçbir şekilde işârî mânâ taşımadığına inanan Zâhirîler elbette ki Bâtınîlerden farklı olarak İslâm ve iman dâiresi içindedir. Te'vîlin her çeşidini reddeden fakat kendileri de pek çok konuda te'vîl yapan Zâhirîlerin kendileriyle çelişkiye düşmesi, içine düştükleri durumun dikkate şâyân boyutlarından biridir.

Bu sadette Bâtınîlerin iddia ettikleri delilsiz tefsirleriyle dîni hükümleri iptal ettiklerini ve dîni vecîbeleri ortadan kaldırarak kendi görüşlerini ikame ettikleri için âdeta şeriatın içini boşalttıklarını vurgulayan İbnü'l-Cevzî'nin (v. 597/1201), İbn Akîl'den (v. 513/1119) aktardığı "*İslâm Bâtınîler ve Zâhirîler denen iki taife arasında helâk oldu*"[2366] sözünün son derece önem arz ettiği kanaatindeyiz. Öte yandan İbn Akîl'in "işârî" yorumu "Bâtınî" yorumdan ayırdığı; "*İslâm'ın emirlerini ilgâ etmek için keyfî yorum yapanlar*" ifâdesiyle Bâtınîleri, "*şer'î deliller kullanarak hareket eden sûfîler*" diyerek de işârî tefsir erbâbını kastettiği anlaşılmaktadır.[2367]

Görüldüğü üzere birbirine taban tabana zıt olan işârî tefsir/te'vîl ile Bâtınî yorumlar kadîm geleneğimizde net bir şekilde birbirinden ayrılmıştır. Bununla birlikte özellikle çağdaş dönemde bazı araştırmacıların Bâtınî yorumla -ki buna tefsir demek mümkün değildir- işârî yorumları özdeşleştirme gayreti içine girdiği görülmektedir.[2368] Esasen bunun sebebi de yukarıda temas edildiği üzere büyük ölçüde Kur'ân

2366 İbnü'l-Cevzî, *Telbîs,* s. 97.
2367 Karapınar, "Hadîs Şerhlerinde Kullanılan Yorumlama Biçimleri", s. 62.
2368 Bkz. Câbirî, *Arap Aklının Yapısı*, s. 369-377; Öztürk, *Kur'ân ve Aşırı Yorum,* s. 267-272; Uzun, "Tefsir Disiplini Açısından Bâtınî ve İşârî Yorumun İlmî Değeri", s. 198-201.

metninin zamanla mukayyet/tarihsel bir metin olarak telakkî edilmesidir. Telakkî bu eksende olunca, sâlih amel sâhibi Müslüman bir sûfî ile İslâm'ı tahrif ve tağyir derdinde olan mülhid bir Bâtınînin yaptığı sapkın yorumları mâhiyet itibârıyla birbirinden tefrik etmek mümkün değildir. Zira bu düşünceye göre Kur'ân hiç kimseye lafzında mevcut ve ilk muhâtapların anladığı anlamdan gayrı hiçbir şey söylememektedir. Dolayısıyla salâhat ve takvâ ehli muhakkik bir müfessirin yahut bir sûfînin fehmettiği anlamlar da bir mülhid Bâtınînin iddia ettiği şeyler de sadece kendi ideolojilerinden ibârettir.

Netice itibârıyla Kur'ân'ın zâhirine ve Sünnet'e sıkı sıkıya bağlı olan sûfîlerin, bir yandan klasik usûlle yapılmış tefsirleri her Müslüman gibi makbûl addederken diğer yandan şer'î çizgiler dışına taşmaksızın işârî yorumlar yapmaları; yani onun anlam dünyasını zâhirle kayıt altına almayarak, bunun yanında Bâtınîlerin sapkınlığından da uzak bir çizgide tefsir ve yorum faaliyetlerini sürdürmeleri takdire şâyân bir durumdur. Sûfîlerden her ne sebeple olursa olsun zaman zaman zâhir-i şeriatın dışına çıkan kimseler uyarılmış ve kimi zaman düştükleri sekr ve istiğrak hâllerinde sarf ettikleri birtakım ifâdeler makbûl addedilmemiştir. Bununla birlikte hem onlar o hâllerden sıyrıldıkları zamanlarda aynı sözleri tekrar sarf etmemişler hem de yaşadıkları mânevî hâle mağlup olmaları noktasında mazur görülmüşlerdir. Hülâsa-i kelâm; çeşitli nazariyelerin esas alınarak tefsir yapılması, Kur'ân'ın zâhiri inkâr edilerek tefsir yapıldığının iddia edilmesi, nihayet zâhirin esas alınarak mutlaklaştırılması gibi yaklaşımların farklı açılardan ve farklı oranlarda dengesizlikler içerdiği de bir gerçektir. Bütün bunlar ışığında sûfîlerin genel itibârıyla Zâhirîler ile Bâtınîler arasında orta ve müstakim bir yol tuttuklarını söylemek mümkündür. Nazarî yorumlarda ise esas alınan şey lafzın zâhiri de bâtını da değildir. Bazen Tasavvufî, bazen siyasî/mezhebî, bazen de felsefî birtakım teoriler/kuramlar bu yorum tarzında peşin bir şablon ve arka plan oluşturmaktadır.

5. BÖLÜM (PRATİK YANSIMA) İŞÂRÎ TEFSİR ÖRNEKLERİ

İlk dört bölümdeki açıklama, analiz ve yorumlar müvacehesinde, aşırı te'vîllerle yapılan ölçüsüz, akla aykırı ve hatta sapkın/ilhâdî yorumların kabul edilebilir işârî tefsir kapsamına girmediği ortaya konulmaya çalışılmıştır. Bu zâviyeden, ayetlerin sarîh anlamlarını inkâr etmeden, şer'î ahkâmın genel çerçevesinden çıkmadan ve mantık muhâkeme sınırları içinde kalarak yapılan işârî yorumların tefsir literatürüne renk ve zenginlik kattığı, en nihayetinde bunların da meşrû birer yorum sayılabileceği anlaşılmıştır. Tabiatı gereği bu yorumlar, eğer muhâtaplarınca benimsenirse, o zaman makbûl addedilecektir. Bu noktada da müfessirin/yorumcunun meşrû olan izah hakkı kadar muhâtabın o izahı kabul etme yahut reddetme hakkı da meşrûdur.

Bu bölümde genel bir fikir vermesi açısından farklı sûrelerin farklı ayetlerinin işârî yorumlarına dâir yirmi örnek, bunun yanı sıra kısa sûrelerin (son on sûre) işârî yorumları yer alacaktır. Kitabın bundan önceki dört bölümünde de çeşitli vesilelerle pek çok yorum örneği zikredilmiştir. Bu bölümde ise okuyucu, işârî tefsir geleneğinin somut örneklerini art arda, bütün halinde ve daha derli toplu bir şekilde görebilecektir.

Şu hususun da önemle vurgulanması gerekir ki "İşârî Tefsir" kategorisinde değerlendirilen eserler muhteva bakımından tetkik edildiği zaman; bu eserlerin çoğunda klasik rivayet ve dirayet metotlarıyla yapılmış açıklamaların daha büyük bir yekûn tuttuğu görülmektedir. Bu üslup, aynı zamanda işârî tefsir sâhiplerinin, ayetlerin sarâhatini asla reddetmediklerinin en açık delillerinden biridir. Örneğin işârî tefsir denildiği zaman akla ilk gelen isimlerden biri olan Kuşeyrî'nin *Letâifü'l-İşârât*'ında klasik usûlle yapılmış tefsir işârî tefsirden çok daha fazladır, hatta kısa sûrelerle ilgili işârî açıklama ve yorumların yok denecek kadar az olduğu görülmektedir.[2369] Diğer bir örnek, tefsirini Farsça telif eden Meybudî'nin tefsirdeki üslûbudur. Müellif her ayet için üç meclis düzenlediğini, her mecliste üç türlü söz sarf ettiğini belirtmektedir. Bunların ilkinde açık ve net bir Farsça ile ayetin ne anlama geldiği ifâde

2369 Bkz. Kuşeyrî, *Letâif,* III, 768-788.

edilmekte; ikincisinde nüzûl sebepleri, kıraat farkları, lügat açıklamaları, ilgili hadîs ve rivayetler gibi unsurlar kullanılarak tefsir yapılmakta; üçüncüsünde ise ayetlerin remizleri, sûfîlerin işâretleri, vâizlerin latîfeleri kaydedilmektedir.[2370]

Rivayet ve dirayet metoduyla yapılmış olan izahatın işârî metotla yapılmış açıklamalara oranının her işârî tefsirde farklılık arz edeceği muhakkaktır. Fehd b. Abdurrahman er-Rûmî, *Nîsâbûrî Tefsîri*'ni, içeriğinde nadiren işârî tefsîr olan zâhirî tefsîre; *Tüsterî Tefsîri*'ni, içeriğinde nadiren zâhirî tefsîr olan işârî tefsîre; *Sülemî Tefsîri*'ni, içeriğinde zâhirî tefsîr olmayan işârî tefsîre; *İbnü'l-'Arabî Tefsîri*'ni ise içeriğinde zâhirî tefsîr olmaksızın, işârî tefsîr ile nazarî-sûfî tefsîrin birleştirildiği işârî tefsîre örnek olarak zikretmektedir.[2371] Burada *İbnü'l-'Arabî Tefsîri* ile ona isnat edilmiş olan Kâşânî tefsiri kastedilmektedir.

Gördüğümüz kadarıyla Rumî'nin yapmaya çalıştığı bu tespitler büyük ölçüde isabetli değildir. Nitekim İbnü'l-'Arabî'ye nisbet edilen tefsirde bile kimi zaman ayetlerin zâhirlerinin esas alınarak çeşitli izahların yapılmış olması, konuyla ilgili çok önemli bir husustur.[2372] Ona nisbet edilen tefsir böyleyken, doğrudan İbnü'l-'Arabî'ye âit yorumlar bir araya getirilerek oluşturulan "*Rahmetün mine'r-Rahmân fî Tefsîri ve İşârâti'l-Kur'ân*" adlı eser genel itibârıyla sûfî te'vîllerden değil ayetlerin zâhirine uygun izahlardan oluşmaktadır. Öte yandan Rûmî'nin söylediğinin aksine, daha önce de değindiğimiz üzere, Sülemî'nin *Hakâiku't-Tefsîr*'inde bazı hadîsler, bunun yanında sahâbe, tâbiûn ve etbâu't-tâbiînden aktarılan rivayetler[2373], ayrıca klasik rivayet-dirayet tefsirlerinde görülen tarzda açıklamalar da mevcuttur.[2374] Gerçek şu ki Sülemî zâhirî tefsiri benimsemediği için değil, eserinde kendi zamanına kadar yapılmış işârî yorumları bir araya toplamayı hedeflediği için zâhirî tefsire fazla yer vermemiştir. Dolayısıyla onun zâhirî tefsiri reddettiği sonucuna varmanın ancak kasıt ve adâvetle mümkün olabileceği âşikârdır. Öte yandan Baklî, Meybudî, Bursevî, İbn Acîbe, Mazharî, Âlûsî gibi müfessirlerin eserlerinde ise tıpkı Kuşeyrî'ninkinde olduğu gibi zahîrî tefsirin ağırlıkta olduğu görülmektedir.

Adı geçen müfessirlerin tefsirlerinde ve bu minvalde telif edilmiş olan diğer eserlerde ayetlerin önce klasik anlamda tefsiri yapılmış, daha sonra eğer varsa işârî te'vîllere geçilmiştir. Mazharî'nin tefsirinde, işârî te'vîl ve yorumların diğerlerine nisbeten çok daha az olduğu da söylenebilir. Nahcivânî'nin, bütün ayetleri tasavvufî açıdan ele almakla mümeyyiz bir vasıf kazandığı söylenen[2375] tefsirinde ise daha önce

---

2370 Yıldız, Meybudi'nin Tefsirinde Tasavvuf, s. 50.

2371 Bkz. Rûmî, *İtticâhât,* I, 375.

2372 Bkz. İbnü'l-'Arabî, *Tefsîr,* II, 417 (Fîl Sûresi Tefsîri). (İbnü'l-'Arabî'ye izâfe olunan bu Tefsîrin Abdürrezzak el-Kâşânî'ye âit olduğunun ifâde edildiğini daha önce belirtmiştik. Çalışmamızda, matbû eserdeki isme itibâr edilmiştir.)

2373 Bazı örnekler için bkz. Sülemî, *Hakâik*, I, 34, 44, 52, 84-85, 105,106 , 122, 124, 128, 145, 157, 164, 170-171, 181, 190, 293, 357-358.

2374 Bazı örnekler için bkz. Sülemî, *Hakâik,* I, 52, 53, 92, 100, 102, 170-171, 238, 240, 243, 265, 341.

2375 Bkz. Ateş, *İşârî Tefsîr Okulu,* s. 225; Kurt, "Ni'metullah b. Mahmûd", *DİA,* XXXIII, 132.

belirttiğimiz üzere, işârî te'vîller kâhir ekseriyeti oluştursa da kimi ayetlerin sadece zâhirî izahlarının yapıldığı görülmektedir. Bunların ötesinde normal şartlarda herhangi bir şekilde işârî tefsirle ilişkilendirilmeyen pek çok klasik rivayet yahut dirayet ağırlıklı tefsirde de işârî-tasavvufî te'vîller yer almaktadır.

Bu ana başlık altında, tespit etmeye çalıştığımız sınırlar çerçevesinde muhtelif ayetlere ve kısa sûrelere âit çeşitli işârî tefsir/te'vîl örnekleri incelenmeye çalışılacaktır. Her ne kadar önceki bölümlerde olabildiğince çok örnek verilmeye gayret edildiyse de nihayetinde daha ziyâde teorik açıdan ele alınan geniş bir alan bu başlık altında zikredilecek daha farklı örneklerle biraz daha somutlaştırılmış olacaktır. Öte yandan "işârî tefsir" mutasavvıfların yapmış olduğu te'vîlleri de kapsayan çok daha geniş bir çerçeveye tekabül ettiği için, bir kısmı işârî te'vîl kapsamına dâhil sayılabilecek olan bilimsel te'vîllerden de bazı örnekler verilecektir.

Son olarak şunu belirtmek gerekir ki yukarıda adı geçen ve işârî tefsir kapsamına dâhil edildiği hâlde adı geçmeyen tefsirlerin tamamında, mutlak sûrette her ayetin işârî te'vîlini bulmak çoğu zaman mümkün olmamaktadır. Zira kimi tefsirler zaten baştan sona yapılmış olmayıp kısmî tefsir özelliğindedir. Kimi tefsirler ise klasik usulle baştan sona yapılmış olmasına rağmen her ayetin işârî anlamına değinilmemiştir. Bazen de müfessirler bir ayet, ayet grubu yahut sûreyle ilgili genel anlamda te'vîller yaparak detaya inmemiştir. Bu çerçevede aşağıda verilecek her örnekte, işârî izahların aktarıldığı kaynaklar değişkenlik arz edecektir.

5.1. Muhtelif İşârî - Tasavvûfî Tefsir Örnekleri

5.1.1. Bakara 2/28

Ayette "كَيْفَ تَكْفُرُونَ بِاللَّهِ وَكُنْتُمْ أَمْوَاتًا فَأَحْيَاكُمْ ثُمَّ يُمِيتُكُمْ ثُمَّ يُحْيِيكُمْ ثُمَّ إِلَيْهِ تُرْجَعُونَ"[2376] buyrulmaktadır. İşârî te'vîl erbâbının bu ayette geçen "*Siz ölüler iken sizi dirilten*" ifâdesini izah ederken şunları kaydettikleri görülmektedir: Şirk ile ölmüş durumdaydınız, (Allah) sizi tevhitle diriltti. Cehâlet ile âdeta ölüler hükmündeydiniz, Allah sizi ilim ile diriltti. Allah'ı bilmemekle birer ölüydünüz, sizi marifetullah ile diriltti. İhtilaf ile ölmüştünüz, kalplerinizi birleştirerek sizi diriltti. Siz nefsânî hayatınızla ölmüştünüz, nefislerinizin ölümü ve kalplerinizin ihyasıyla sizi diriltti. Gaflet ve hicâbın gamı ile ölüler durumundaydınız, sizi yakaza ve O'na yönelişle ihyâ etti.[2377]

2376 "*Siz ölüler iken (henüz yokken) sizi dirilten (dünyaya getiren) Allah'ı nasıl inkar ediyorsunuz? Sonra sizleri öldürecek, sonra yine diriltecektir. En sonunda ona döndürüleceksiniz*."

2377 Bk. Sülemî, *Hakâik*, I: 53; Kuşeyrî, *Letâif*, I: 73; Kübrâ - Simnânî, *et-Te'vîlâtü'n-Necmiyye,* I, 139; İbn Acîbe, *el-Bahru'l-Medîd*, I, 92.

İbnü'l-'Arabî (v. 638/1240) "أَمْوَاتًا" lafzıyla aslî mevtin kastedildiğini belirtmektedir ki o da mümkin varlıkların ilm-i ilâhîde mevcut olsalar bile madden vücûda gelmeden önceki adem/yokluk hâlleridir. Dünyadaki ölüm ise esasen âhiret hayatının mukaddimesiyken "mevt" diye tavsif edilmiştir. "فَأَحْيَاكُمْ", Allah sizi vücûd âlemine çıkardı anlamındadır. "ثُمَّ يُحْيِيكُمْ" cümlesinde ise ârızî bir mevtten bahsedilmektedir ki hayat sâhibi olan kimsenin başına gelince o hayatı izâle eder. Nitekim zâhirî cismin hayatı, rûhî hayatın izleridir. Tıpkı yeryüzündeki ışığın kaynağının güneş olduğu gibi. Güneş bâtınca nuru da onu takip eder ve arz karanlıkta kalır. Aynen bunun gibi, rûh da cisimden çıkıp geldiği âlemine geri döndüğünde, canlı bedenin her tarafına yayılmış olan hayât onu takip edip gider ve cisim, görünüşte tıpkı bir cemâd sûretinde kalır. Sonuçta "Falan kişi öldü" denilir ancak hakikatte rûh aslına rücû ettiği için o da aslına dönmüştür. Kezâ bu ayet, yaratılmadan önce insan bedenini oluşturan cüzlerin tabîat âleminde -âdeta ölü gibi- dağınık bir şekilde bulunduğunu, onlar bir araya getirilerek insanın hayata mazhar kılındığı, daha sonra mevtle o eczânın tekrar ayrılıp dağıldığını ifâde etmektedir.[2378]

İmam Birgivî'nin (v. 981/1573) "ayetin te'vîli" kaydıyla yaptığı izah yukarıda yer verilenlere benzemekte ancak onlara "vahdette fenâ bulma" ile yeni bir boyut kazandırmaktadır. Kulun vahdette fâni olma irâdesiyle nefsi öldürülecek, sonra da hakîki hayatla tekrar ihyâ edilecektir. Bu hakîki hayat ise Yüce Allah'ın bekasıyla bâkî olmaktır:

> "'كَيْفَ تَكْفُرُونَ : *Allah'ı nasıl inkâr ediyorsunuz*?': -Yani, 'Ey sâlikler nefsânî düşüncelerinizi O'ndan nasıl gizliyorsunuz?'- Hâlbuki siz cehâlet mevtiyle ölmüş idiniz, sonra sizi ilimle diriltti. Bunun ardından nefsânî hevânın zapt ettiği nefislerinizi sizin vahdette fenâ bulma irâdenizle öldürecek, sonra da sizi hakîki hayatla tekrar ihyâ edecektir. Bu hakîki hayat ise Yüce Allah'ın bekasıyla bâkî olmaktır; fenâ bulmanın ardından karşılıksız bir şekilde verilmiş hakkânî bir vücûddur. 'ثُمَّ إِلَيْهِ تُرْجَعُونَ : *En sonunda ona döndürüleceksiniz*': (Bu dönüş); şayet vahdet, sıfatların vahdetiyse müşâhede için, zâtın vahdetiyse şuhûd içindir."[2379]

5.1.2. Bakara 2/67-73

Bakara sûresinde anlatılan ve bu sûreye adını veren hâdisede İsrâiloğullarından biri öldürülmüş, onlar katilin kendilerine bildirilmesi için Hz. Mûsa'ya (a.s.) yalvarmış; Yüce Allah da ölünün dirilip katilleri haber vermesi için bir sığır kesmelerini

2378 Bkz. İbnü'l-'Arabî, *Rahmetün mine'r-Rahmân*, I, 85-86.
2379 Birgivî, *Mukaddimetü'l-Müfessirîn,* s. 371-372.

ve bir parçasıyla maktûle vurmalarını emretmiştir.[2380] Hz. Mûsa da (a.s.) Allah'ın bu emrini onlara, "إِنَّ اللّٰهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تَذْبَحُوا بَقَرَةً"[2381] diyerek bildirmiştir.

İbn Berrecân'a (v. 536/1142) göre bahis mevzuu ayetlerde anlatılan suçsuz bir kimsenin öldürülmesi olayının istikbâle bakan te'vîli, Yahudilerin eliyle İslâm nurunun âdeta söndürülecek/zayıflatılacak olması durumudur. Müslümanlar katledilecek, önde gelenlerinin çoğu Deccâl'e uyarak kâfir olacak ve silinip gidecektir. Yüce Allah'ın koruyup muhafaza ettikleri müstesnâ, insanlar da birbirini takiben onlara uyacaktır. Kesilen sığırın bir parçasıyla maktûle vurulmasının te'vîli ise; (âhirzamanda dünyaya geri geldiği zaman) Hz. Îsâ'nın (s.a.s.) Ümmet-i Muhammed'in bir kısmıyla neredeyse ölmüş olan İslâm'a darbıdır, yani dokunup tesir etmesidir. Bahsi geçen ölümden sonra Yüce Allah İslâm'ı böylece ihyâ edip diriltecektir. O, ölü bedenleri (ebdân) nasıl diriltiyorsa, ölü dinleri de (edyân) öyle ihyâ edecektir. Hz. Îsâ (a.s.) kendi zamanında ölü bedenleri Yüce Allah'ın izniyle nasıl diriltmişse, âhirzamanda İslâm'ı da öyle diriltip canlandıracaktır. Böylece Yüce Allah'ın söz konusu ayetlerde haber verdiği 'âcil (عَاجِل) hükmün âhirzamanda vukû bulacak âcil (آجِل) hükme ayet/işâret teşkil ettiği Yahudiler tarafından bilinmiş olacaktır.[2382]

İbnü'l-'Arabî, sığır ile insan arasında kuvvetli bir münâsebet olduğunu belirtir. Nitekim sığır deveyle koyun arasında berzah iken insanoğlu da melekle hayvan arasında bir berzahtır.[2383] Ayetlerde anlatılan hâdise Mevlâna'nın (v. 672/1273) *Mesnevî*'sinde zâhirî mânâsıyla verilmekle beraber, işârî-tasavvufî açıdan sığırın öldürülmesinin nefsin riyâzet kılıcı ile öldürülmesi anlamını taşıdığı, böylece rûhun diri ve selâmette olacağı ifâde edilmiştir.[2384] Aynı yorum tarzı İbnü'l-'Arabî'ye nisbet edilmiş olan Kâşânî tefsirinde de görülmektedir. Müellife göre ayette geçen sığırın işârî anlamı hayvânî nefistir. Nefsin vereceği zarardan korunmak için, onun günahları arzu eden hevâsının keskin riyâzet bıçağıyla kesilmesi gerekmektedir.[2385]

2380 Bkz. Bakara 2/67-73: "*Hani Mûsâ kavmine, 'Allah size bir sığır kesmenizi emrediyor.' demişti. Onlar da, 'Sen bizimle eğleniyor musun?' demişlerdi. Mûsâ, 'Kendini bilmez câhillerden olmaktan Allah'a sığınırım.' demişti. 'Bizim için Rabbine duâ et de onun nasıl bir sığır olduğunu bize açıklasın.' dediler. Mûsâ şöyle dedi: 'Rabbim diyor ki: O, ne yaşlı, ne körpe, ikisi arası bir sığırdır. Haydi emrolunduğunuz işi yapın.' Onlar, 'Bizim için Rabbine duâ et de, rengi neymiş? Açıklasın.' dediler. Mûsâ şöyle dedi: 'Rabbim diyor ki, o, sapsarı; rengi, bakanların içini açan bir sığırdır.' dedi. 'Bizim için Rabbine duâ et de onun nasıl bir sığır olduğunu bize açıklasın. Çünkü sığırlar, bizce, birbirlerine benzemektedir. Ama Allah dilerse elbet buluruz.' dediler. Mûsâ şöyle dedi: 'Rabbim diyor ki, o; çift sürmek, ekin sulamak için boyunduruğa vurulmamış, kusursuz, hiç alacası olmayan bir sığırdır.' Onlar, 'İşte, şimdi tam doğrusunu bildirdin.' dediler. Nihayet o sığırı kestiler fakat neredeyse bunu yapmayacaklardı. Hani siz bir kimseyi öldürmüştünüz de suçu birbirinizin üstüne atmıştınız. Halbuki Allah gizlemekte olduğunuzu ortaya çıkaracaktı. 'Sığırın bir parçası ile öldürülene vurun.' dedik. (Denileni yaptılar ve ölü dirildi.) İşte, Allah ölüleri böyle diriltir, düşünesiniz diye mucizelerini de size böyle gösterir.*"

2381 Bkz. Bakara, 2/67: "… *Allah, size bir bakara (sığır) kesmenizi emrediyor*…"

2382 İbn Berrecân, *Tefsîr*, I, 224.

2383 Bkz. İbnü'l-'Arabî, *Rahmetün mine'r-Rahmân*, I, 143-144.

2384 Bkz. Güllüce, *Kur'ân Tefsîri Açısından Mesnevî,* s. 211-212. (Mevlâna, *Mesnevî,* II, 1437 vd.; 1450 vd.'dan naklen)

2385 Bkz. İbnü'l-'Arabî, *Tefsîr,* I, 42.

et-Te'vîlâtü'n-Necmiyye'de "Burada hayvânî nefis ineğinin boğazlanmasına işâret vardır. Nitekim onun kesilmesinde rûhânî kalbin hayatı vardır. Bu ise cihad-ı ekberdir ki Hz. Peygamber 'رَجِعْنَا من الْجِهَاد الْأَصْغَر إِلَى الْجِهَاد الْأَكْبَر : *Küçük cihattan büyük cihada döndük*!'[2386] sözü ile ona işâret etmiştir. Kezâ 'مُوتُوا قَبْلَ أَنْ تَمُوتُوا : *Ölmeden önce ölünüz*!'[2387] sözü de bu mânâya işârettir."[2388] açıklaması yapılmıştır. Farklı tefsirlerde de aynı te'vîlin yapılmış olduğu görülmektedir.[2389]

Yine aynı yorum geleneğini sürdüren Birgivî, "Kim bâkî olan hayatı isterse bilsin ki bu ancak hakîki düşmanın helâkiyle olur. O düşman da Hz. Peygamber'in (s.a.s.) 'أَعْدَى عَدُوِّكَ نَفْسُكَ الَّتِي بَيْنَ جَنْبَيْكَ'[2390] kavline göre nefistir. Burada ineği kesmeye yönelik emirde, nefsin hevâsını riyâzet bıçağıyla ve şeriata imtisal ile kontrol altına almaya îma vardır."[2391] demektedir.

Birgivî'nin yukarıda yer verilen yorumunda iki husus dikkat çekmektedir. İlki, yapmış olduğu te'vîli hadîse dayandırması ve şeriata imtisal yoluyla nefsi gemlemenin gerekliliğini söylemesidir. İkincisi ise tasavvuf ehlinin olmazsa olmazı mesâbesinde bulunan riyâzeti âdeta bir bıçak gibi görüp, nefsin hevâsının ancak bununla kesileceğini belirtmesidir. Müellifin altını çizdiği bu iki husustan, şeriat ahkâmının tasavvuf ve tarîkat için vazgeçilmez bir esas olduğunu vurgulamak istediği anlaşılmaktadır.[2392]

Başta İbnü'l-'Arabî'ye nisbet edilen tefsir olmak üzere, meşhûr sûfîlerin 68. ayette geçen "لَا فَارِض وَلَا بِكرٌ عَوَانٌ بَينَ ذَٰلِكَ" ifâdesindeki "لَا فَارِضٌ" lafzıyla insanın yaşlılık çağına gönderme yapıldığı, çünkü ihtiyarlık yaşının sülûk yolunda zâfiyet sebebi olduğu belirtilmiştir. Bu çağ ayrıca nefsânî kuvvelerin yerleştiği, istidatların zâil olduğu; itikatların, tamahın ve alışkanlıkların rüsûh bulup derinleştiği bir zamandır. Bu sebepledir ki bazı meşâyih, "Kırk yaşından sonra sûfî olan nâdirdir." demiştir. "وَلَا بِكرٌ" lafzında ise gençlik çağına işâret vardır çünkü bu çağda şehvetin sarhoşluğu mevcuttur. Gençlik çağındaki istidatlar, kişiden istenecek mânevî mücâhede için henüz noksandır. Nitekim tabiî kuvvelerin galebe çalmasıyla riyâzet yükünün taşınması müşkil olacaktır. "عَوَانٌ بَيْنَ ذَٰلِكَ" ise bu iki halin ortası ve aklın kemâl çağına işârettir.[2393]

2386 Bkz. Gazzâlî, *Me'âricu'l-Kuds fî Midrâci Marifeti'n-Nefs,* Beyrut: Dâru'l-Âfâki'l-Cedîde, 1975, s. 99; Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-Beyân*, VII, 36.

2387 Bk. Aclûnî, *Keşfu'l-Hafâ,* II, 350.

2388 Kübrâ - Simnânî, *et-Te'vîlâtü'n-Necmiyye,* I, 174.

2389 Bk. Nizâmüddin el-Hasan b. Muhammed en-Nîsâbûrî, *Garâibu'l-Kur'ân ve Reğâibu'l-Furkân,* thk. Zekeriyya Umeyrat, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1995, I, 314.

2390 "*Senin en şiddetli düşmanın iki yanın (iki kaşın, iki kaburgan) arasında (içinde) bulunan nefsindir."* Bkz. Ebû Bekir Muhammed b. Ca'fer es-Sâmirî el-Harâitî, *İ'tilâlu'l-Kulûb,* thk. Hamdî ed-Demirdaş, Mekke: b.y., 2000, s. 26; Sülemî, *Âdâbu's-Suhbe*, thk. Mecdî Fethi Seyyid, Tanta: Dâru's-Sahâbe, 1990, s. 67.

2391 Birgivî, *Mukaddimetü'l-Müfessirîn,* s. 568.

2392 Gördük, "Bakara Sûresi Tefsiri Perspektifinden İmam Birgivî'nin Tasavvufa ve İşarî Te'vîle Yaklaşımı", s. 48.

2393 Bkz. İbnü'l-'Arabî, *Tefsîr,* I, 42; Kübrâ - Simnânî, *et-Te'vîlâtü'n-Necmiyye,* 1: 174; Nîsâbûrî, *Garâibu'l-Kur'ân*, I, 314.

Kezâ Birgivî sûrenin 68. ayetiyle ilgili, "عَوَانٌ" lafzında, kendisine gereksinim duyulan (muztar kalınan) bir zamana îma olduğunu belirtmiştir ki bu, çocukluk ile yaşlılık arasındaki zaman olan gençliktir. Çocukluğun yetersizliği ile yaşlılık zâfiyetinin olmaması için buna gerek vardır.[2394] Dolayısıyla hevâsından korunmak için hayvânî nefis ineğini riyâzetle kesmenin zamanı, vücutça zayıflığın baş gösterdiği yaşlılık da riyâzete tahammülün çok zor olacağı ergenlik de değildir. Bu mücâhede için en uygun zaman kemâl çağıdır. Diğer sûfîlerin yorumlarına paralel olarak Birgivî'nin "çocukluk" diye tâbir ettiği zamanın ilk gençlik dönemi olduğu anlaşılmaktadır ki kemâl yaşına nazaran bir nevi çocukluk sayılmıştır.[2395]

İmam Cafer es-Sâdık'a (v. 148/765) isnat edilen tefsire göre 73. ayette geçen "mevtâ/ölü" Allah'tan yana ölmüş olan kimsedir. Bu eksende "hay/hayatlı" gecesini Allah'ın zikri ile ihyâ eden kimse; kesilen hayvanın parçasıyla vurulan ölü beden ise âhirete meyletmeyen ve kalbi Allah'ın nûruyla yanan kimsedir.[2396]

Son olarak sarîh lafızdan ahzedilen işâretlere binâen yapılmış bilimsel yorumlara da değinmiş olalım:

Tantavî Cevherî (v. 1940) bu ayetlerden hareketle rûhları ihzâr etme ilminin önemi üzerinde durmuştur. Hem bu ayetleri hem de bir sonraki başlık altında gelecek olan Hz. İbrâhim'le (a.s.) ilgili ayetleri misâl olarak zikreden müellif; âhiretin varlığı, rûhların ölümsüzlüğü ve tekrar dirilişe iman bağlamında, "إِحْضَارُ الأَرْوَاحِ : ihzâru'l-ervâh" ilmini aslında Batı dünyasının değil Müslümanların ortaya koyması gerektiği görüşündedir. Zira bu ayetlerde dirilen ve katilinin kim olduğunu söyleyen bir ölüden bahsedilmektedir. Bu durum bir kişi için geçerliyse herkes için de geçerli ve haktır. Bundan dolayı Cevherî, ölümden sonraki hayatı yakînen bilmenin şimdiye kadar mümkün olmadığını; ancak kendi zamanında bunun şeksiz bir tarzda ve göz ile görülebildiğini söylemekte, bu konuda "*Kitâbü'l-Ervâh*" adındaki telif eserinden de bahsetmektedir. Ona göre rûhları celb edip getirme konusunda Amerika ve Avrupa'da yapılan çalışmalardan çok önce; onlara mukâbil olarak başta Kur'ân'da, sonra hadîslerde ve sâlih kimselerin sözlerinde bundan bahsedilmiştir. O hâlde Müslümanlardan sâdık bir topluluğun da dünya metâı için değil sırf Allah rızası ve âhiret kazancı için bu ilme teveccüh etmeleri; Avrupa ve Amerika'ya dayanmaksızın rûhları ilim ve marifet elde etmek için ihzâr etmeleri, bunu yaparken de habîs olanlarını tayyib olanlarından temyiz edip ayırmaları gerekmektedir. Cevherî bunu yapmanın yollarını yukarıda adı geçen eserinde izah ettiğini belirtmektedir.[2397]

2394 Birgivî, *Mukaddimetü'l-Müfessirîn,* s. 568.
2395 Bkz. Gördük, "Bakara Sûresi Tefsiri Perspektifinden İmam Birgivî'nin Tasavvufa ve İşarî Te'vîle Yaklaşımı", s. 48-49.
2396 Gördük, *İmam Cafer es-Sâdık ve Ona İsnad Edilen İşârî Tefsir,* s. 317.
2397 Bkz. Cevherî, *el-Cevâhir,* I, 84-85. Konunun detayları için bkz. a.m., a.e., I, 86-89.

Diğer bir bilimsel yorum ise ayetlerde bahsi geçen sığırın rengiyle ilgilidir. Sûrenin 69. ayetinde onun "صَفرَآءُ : *Sapsarı"* olması gerektiği belirtilmekte ve "تَسُرُّ ٱلنَّظِرِينَ" ifâdesiyle *rengi, bakanların içini açan; bakanları sevindiren; bakanların hoşuna giden* diye tarif edilmektedir. Mısırlı göz uzmanı Dr. Mustafa Ahmet Azb bu ifâdeden hareketle renkler üzerinde bir dizi araştırma yapmış; insan gözünün kırmızı veya mavi rengi görebilmek için yüksek bir enerji harcarken sarı rengi görebilmesi için enerji sarf etmediğini tespit etmiştir. Sarı rengin frekans ve dalga boyu itibârı ile hemen beyazdan sonra gelmesi de bunu göstermektedir. Batı'da yapılan diğer bazı araştırmalarda da Kur'ân'ın sarı renk için kullandığı ifâdeler aynen tasdik edilmiştir. Kanada'nın Alberta Üniversitesi'nde güzel sanatlar profesörü olan Harry Wohlfarth, sarı ve sarının karışımı olan açık renkli sınıflarda öğrencilerin daha uyumlu ve daha başarılı olduğunu ortaya çıkarmıştır. Amerika'da yapılan bazı araştırmalarda ise sarının çeşitli tonlarına boyanmış odalarda kalan mahkûmların daha az problem çıkardıkları; hastanelerin yine aynı renk mekanlarında tutulan uyuşturucu bağımlılarının ise daha az uyuşturucu talep ettikleri ve şiddet kullanma oranlarının azaldığı tespit edilmiştir.[2398] Ayetin işâret ettiği üzere renklerin insan psikolojisi üzerinde etkili olduğu muhakkaktır.[2399]

5.1.3. Bakara 2/260

Bu ayette, Hz. İbrâhim'in (a.s.) ölüleri nasıl dirilteceğini göstermesi konusunda Yüce Allah'a duâ ve niyaz etmesi anlatılmaktadır.[2400]

Tüsterî (v. 283/897) Hz. İbrâhim'in (a.s.) şüphe ettiği için değil imandaki yakînini ziyâdeleştirmek arzusuyla böyle bir istekte bulunduğunu belirtmiştir. O, gözlerinin önündeki perdenin kalkmasını, Allah'ın kudreti konusunda yakîn nurunun ve onun yaratması konusunda temkîninin artması için istemiştir. Onun ihyâ hâdisesini görerek mutmain olma talebi, yakînini ziyâde kılma talebidir. Nitekim Hz. Peygamber'in (s.a.s.) buyurduğu gibi "Haber almak (duymak) gözle görmek gibi değildir."

2398 Bkz. Akbaş, *Kur'ân'da İnsanın Mutluluğu,* İstanbul: Rağbet Yay., 2015, s. 39-40. Ayrıca bkz. Abdulmecit Okcu, "Kur'ân'da Renkler", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 28 (2007), s. 149-150.

2399 Bkz. Akbaş, *Kur'ân'da İnsanın Mutluluğu,* s. 40. [Renklerin insan üzerindeki etkileri ve Kur'ân'da dikkat çekilen renklere dâir geniş bilgi çin bkz. Cezmi Akkın v.dğr., "Renklerin İnsan Davranış ve Fizyolojisine Etkileri", *Türk Oftalmoloji Gazetesi*, İzmir, 33 (2004), s. 274-282; Okcu, "Kur'ân'da Renkler", s. 128-161.]

2400 "وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّ أَرِنِي كَيْفَ تُحْيِ الْمَوْتَى قَالَ أَوَلَمْ تُؤْمِنْ قَالَ بَلَى وَلَكِنْ لِيَطْمَئِنَّ قَلْبِي قَالَ فَخُذْ أَرْبَعَةً مِنَ الطَّيْرِ فَصُرْهُنَّ إِلَيْكَ ثُمَّ اجْعَلْ عَلَى كُلِّ جَبَلٍ مِنْهُنَّ جُزْءًا ثُمَّ ادْعُهُنَّ يَأْتِينَكَ سَعْيًا وَاعْلَمْ أَنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ : *Hani İbrâhim, 'Rabbim! Ölüleri nasıl dirilteceğini bana göster!' dediği zaman, (Rabbi) 'Yoksa inanmadın mı?' buyurmuş; o ise 'Hayır inandım fakat kalbim mutmain olsun diye.' demişti. (Rabbi ona) 'Dört kuş al (yakala), sonra onları kesip parçala ve her bir tepeye onlardan bir parça bırak. Sonra da onları çağır; koşarak/hızlıca sana geleceklerdir. O hâlde şunu bil ki Allah Azîz ve Hakîm'dir.' buyurdu.*"

Müellife göre burada diğer bir vecih daha vardır ki o da Hz. İbrâhim'in (a.s.) Yüce Allah tarafından "Halîl" ittihaz edildiği konusunda itminan bulma istediğidir.[2401]

Bazı rivayetlerde Hz. İbrâhim'e (a.s.) tutması emredilen kuşların horoz, tavus, karga ve güvercin olduğu belirtilmiştir.[2402]

İmam Cafer es-Sâdık'tan yapılan nakilde de aynı kuşlar zikredilerek; "Eğer seni rü'yetimin yaygısında düşmanlarıma meyletmekten emin kılmamı istersen bu dört kuşa uyma: Karganın dünyadaki hâli gibi maâsîye hırslı/düşkün olma. Güzelliğiyle böbürlenen tavus gibi olma. Horozun tavuğa karşı adaletli (munsıf) olması gibi kullarıma karşı nefsinin rağmına âdil ol. Kalbin ise güvercinin yavrusundan kopması gibi dostluğumdan (hıllet) kopmasın."[2403] denilmektedir.

Sa'lebî (v. 427/1036), Ebu'l-Hasan el-Akta''ın şu yorumunu aktarmaktadır: "Nebî'den (s.a.s.) sahîh olarak nakledilmiştir ki '*Her ayetin zâhir ve bâtını, her harfin haddi ve matla'ı vardır*.' O hâlde bu ayetin zâhiri tefsir ehlinin zikrettiği gibidir, bâtını ise şöyledir: İbrâhim'e (a.s.) dört kuşu demir bıçakla kesmesi emredildiği gibi kendi nefsinde bulunan dört şeyi de ümit kesme bıçağıyla kesmesi emredilmiştir. Kartal tûl-i emelin; insanın kendini hiç ölmeyecek zannetmesinin misâlidir. Tavus dünyanın süsü ve şaşaasıdır. Karga hırs, horoz ise şehvettir."[2404]

Hz. Mûsa'nın (a.s.) Yüce Allah'ı görmek istediğini açıkça söylemesi ve açıkça bunun mümkün olmadığı cevabını alması gibi; Hz. İbrâhim'in de remz ve işâretle rü'yetullah talebinde bulunduğu ve bundan yine işâretle men edildiği söylenmiştir. Kezâ kalbinin ihyâsını istediği ve bunun dört kuşun boğazlanmasıyla mümkün olabileceğine işâret edildiği söylenmiştir. Tavus dünyanın zîneti ve parlaklığı, karga hırsla dünyaya düşkünlük, horoz dünya koşuşturması, ördek ise rızkı için dünyayı talep etmektir. Bir kavle göre Hz. İbrâhim (a.s.) "*Ölüleri nasıl dirilteceğini bana göster!*" deyince, İsmâil (a.s.) kastedilerek "*Canlıyı nasıl boğazlarsın bana göster!*" cevabını almıştır. Kendisinden istenen şeye vefâ gösterdiği için kendi istediği şeye de vefâ gösterilmiştir. Nihayet kuşlarla verilen işâret, kalbin ihyâsının ancak nefsin boğazlanmasıyla mümkün olduğuna dâirdir. Nefsini mânevî mücâhedât ile boğazlamayanın kalbinde ilâhî bir ihyânın olması mümkün değildir.[2405]

İbn Berrecân ayetin zâhiriyle ilgili, müfessirlerin ekseriyetinin aksine olarak; dört kuşun öldürülüp parçalanmadığı, Hz. İbrâhim'in (a.s.) eğitim ve terbiyeyle onları kendine alıştırdığı kanaatindedir. Müellif dört kuş ile rûh, nefis, akıl ve hevâ arasında irtibat kurmaktadır. Bu dört unsur insanın bâtın yönünü teşkil etmektedir.

2401 Tüsterî, *Tefsîr,* s. 37-38.
2402 Bk. Taberî, *Câmi'u'l-Beyân,* V, 494-495.
2403 İmam Cafer es-Sâdık, *Kendisine İsnad Edilen Yazma Tefsir (İsimsiz)*, (Süleymaniye Kütüphanesi, Nâfiz Paşa Koleksiyonu, no: 65), vrk.17a.
2404 Sa'lebî, *el-Keşf,* II, 257.
2405 Bkz. Kuşeyrî, *Letâif,* I, 202-203.

Ölümle bu bâtın, zâhir olan cisimden müfârakat ederek ayrılmaktadır. Daha sonra Yüce Allah bu dört unsuru kulun cisminin misâlinde tekrar bir araya getirerek onu ihyâ edecektir.[2406]

Râzî (v. 606/1209) bu ayetle ilgili farklı yönlerden uzunca açıklamalar yapmakta ve tıpkı Sa'lebî gibi işârî tefsir sadedinde "dört kuş" ile ilgili şunları kaydetmektedir: İbn Abbâs'a göre bu dört kuş tavus, kartal, karga ve horozdur. Mücâhid ve İbn Zeyd'in kavlinde kartal yerine güvercin denilmiştir. Hz. İbrahim'in (a.s.) himmet ve çabası melekût alemine doğru yükselmektir. Bu sebeple onun mûcizesi de semâda yükselebilen kuşlarla verilmiştir. Ayrıca kuşların parçaları uçup, her parça kendi benzerleriyle birleşince ona, "Kıyamet gününde de her parça kendi parçasına doğru uçar ve böylece bedenler tekrar teşekkül ederek rûhlar onlarla birleşir." denilmiştir. Söz konusu dört kuş, canlıların ve bitkilerin terkip edildiği dört temel unsura işârettir. Yani "Bu dört kuşu birbirinden tefrik edemediğin sürece, rûh da rubûbiyyet semâsına ve kudsiyyet aleminin safâsına doğru yükselip uçmaya güç yetiremez." demektir. Hz. İbrâhim (a.s.) özellikle bu kuşları seçmiştir çünkü tavus kuşu insanın içindeki zînet, makam ve yükselme sevgisine; kartal, yemeye şiddetli düşkünlüğe; horoz şehvetperestliğe; karga ise isteyip toplama konusundaki şiddetli ihtirâsa işârettir. O hâlde insan, nefsin ve fercin şehvetini bastırma, hırsın tesirini kırma ve başkaları için süslenmeyi terk etme -yani sırf Allah rızası için amel etme/ihlâs- hususunda gayret göstermediği sürece kalbinde Allah'ın celâlinin nurundan bir esinti ve rahatlık bulamayacaktır.[2407]

Bursevî (v. 1127/1715) tavusu zînet, kargayı emel, horozu şehvet ve ördeği hırs olarak özetlemiş ve "Kim nefsini mücâhede ile boğazlamazsa kalbini müşâhede ile ihyâ edemez." demiştir. Müellifin *et-Te'vîlâtü'n-Necmiyye*'den yaptığı aktarıma göre bahsi geçen dört kuş insanın tıynetini/mîzâcını mayalayan dört unsurdan (toprak, su, ateş, hava) doğan dört sıfatıdır. Tavus cimrilik, karga hırs, horoz şehvet, kartal ise öfkedir (gadab). Hz. İbrâhim (a.s.) bu kuşları sıdk bıçağıyla kestiği zaman, onlardan tevellüd edip orataya çıkan şeyler de kesilmiştir. Ayette geçen dört dağ, insanın onlara göre biçimlendirildiği nüfûstur (özler, cevherler). İlki nebâtî nefis diye adlandırılan nefs-i nâmiyedir. İkincisi nefs-i emmâredir ki hayvânî rûh diye tesmiye edilmiştir. Üçüncüsü tabiî rûh denilen şeytânî kuvvedir. Dördüncüsü ise kuvve-i melekiyyedir ki insânî rûhtur.[2408]

Âlûsî (1270/1854) ayette cisim kafesi içinde bulunan bâtın kuşlarına işâret edildiğini söyler. Bunlar akıl, kalp, nefis ve rûhtur. Akıl kuşunun melekût kapısı üzere muhabbet bıçağıyla, kalp kuşunun ceberût kapısı üzere şevk bıçağıyla, nefis kuşunun ferdâniyyet meydanlarında aşk bıçağıyla, rûh kuşunun rabbânî esrârın izzeti çölünde acz

2406 Detaylı açıklama için bkz. İbn Berrecân, *Tefsîr,* I, 446-451.
2407 Bkz. Râzî, *Mefâtîh,* VII, 36-37.
2408 Bkz. Bursevî, *Rûhu'l-Beyân,* I, 416-418.

bıçağıyla kesilmesi; ardından aklın azamet dağı üzerine, kalbin kibriyâ dağı üzerine, nefsin izzet dağı üzerine, rûhun ezelî cemâl dağı üzerine konulması; bunun ardından da aşkın sırrı nidâsıyla bunların çağrılması emredilmiştir. Böyle bir çağrının sonucunda onlar ehadiyyet cemâliyle mahz-ı ubûdiyyete koşacaktır.[2409]

5.1.4. Mâide 5/112-115

Bu ayetlerde havârîlerin, gökyüzünden bir sofra indirmesi için Hz. Îsâ'dan (a.s.) Allah'a niyâz etmesini talep ettiği anlatılmaktadır.[2410] "مَائِدَةً" lafzı "sofra" anlamındadır ve sûreye isim olmuştur. Hz. Îsâ (a.s.) ilkin böyle bir isteğin uygun olmadığını belirtmiş ancak havâriler o sofradan yiyerek kalben mutmain olacaklarını ve buna bağlı olarak kendisinin peygamberliği konusunda iman ve yakînlerinin artacağını gerekçe göstermiştir. Neticede Hz. Îsâ (a.s.) duâ etmiş ve sofra indirilmiştir.

Kuşeyrî (v. 465/1072) havârîlerin bu isteği ifâde ediş biçimine binâen; "Kalben sükûnet bulmak için kendilerine gönderilmiş peygamberden, gökyüzünden sofra indirilmesini talep eden ümmet nerede; hiç kimse istemeden kendi üzerlerine Allah'ın sekînet indirdiği ümmet nerede!" şeklinde bir tespit yapmaktadır. Nitekim Yüce Allah bu ümmete indirdiği sekînetle ilgili "هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ السَّكِينَةَ فِي قُلُوبِ الْمُؤْمِنِينَ لِيَزْدادُوا إِيماناً مَعَ إِيمانِهِمْ"[2411] buyurmuş ve onları "وَإِذا تُلِيَتْ عَلَيْهِمْ آياتُهُ زادَتْهُمْ إِيماناً"[2412] şeklinde vasfetmiştir. Kendilerine okunan ayetler vesilesiyle imanları artan kimselerle, sükûnetleri için ikramlara ve hediyelere gereksinim duyanlar arasındaki fark zâhirdir. Nihayet Yüce Allah havârîlerin bu isteğine icâbet etmiş ancak ondan sonra inkâr ve muhalefetleri halinde onlara elim bir ikâbla muamele edeceğini belirterek tehdit etmiştir. Sülûk yolunun sâlikleri de bilmelidir ki murad hâsıl olduğunda, kerâmet tahakkuk ettiğinde tehlike/risk büyüktür ve o hâl âfete daha yakındır. Mânevî mertebe yükseldikçe âfet daha gizli/görünmez olur. Ekâbirin/Büyüklerin asıl mihnetleri (musibet ve bela ile sınama), zâhirî mihnetleri çözülüp hallolunca ortaya çıkar.[2413]

2409 Bkz. Âlûsî, *Rûhu'l-Me'ânî,* II, 30-31.

2410 "إِذْ قَالَ الْحَوَارِيُّونَ يَاعِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ هَلْ يَسْتَطِيعُ رَبُّكَ أَنْ يُنَزِّلَ عَلَيْنَا مَائِدَةً مِنَ السَّمَاءِ قَالَ اتَّقُوا اللَّهَ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ قَالُوا نُرِيدُ أَنْ نَأْكُلَ مِنْهَا وَتَطْمَئِنَّ قُلُوبُنَا وَنَعْلَمَ أَنْ قَدْ صَدَقْتَنَا وَنَكُونَ عَلَيْهَا مِنَ الشَّاهِدِينَ قَالَ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ اللَّهُمَّ رَبَّنَا أَنْزِلْ عَلَيْنَا مَائِدَةً مِنَ السَّمَاءِ تَكُونُ لَنَا عِيدًا لِأَوَّلِنَا وَآخِرِنَا وَآيَةً مِنْكَ وَارْزُقْنَا وَأَنْتَ خَيْرُ الرَّازِقِينَ قَالَ اللَّهُ إِنِّي مُنَزِّلُهَا عَلَيْكُمْ فَمَنْ يَكْفُرْ بَعْدُ مِنْكُمْ فَإِنِّي أُعَذِّبُهُ عَذَابًا لَا أُعَذِّبُهُ أَحَدًا مِنَ الْعَالَمِينَ : *Hani havârîler 'Ey Meryem oğlu Îsâ; Rabbin bize semâdan bir mâide (sofra) indirebilir mi?' demişlerdi. (Îsâ) 'Eğer iman etmiş kimselerseniz Allah'tan korkun!' dedi. 'İstiyoruz ki ondan yiyelim, kalplerimiz mutmain olsun ve senin bize doğru söylediğini bilelim ve ona şâhit olanlardan olalım.' dediler. Bunun üzerine Meryem oğlu Îsâ (niyâz ederek), 'Allahım! Ey Rabbimiz! Bize semâdan bir mâide indir ki bizim için, hem evvelimiz hem de âhirimiz için bir bayram ve senden bir ayet (mûcize) olsun. Bizi rızıklandır, nitekim sen, rızık verenlerin en hayırlısısın.' dedi. Buna karşılık Yüce Allah, 'Onu muhakkak ki size indireceğim ancak bundan sonra sizden her kim inkâr ederse, varlık âlemlerinde hiç kimseye etmediğim bir azapla ona azap ederim.' buyurdu.*"

2411 Fetih 48/4: "*O (Allah) ki müminlerin kalblerine, iman üstüne imanları ziyâdeleşsin diye o sekîneti indirmiştir...*"

2412 Enfâl 8/2: "*...kendilerine O'nun (Allah'ın) ayetleri okunduğu zaman imanları artar...*"

2413 Kuşeyrî, *Letâif,* I, 455-456.

Ruzbihân el-Baklî (v. 606/1209) ilâhî azaptan bahseden 115. ayeti şöyle te'vîl etmiştir: Kim ayetlerimin rü'yeti içinde sıfatlarımın rü'yetini bizâtihi izler de sonra gerisin geri fetrete, nefsin hazlarına ve bize karşılık dünya şehvetlerini seçmeye dönerse; biz de onu perdeleriz. Öyle ki sıfatlarımın râyihasından kopan esinti ve müşâhedemin celâlinin gülünden yayılan koku onun kalbine ulaşmaz, visâlimin sabahı onun aklını aydınlatmaz, hüsün ve cemâlimin nurları onun rûhunda inkişâf etmez. İşte bu azap firâk azâbıdır ki tâlibler için en şiddetli azap budur.[2414]

İbnü'l-'Arabî'nin, bu ayetlerin genel perspektifinden şöyle bir işârî ders çıkardığı görülmektedir: Mâide şuna işârettir ki ne tür bir ihtiyacın olursa olsun; Yüce Allah cânibinden senin üzerine o şeyle ilgili terettüb eden hukûku bilmeksizin onu talep etme. Şayet bilirsen, o zaman isteyebilirsin; aksi hâlde o şeyi Yüce Allah'a bırak ki senin salâhının nasıl olacağını bildiği üzere senin için gerekeni O seçsin.[2415]

Nîsâbûrî (v. 850/1477) konuyla ilgili uzunca te'vîlinin ilgili ayetlere dâir kısmında bazı havârîlerin iman açısından mukallit oldukları için Hz. Îsâ'dan (a.s.) böyle bir istekte bulunduklarını belirtmektedir. Bu arada "يَاعِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ هَلْ يَسْتَطِيعُ رَبُّكَ" hitabıyla hem Hz. Îsâ'ya (a.s.) "Ey Allah'ın Resûlü" yahut "Ey Rûhullah" demedikleri için hem de Yüce Allah'ın kemâl-i kudreti konusunda kuşkuya düştükleri için edebe riayet etmemişlerdir. Daha sonra ise Hz. Îsâ'yı (a.s.) vesile kılarak bütün mevhibelerin ihsân ve ikrâm edicisi Vâhib'den (Allah'tan) rûhânî bir faydası olmayan cismâni bir sofra isteyerek himmetlerinin düşüklüğünü izhâr etmişlerdir. Bunun üzerine Hz. Îsâ'nın ettiği duânın ve alınan cevâbın te'vîli ise şöyledir: "Allah'ım! Ey Rabbimiz! Bize inayet semâsından bir sırlar ve hakikatler mâidesi indir ki üzerinde hidayet taamları bulunsun ve bizim için, yani hak ve sıdk ehli için bir bayram olsun. Onunla evvelimiz ve ahirimiz için; yani sayılı nefeslerimizin başından sonuna kadar sevinip ferahlanalım. Nitekim hak ehli, Allah ile beraber alıp vermek için nefeslerini kontrol ederler (sürekli zikirle meşgul olurlar). Sen, rızık verenlerin en hayırlısısın; çünkü sen rızık verensin, rızık sendendir. Zâhiren başkalarıyla gönderilen rızık da bilvâsıta yine sendendir. O hâlde bizzat Râzık olan bilvâsıta râzıklardan daha hayırlıdır." Bu duâya icâbet edilmiş ancak "Sizden her kim bundan sonra onu hakkıyla ikame etmemek sûretiyle inkâra düşerse ve onu dünyayı avlamak için bir ağ/tuzak kılarsa, onu rûhânî mertebelerden hayvânîyetin tehlikelerine geri gönderirim ki o da hakîki meshtir. Kıyamet günü de aynı şekilde, ne üzere ölmüşlerse öyle haşrolacaklardır." buyrulmuştur. Hz. Peygamber'in (s.a.s.) "Kişi nasıl yaşarsa öyle ölür; nasıl (ne üzere) ölürse o şey üzere haşrolur." buyurması da bunu teyit etmektedir.[2416]

2414 Baklî, *Arâisu'l-Beyân*, I, 338-339.
2415 İbnü'l-'Arabî, *Rahmetün mine'r-Rahmân,* II, 54-55.
2416 Nîsâbûrî, *Garâibu'l-Kur'ân,* III, 43-44.

Nîsâbûrî'nin yukarıda yer verilen te'vîlinin bir kısmının, Bursevî'nin aktarımıyla *et-Te'vîlâtü'n-Necmiyye* menşeli olduğu anlaşılmaktadır.[2417] Nahcivânî (v. 920/1514) sofra isteğinin ilme'l-yakîn mertebesinden ayne'l-yakîn mertebesine yükselme arzusu olduğunu belirtmektedir. Buna göre Mâide, ulvî cânib olan hakka'l-yakîn ve ayne'l-yakîn mertebesinden gelen mânevî ve hakîki rızıktır. Hz. Îsâ (a.s.) bu isteği duyunca ümitsizliğe kapılmış ve içinde Azîz ve Ğayyûr olan Allah'tan bir mehâfet hissederek bu gibi istekler konusunda Allah'tan korkmalarını istemiştir. Nitekim onlar bu hâlleriyle keşf ve şuhûda hazır değildiler.[2418]

İbn Acîbe (v. 1224/1809) de Nîsâbûrî'nin dikkat çektiği noktaya değinerek havârîlerin hitâbında iki açıdan âdâba riayetsizliğin olduğunu belirtmiştir. İlki "يَاعِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ" diye hitap etmeleridir. Oysaki bu ümmet edebinin kemâlinden dolayı Hz. Peygamber'e (s.a.s.) "Ey Allah'ın Resûlü", "Ey Allah'ın Nebîsi" diye hitap etmiş ve bununla şereflenerek kadrini yükseltmiştir. Edep sûfîlerde en büyük rüköndür hatta tasavvufun rûhu ve tasavvuf dâiresinin kutbudur. Kimileri "Amelini tuz, edebini un yap." demiştir ki bu kelâm onlar arasında uzun ve meşhûrdur. İkincisi ise "هَلْ يَسْتَطِيعُ رَبُّكَ" hitabındaki lafzın ve tâbirin çirkinliğidir ki bundan dolayı küfürle itham edilmişlerdir.[2419]

İbn Acîbe sofranın te'vîli konusunda bazı sûfîlerin şöyle dediğini aktarmıştır: Mevzubahis sofra maâriften ve rabbânî sırlardan ibârettir ki bunlar semâvî rûhların gıdasıdır. Arzî vücutların gıdası, arzdan çıkan maddî şeylerken semâvî rûhların gıdası ise semâdan inen ledünnî ilimler ve rabbânî sırlardır. Bunlar âriflerin kalplerine iner ve daha sonra onlardan, dinleyiciler topluluğunun (müridlerin) kalplerine yansır/geçer. Ne zaman ki onlar, kendilerine açıklama yapılmadan evvel ve açıklanacak şeylere istidat kesbetmeden önce bu ilimleri ve sırları talep ederler; işte o zaman onlara "اتَّقُوا اللَّهَ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ" denilir. Onlar bu istekte ısrar edince, söz konusu sofrayı indirmenin O'nun kudretine nazaran çok kolay olduğu hakikatini beyân etmiştir. Lâkin bunda bir tehlike/risk ve sû-i âkıbet ihtimali vardır çünkü mürid edebini, istidâdını kemâle erdirmemişse bu hakikatler ona zarar verir. Onlar bu istekteki gâyelerinin kemâl-i itminân ve yakîn olduğunu belli edince, Yüce Allah'a duâ etmiş ve onlara iman ve kemâl-i îkânın devamıyla birlikte inzâlin olacağını vâdetmiştir. Kim onu inkâr ederse ve kadrini bilmezse; Yüce Allah, âlemlerde hiç kimseye vermediği bir azapla ona azap edecektir. Bu azap ise Âlemlerin Rabbi olan Allah'ın huzurundan kovulmak ve o huzura uzak olmaktır. Doğrusunu Allah bilir.[2420]

Âlûsî ise sofranın "مائِدَة" te'vîlinin; "vahiyler semâsından indirilecek ilim, hikmet, mârifet ve ahkâmı ihtiva edecek bir şeriat" şeklinde yapıldığına dikkat çekmiştir. "اتَّقُوا اللّٰه" emri, "Sizden sâdır olacak ef'âl ve ahlâka karşı Yüce Allah'ı kendinize vikâye/

2417 Bkz. Bursevî, *Rûhu'l-Beyân,* II, 465.
2418 Nahcivânî, *el-Fevâtih,* I, 209.
2419 İbn Acîbe, *el-Bahru'l-Medîd,* II, 91.
2420 İbn Acîbe, *el-Bahru'l-Medîd,* II, 91-92.

koruyucu edinin. Değişen bir şeriat istemeyin.” demektir. Havârîler bu isteklerinde ısrar etmişler; sofradan yemek, yani o şeriatla amel etmek istediklerini, mânevî gıda olan ilim ve amelle kalplerinin mutmain olmasını arzulamışlar; “Böylece senin Rabbinden ve kendinden verdiğin haberlerin doğru olduğunu bilir, onlara şâhitlerden oluruz; onunla gâibleri de bilir, onları da ona davet ederiz.” demişlerdir.[2421]

5.1.5. En‘âm 6/125

Bu ayette “فَمَنْ يُرِدِ اللّٰهُ أَنْ يَهْدِيَهُ يَشْرَحْ صَدْرَهُ لِلْإِسْلَامِ وَمَنْ يُرِدْ أَنْ يُضِلَّهُ يَجْعَلْ صَدْرَهُ ضَيِّقًا حَرَجًا كَأَنَّمَا يَصَّعَّدُ فِي السَّمَاءِ كَذٰلِكَ يَجْعَلُ اللّٰهُ الرِّجْسَ عَلَى الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ”[2422] buyrulmakta, hidayete eren ve dalâlette kalan kimselerin yaşadığı durum tasvir edilmektedir. Buna göre hidayete mazhar olanlar, göğüsleri/kalpleri İslâm’a açılmış kimselerdir. Dalâlette kalanlar ise sanki semâya yükseliyormuşçasına göğüsleri daralan kimselerdir. Kâfirler böylece pislik içinde çırpınıp dururlar.

Tüsterî’nin te’vîline göre Allah mürîd ile murâdı bu ayette temyîz edip ayırmaktadır. Mürid, ibâdet ve kullukta kendisini zorlayan, onu talep eden kimsedir. Meşguliyeti farzları yapmak, istiğfâr etmek ve halktan (insanların ve sâir mahlûkatın şerrinden ve Allah yolundan alıkoymasından) selâmet/kurtuluş talep etmektir. Murâd ise ilâhî nazara mazhariyetinden ötürü tekellüf ve cehd olmaksızın a‘mâl-i sâlihaya ulaşır; âlî dereceler kazanıp yüksek makamlara çıkar.[2423]

Kuşeyrî ayetin te’vîlini, aklın ve kalbin nurlanmasıyla ilişki kurarak yapmıştır. Ona göre İslâm’ın teklifinden herhangi bir şeyi istiskal eden veya içinde ona karşı kerîh görme duygusu taşıyan kimse, onun hükmüne teslim olmuş sayılmaz. Teslim olunduktan sonra tenevvür başlar. Bidayetteki nurun akıl nuru, ardından gelen nurun ilim nuru, nihayetteki nurun ise irfan nuru olduğu söylenmiştir. Akıl sâhibinin burhanı, ilim sâhibinin beyânı vardır; marifet sâhibi ise “ayân”ın hükmü içindedir (bizzat görmüş olan kimsedir). Gaybın nurlarını bulan kişi için gizli/hafî umûr zâhir olur. Gayb envârının kuldaki ilk belirtisi ise derecesinin noksanlıklarını ve günahlarının kötülüklerini fark etmesidir.[2424]

et-Te’vîlâtü’n-Necmiyye’de yer alan te’vîle göre Yüce Allah bir kulu kendi zâtına yöneltmeyi dilerse onun kalbine inayet nazarıyla bakar. O kulun kalbini, sır rü’yetinden kalp basîreti ile bakabilsin diye cemâlinin nûruyla aydınlatır. Böylece onu cemâlinin nûruyla celâlinin hazretine yöneltir. Kulun, kalbinde ortaya çıkan

2421 Âlûsî, *Rûhu’l-Meânî,* IV, 71.
2422 En‘âm 6/125: “*Allah kimi doğru yola erdirmek isterse onun göğsünü/kalbini İslâm’a açar, kimi de saptırmak isterse, sanki göğe yükseliyormuş gibi, kalbini daraltır ve sıkıntılı kılar. Allah böylece, inanmayanları pislik içinde (küfür bataklığında) bırakır.*”
2423 Tüsterî, *Tefsîr,* s. 62.
2424 Detaylı açıklama için bkz. Kuşeyrî, *Letâif,* I, 499-500.

nurun aydınlığıyla göğsü genişler ve rahatlar. İşte bu aydınlık “İslâm nuru” diye isimlendirilmiştir.[2425]

İbn Acîbe ayetin işâret boyutunu, velayet yolunun sırrına erme ve bu yolu inkâr etme ekseninde ele almıştır. Allah hususi sırlara ve velayet nurlarına erdirmeyi murad ettiği kimsenin kalbini, bu mânevî yola girmesi için açıp şerhetmektedir. Daha sonra bu envâr ve esrâr makamlarını tahsil edebilmesi için nefsini ve rûhunu âdeta harcayıp fedâ etmesi konusunda ona muvaffakiyet; zorluklara dayanabilmesi için sabır; o yolda seyr ü sülûk edebilmesi için ona destek verir. Bunun zıddı ise bahsi geçen velayet yoluna girmekten kaçınan yahut bu yolu ve onda kemâle ermiş olan evliyâyı bütün bütün inkâr eden kimselerdir. Allah, dünya ve âhirette en kıymetli nimet olan bu müstakim hususi yolu inkâr edenlerin hicâbını pislik içinde bırakır.[2426]

Mustafa el-Merâğî (v. 1945) ayetin klasik usulle yaptığı tefsirinden sonra “كَأَنَّمَا يَصَّعَّدُ فِي السَّمَاءِ” ifâdesindeki işâretten hareketle gökyüzüne yükseldikçe nefes almanın zorlaştığına değinmektedir. Müellife göre ayette, kişinin göğsünün mânen sıkışmasına misâl verilmiştir. Nitekim uçakla semânın yüksek tabakalarına çıktıkça teneffüsün zorlaştığı hatta kişinin kendini ölecekmiş gibi hissettiği bilinmektedir. Yüce Allah Kur’ân’da bu ilmî gerçeği, keşfinden tam on dört asır önce beyân etmiştir. Havacılık fenni ise bunu bizzat tecrübe ederek doğrulamıştır. Semâda yukarı doğru yükseldikçe hava tabakasının kesâfeti azaldığı için nefes almak zorlaşmakta ve teneffüs cihazlarına ihtiyaç duyulmaktadır. Bu gerçek keşfedilene kadar âlimler bu tür ayetlerin tefsirini net bir şekilde yapmakta zorlanmıştır. Şimdi ise ilmen tespit edilen bu husus sâyesinde ayetteki muammâyı şerhetmek mümkün hale gelmiştir. Bu durum ayrıca din ve ilmin iki düşman değil iki kardeş olduğunu teyit etmektedir. İlerleyen ilim, mütekaddim ulemâya gizli kalan noktaların apaçık izahlarının yapılması için yol göstermektedir.[2427]

Çağdaş bilim adamı ve müfessir Zağlul en-Neccâr, Merâğî’nin kısaca değindiği bu ayetin hava basıncına işâret ettiğini detaylı bir şekilde açıklamaktadır. Müellife göre insan bu mucizevî teşbih karşısında hayrete düşmektedir. Yapılan benzetmede, hidayetten yüz çevirenlerin yaşadığı gönül darlığı, gökte herhangi koruyucu bir araç olmaksızın yükselen insanın göğsünde oluşan darlıkla karşılaştırılmaktadır. Bu, insanoğlunun ancak göğe çıkmayı başardıktan sonra tüm boyutlarıyla anlayabildiği bilimsel bir gerçeğe işârettir. Atmosferin kalınlığı deniz seviyesinden itibâren birkaç bin kilometre olarak düşünülmektedir. Basıncın deniz seviyesinde 1 cm^2’ye 1 kilogram oranında olduğunu, atmosferin en üst seviyesinde ise bu miktarın milyonda biri oranına kadar düştüğünü belirten müellif, troposfer, stratosfer,

2425 Kübrâ - Simnânî, *et-Te’vîlâtü’n-Necmiyye,* II, 390.
2426 İbn Acîbe, *el-Bahru’l-Medîd,* II, 168-169.
2427 Ahmed Mustafa el-Merâğî, *Tefsîru’l-Merâğî,* Mısır: Matbaatu Mustafa el-Bâbi’l-Halebî, 1946, VIII, 25-26.

mezosfer, termosfer ve egzosfer hakkında teknik bilgiler vermektedir. Son iki tabaka atmosferin üst kısmıdır. Bunun ardından atmosferin yeryüzündeki hayata uyumluluk açısından taksimini yapan müellif; insanın gökte yükselme esnâsında karşılaştığı zorluklardan bahseder. 8 kilometre yükseklik aşıldığı zaman bir yandan oksijen eksilirken diğer yandan hava basıncı düşmekte ve nefes almayı zorlaştırmaktadır. Uçuş tıbbında "hipoksiya" ve "disbarizm" diye anılan durumlarda organizma hayatî görevlerini yerine getirememekte ve fonksiyonlar art arda durmaya başlamaktadır. Bu gerçeğe on dört asır önce işâret edilmesi, Kur'ân'ın Allah kelâmı olduğunu ve Son Peygamber'in (s.a.s.) ondan vahiy aldığını teyit etmektedir.[2428]

5.1.6. Hûd 11/40

Sûrenin bu ayetinde[2429] Hz. Nûh'un (a.s.) gemiyi inşâ etmesinin ardından tûfanın başlaması anlatılmaktadır. Tandırdan (التَّنُّور) suyun fışkırması tûfanın habercisi olmuş; hem yerden fışkıran hem de gökyüzünden inen sular her tarafı kaplamıştır. Hz. Nûh (a.s.) kendisine iman eden mahdut sayıda kişi ile birlikte, beraberinde alması emredilen hayvan çiftlerini gemiye bindirmiştir.

Tüsterî ayette geçen "التَّنُّور/tennûr"un taştan olduğunu ve Hz. Âdem'den (a.s.) Hz. Nûh'a (a.s.) kaldığını belirtmektedir. Ondan suyun feverân etmesi azâbın alâmetiydi. Hz. Muhammed'in (s.a.s.) kalbinin pınarlarının fışkırdığı gözeler, neşrettikleri ilimlerin envârıyla onun ümmetine rahmet olmuştur. Nitekim Yüce Allah ona bu saygınlığı ve şerefi ikram buyurmuştur. Bundan dolayıdır ki peygamberlerin (aleyhimüsselâm) nurları onun nurundandır, melekûtun nuru onun nurundandır, dünya ve âhiretin nuru onun nurundandır. Kim hakîki anlamda muhabbeti isterse ona ittibâ etmelidir. Yüce Allah onun için "قُلْ إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللّٰهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللّٰهُ"[2430] buyurmuş; muhabbet için ona uymayı şart koşmuş, ona uymanın karşılığını ise kullarına sevgisiyle vereceğini belirtmiştir. Bu sevgi en büyük şeref ve kerâmettir.[2431]

Sülemî (v. 412/1021) "إِلَّا مَنْ سَبَقَ عَلَيْهِ الْقَوْلُ" ifâdesiyle ilgili; bazılarınca bunun âkıbet kaydı olduğunu nakletmektedir. Kimin için sebk-i saadet câriyse onun âkıbeti saadete doğrudur. Kimin için de sebk-i şekâvet vakiyse onun sonu şekâvetle

2428 Detaylı açıklama için bkz. Akbaş, *Prof. Dr. Zağlul en-Neccâr ile Bilimsel Tefsir Üzerine,* s. 90-106. Ayrıca bkz. Mâlik b. Nebî, *Kur'ân-ı Kerim Mucizesi,* s. 220-221; Kur'an Araştırmaları Grubu, *Kur'an - Hiç Tükenmeyen Mucize,* s. 151-152.

2429 "حَتَّى إِذَا جَاءَ أَمْرُنَا وَفَارَ التَّنُّورُ قُلْنَا احْمِلْ فِيهَا مِنْ كُلٍّ زَوْجَيْنِ اثْنَيْنِ وَأَهْلَكَ إِلاَّ مَنْ سَبَقَ عَلَيْهِ الْقَوْلُ وَمَنْ آمَنَ وَمَا آمَنَ مَعَهُ إِلاَّ قَلِيلٌ" : *Nihayet emrimiz gelince ve tennûr (tandır) kaynamaya başlayınca (sular fışkırıp taşınca); '(Nûh'a) her türden (her tür hayvandan) birer çifti, -haklarında hüküm verilmiş olanlar hariç- aileni ve iman edenleri ona (gemiye) yükle/bindir!' dedik. Zaten onunla birlikte pek az kimse iman etmişti*."

2430 Âl-i İmrân 3/31: "*De ki: Eğer Allah'ı seviyorsanız bana ittiba edin ki Allah da sizi sevsin...*"

2431 Tüsterî, *Tefsîr,* s. 79.

bitecektir. Peygamberlerin ve velî kulların dili ezelde takdir edilmiş hükümlere muhalif suâllerden korunmuştur.[2432]

Bursevî'ye göre ayetin işâreti şöyledir: Kul, şeriat gemisine binmeye memurdur. Cisim tandırında şehvet suyu kaynamaya başlayınca, o kula nefsin bütün sıfatlarını "زَوْجَيْنِ اثْنَيْنِ" çiftleriyle birlikte şeriat gemisine bindirmesi söylenmiştir. Şehvetin zevci iffet, hırsın zevci kanaat, cimriliğin zevci sehâvet, gadabın zevci hilm, hıkdın zevci selâmet, adâvetin zevci muhabbet, tekebbürün zevci tevâzu, acelenin zevci teennîdir. Ayette geçen "وَأَهْلَكَ : *ve âileni*" lafzı rûhun sıfatlarına işârettir, "وَمَنْ آمَنَ" ise kalp ve sırdır. Üzerine hüküm verilmiş "إِلَّا مَنْ سَبَقَ عَلَيْهِ الْقَوْلُ" olan nefis ise bunların arasında değildir. Onunla birlikte pek az olan müminler "وما آمَنَ مَعَهُ إِلَّا قَلِيلٌ", kalbin sıfatlarıdır. Bunda, yukarıda sayılan bütün sıfatların ve çiftlerinin şeriat gemisinden ayrı bir yerde olduklarına ve oranın fitneler tûfanı altında kalmadan şeriat gemisine binmeleri gerektiğine işâret vardır. Bu, aynı zamanda felâsifeye ve İbâhiyyeye reddiyedir çünkü onlar kötü ahlâkın, onun zıddı olan güzel ahlâkla tedâvi edildiği zaman şeriat gemisine binmeye ihtiyaç olmadığına inanırlar; ıslah ve ilacın insan tabiatından sâdır olduğu zaman kurtuluşa götürücü olmadığını ise bilmezler. Oysaki insan tabiatı, ıslahın ve tedavinin nasıl yapılacağını da nefis tezkiyesinin ve tezyîninin kıymetini de bilmez. İşte bu ıslahı ve tedaviyi nasıl yapacağını Allah'ın bildirmesiyle bilen ilim sâhibi tabipler peygamberlerdir (aleyhimüsselam).[2433]

İbn Acîbe bu ayetten şöyle bir işâret tespit etmiştir:

> *Kusurlardan kemâl-i tahâretle temizlenme emrimiz gelince; kalp tandırı gayblerin ilmiyle kaynadı ve tefekkür gemisi tevhîd denizlerinde ve tefrîd sırlarında akıp yüzmeye başladı. Ona, "Şeriat ve hakikat, hikmet ve kudret, his ve mânâ, rûhlar ve bedenler (silüetler), mülk ve melekût gibi ilimlerin hepsini o gemiye çift çift yükleyip bindir; bunlara temessük eden muhabbet ve vedâd ehliyle birlikte onların hususiyetlerine iman eden kulları da gemiye bindir; hakkında bu'diyet makamında oturması hükmü verilen müstesnâ çünkü o gemiye alınmayacaktır." dedik.*[2434]

Âlûsî öncelikle tûfan hâdisesinin hiç şüphesiz gerçekleştiğini, sarîh nasla sâbit olduğunu ve inkârının küfrü gerektirdiğini ifâde ederek; buna iman edildikten sonra sûfîlerin bu ayetten aldıkları payı te'vîl yoluyla ifâde etmelerinin mümkün olduğunu belirtmektedir. Buna göre gemi Hz. Nûh'un (a.s.) şeriatıdır ki onu da ona iman edenleri de kurtarmıştır. Tûfan, heyûlâ denizinin istilâsıdır ve gerek peygambere ittibâ etmekle gerekse nefis tezkiyesi yapmak sûretiyle bu istilâdan tecerrüd edemeyen kimselerin helâk oluşudur. Hz. Nûh'un gemiyi inşâ etmesi, sâlih amel tahtaları ve ilim çivileriyle bir şeriat ittihaz etmesi; onunla amelleri intizam ve hüküm altına

2432 Sülemî, *Hakâik*, I, 318. Ayrıca bkz. Kuşeyrî, *Letâif,* II, 137.
2433 Bursevî, *Rûhu'l-Beyân,* IV, 128-129.
2434 İbn Acîbe, *el-Bahru'l-Medîd,* II, 529.

almasıdır. Tandırın kaynaması ise tabiî hevâ suyunun kalbi kaplayıp onu cismânî heyûlâ denizine müstağrak kılmasıdır. Müellifin bu minvalde devam eden oldukça uzun bir te'vîle yer verdiği görülmektedir.[2435]

Elmalılı Hamdi Yazır'ın (v. 1942) bu ayet sadedinde yaptığı yorum da oldukça ilginçtir. Yazır tasavvufî öge içermeyen açıklamasında Hz. Nûh'un gemisinin yelkenli gemi olmayıp vapur gibi ocaklı ve istim gibi feveranlı; yani kaynayıp fışkıran bir kuvve-i muharrikeyi hâiz bir gemi olduğuna işâret edildiğini söylemektedir. Ona göre ayette geçen "وَفَارَ التَّنُّورُ" ifâdesi bu geminin kazanının kaynamasını anlatmaktadır. Feverân, kuvvet ve şiddetle kaynamak fışkırmaktır. Ayette gemiden bahsedilirken, tam ocak feveran ettiği sırada yük emri "قُلْنَا احْمِلْ" verildiği için bu geminin harekete hazır fayrab vaziyetinde bir vapur olduğunda hiç tereddüt kalmamaktadır. Müellif bu çerçevede, "tennûr" ve "feverân" kelimelerinin hakikati ifâde ettiği ve ayetin bu mânâda gayet zâhir olduğu kanaatindedir. Bu sebeple ona göre bu açıklama bir te'vîl olmayıp; tam aksine bunun kabul edilmemesi apaçık mânâyı teslim etmemek, nasta hakikati ve zâhiri bırakıp te'vîl aramaktır. Bununla birlikte vapur görmemiş olanların buna intikal edemeyerek "Acaba bu ocak feverânı ne demektir? Bu olsa olsa bir işâret olacaktır!" diye düşünmeleri mâzur görülebilir. O hâlde ayetin zâhirine karşı sadece, "O zaman böyle bir vapur nasıl yapılabilmiş? Yapılmış olsa, bu sanat unutulur muydu?" gibi istifhâmlar olabilir ki bunlar da tevehhüm ve istib'addan ibârettir; çünkü evvelce bilindiği hâlde daha sonra kaybolan tecrübî sanatların varlığı tarihçe de sâbittir.[2436]

Yazır'ın ilgi çekici bir te'vîl olan açıklamasında nasıl bu kadar kendinden emin olduğunu anlamak güçtür. Nitekim ilk muhâtaplar ne "وَفَارَ التَّنُّورُ" ifâdesine onun yüklediği anlamı yüklemiş ne de bu ayetten onun anladığını anlamıştır. Dolayısıyla bu te'vîlde ayetin lafzından yola çıkılarak, bahsedilen geminin, Kur'ân'ın ilk muhâtaplarının yaşadığı zaman diliminden yaklaşık on iki asır sonra ortaya çıkmış olan buharlı gemi olduğu söylenmiştir. Sarîh nassın bunu söylediğini iddia etmek mümkün olmadığına göre buna ancak işârî te'vîl demek mümkün olabilir. Bu te'vîl tasavvufî ögeler olmaksızın bilimsel unsurlarla; teknolojinin gelişmesiyle ortaya çıkan bir ulaşım/taşıma aracı esas alınarak yapılmıştır. Çağdaşı olan Hasan Basri Çantay da (v. 1964) bu konuda Yazır'a katılmakta ve onun tefsirinde gerekli izahatın olduğunu belirterek "Müfessirler bu cümlenin mecâzî mânâlarını bulmak için hayli emek çekmişler."[2437] demektedir.[2438]

Kanaatimizce bahsi geçen lafızdan yola çıkılarak bu lafzın altındaki mânâ tabakâtında, Kur'ân'ın nâzil olduğu zamana nisbeten istikbâlde icat edilecek buharlı gemilere işâret edilmiş olabileceğinin söylenmesi çok daha uygun ve isâbetli bir te'vîldir. Böyle bir yaklaşım aynı zamanda işârî te'vîle de güzel bir örnek teşkil edecektir.

2435 Âlûsî, *Rûhu'l-Meânî,* VI, 274-276.
2436 Bkz. Yazır, *Hak Dîni Kur'ân Dili,* IV, 2780-2783.
2437 Çantay, *Kur'ân-ı Hakim ve Meâl-i Kerim*, II, 45.
2438 Detaylı bilgi için bkz. Gördük, "Bilimsel Tefsir ve 20. Yüzyıldaki MeşhurTemsilcileri Perspektifinden Hasan Basri Çantay'ın Açıklamalı Meâli", s. 191-193.

5.1.7. Hicr 15/22

Dikkatleri rüzgar ve yağmura çeken bu ayette "وَأَرْسَلْنَا الرِّيَاحَ لَوَاقِحَ فَأَنْزَلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَسْقَيْنَاكُمُوهُ وَمَا أَنْتُمْ لَهُ بِخَازِنِينَ"[2439] buyrulmaktadır. Şüphesiz ki tabiattaki her hâdise Yüce Allah'ın emir ve irâdesiyledir. Ne rüzgar tesadüfen esmekte ne de yağmur rastgele yağmaktadır. Yazın aşırı sıcak ve kurak günlerinde hem rüzgarın hem de yağmurun ancak ve ancak Yüce Allah'ın hazinesinden ve O'nun izniyle geldiği, eğer O göndermezse kimsenin bunları var etmeye gücünün yetmeyeceği daha net anlaşılmaktadır.

Taberî'nin (v. 310/922) Ebû Hureyre'ye isnâden naklettiği merfû' hadîste "Güney rüzgarı cennettendir. Yüce Allah'ın kitabında zikrettiği '*er-Rîhu'l-levâkih*' işte odur ve onda insanlar için çeşitli faydalar vardır."[2440] buyrulmaktadır. İbn Ömer'in rüzgarları sekize ayırdığı söylenmiştir. Bunların dördü rahmet, dördü ise azap rüzgarıdır. Rahmet olanlar murselât, mübeşşirât, nâşirât ve zâriyâttır. Sarsar, akîm, kâsıf ve 'âsıf ise azaptır.[2441]

Sülemî'nin nakline göre bazı sûfîler ayette geçen "الرِّيَاحَ" lafzını "kerem rüzgarları" olarak yorumlamıştır. Bu rüzgarlar âriflerin sırlarına estikleri zaman onları nefislerinin kuruntu ve vesveselerinden, tabiatlarının boş sözlerinden, hevâlarının fesâdından ve isteklerinden kurtarırlar. Böylece kalplerde keremin neticeleri zuhûr eder ki bunlar Yüce Allah'ın koruması altına girmek, O'na dayanıp itimat etmek ve O'ndan başka her şeyden alâkayı kesmektir. Ayrıca bazı kalpler vardır *birr*'le (iyilik, ihsân, takvâ), bazı kalpler vardır ki fücûrla aşılanır. Bir rivayette geldiği gibi "Ebrârın kalpleri birr'le, füccârın kalpleri fücûrla kaynar/mayalanır."[2442] *et-Te'vîlâtü'n-Necmiyye*'de bu yorumun aynısına yer verilmiştir. Farklı olarak rüzgarlar Yüce Allah'ın inayetine benzetilmiş; inayetle aşılanan kalp ağaçlarının şevâhid çiçekleri ve küşûf meyveleriyle dolacağı belirtilmiştir.[2443] Yine Sülemî'nin aktarımında Ebû Osman bu ayetle ilgili şöyle demektedir: Nasıl ki bahar rüzgarı estiği zaman ağaçların su taşıyan damarlarını açar; tıpkı bunun gibi, inayet rüzgarları da kalplere estiği zaman va'z-u nasihatleri kabul etmek üzere kulakları (kalp kulaklarını) açar; ardından da onlara (o kaplerin ve kulakların sâhiplerine) tövbe yolunu ve Allah'a yöneliş kapısını gösterip rehberlik eder.[2444]

Kuşeyrî'nin te'vîlinde, nasıl ki ufuklardan esen rüzgarlar yağmurun habercisidir, kalplerdeki âmâl/emeller de böyledir. Kul, kalbine vârid olacak havâtırın yaklaştığına dâir mübeşşirâtı, talep ettiği necât nesîminin hâsıl olacağını onunla

2439 Hicr, 15/22: "*Ve bir de aşılayıcı rüzgârlar gönderdik. Derken gökten su indirip sizleri onunla suladık. Bunların hazinedarları da siz değilsiniz*."
2440 Taberî, *Câmi'u'l-Beyân,* XVII, 88.
2441 Se'âlibî, *el-Cevâhir*, III, 398.
2442 Sülemî, *Hakâik,* I, 352.
2443 Kübrâ - Simnânî, *et-Te'vîlâtü'n-Necmiyye,* IV, 9.
2444 Sülemî, *Hakâik,* I, 352.

hissedip anlar. Böylece umduğu kifayet ve lütfun husûlünden evvel kalp sükûnet bularak ona yönelmiş olur.[2445]

Ruzbihân el-Baklî bu ayetlerin te'vîlinde evliyânın kalplerini, melekût ve ceberrût gaybının bostanlarından gelen marifet ağaçlarının dikildiği bahçelere benzetmektedir. Sonra Yüce Allah o ağaçlara, cemâlinin keşfi için lütuf rüzgarlarını gönderir. Böylece aşılanan o ağaçlarda muhabbet, şevk ve aşk meyveleri biter. Yüce Allah daha sonra kerem denizinden gelen inayet yağmurlarıyla o ağaçları sular. Öyle ki onların her bir dalında hikmetlerinden bir hikmet, ilimlerinden bir ilim, gaybından bir haber, esrârından bir sır, hakâikından bir hakikat meyvesi tutar.[2446]

İbn Acîbe ayette geçen rüzgarları hidayet rüzgarları olarak yorumlar ki bunlar müteveccih olan kimselerin kalplerine itminan ve marifeti, sâlihlerin kalplerine yakîn ve tevfîki, müminlerin kalplerine iman ve hidayeti aşılamaktadır. Ayetin devamının işârî te'vîli ise şöyledir:

> "Gayb semâsından size ilm-i ledün suyunu indirdik ve gerek mürşidlerin elleri vâsıtasıyla, gerekse vâsıta olmaksızın sizleri onunla suladık. Bu ilmin hazinedarları siz değilsiniz. Ne var ki o sizin kalplerinize; hâlin galebe çalması esnâsında yahut mürîdin hidayetine vesile olması için veyahut kalplerin açılması istendiğinde ona olan ihtiyaçla dolup taşmaktadır."[2447]

Elmalılı Hamdi Yazır'a göre bu ayette rüzgarların "irsâl", suyun "inzâl" ile ifâdesi aynı zamanda bir temsil îma etmektedir. Nitekim ilki peygamberlerin gönderilmesini (irsâl), ikincisi Kitab'ın indirilmesini (inzâl) hatırlatmaktadır. Bu itibârla Allah tarafıdan gönderilen peygamberler de aşılayıcı rüzgarlar gibi ilâhî feyzi taşıyıp kabiliyetli olanlara neşr-ü telkîh ederler. İnsanlar için nâzil olan kitaplar ise semâdan inen o su gibi hayatın esası ve temelidir.[2448]

Ayete bilimsel açıdan da yaklaşan Yazır'a göre "وَأَرْسَلْنَا الرِّيَاحَ لَوَاقِحَ" ifâdesi "Başlı başına bir mucize-i ilmiyyedir." Zira ayette insanların yüzlerce yıl sonra tespit edebildiği bir biyolojik gerçek ifâde edilmektedir. O da bitkilerdeki erkek unsurların dişi unsurları rüzgarların oluşturduğu hareket ve tozlaşma vâsıtasıyla telkih ettiğidir. Müellif bunu şöyle açıklar:

> *İbn Abbâs'tan bunun tefsirinde, rüzgarlar eşcâr ve sehâbın levakihidir diye menkuldür. Hasan, Dahhâk, Katâde de bunu söylemiştir. Razî bunu kaydettikten sonra der ki: Erkek dişiye suyunu ilka edip de dişi hâmil olunca* "لَقَحَتْ الناقَة - وأَلْقَحَها الفَحْل" *denilir ki erkek telkih etti, dişi tuttu, hâmil oldu demektir. Bunun gibi rüzgarlar da bulutların erkekleri mecrâsına caridir. İbn Mes'ud bu ayetin tefsirinde demiştir ki "Allah Tealâ, riyâhı sehâba telkih için gönderir. Onlar da suyu hâmil*

2445 Kuşeyrî, *Letâif,* II, 267.
2446 Bkz. Ruzbihân el-Baklî, *Arâisu'l-Beyân*, II, 282-283.
2447 İbn Acîbe, *el-Bahru'l-Medîd,* III, 84.
2448 Yazır, *Hak Dîni Kur'ân Dili,* V, 3054-3055.

olup bulutlara mecceder. Sonra sehâbı sıkıştırıp bir likah gibi akıtır." Bu izah rüzgarların sehâbı ilkâhını bir tefsirdir. Fakat eşcârı aşılamasının tefsirini zikretmemişlerdir. Yani ayetin berveç-i bâlâ bi'r-rivaye tefsirinde rüzgarların ağaçları da aşıladığı menkul olmakla beraber nasıl aşıladığı izah edilmemiş, bir müfessir olduğu gibi bir tabip dahi olan Fahr-i Râzî için de bu nokta meçhul kalmıştır. Gerçi ağaç aşılamak eskiden beri mâlum bir şey ise de bununla ruzgârın bir münâsebeti yoktu. Nebâtatta rüzgarın yapabileceği bir telkih yakın zamanlara kadar bilinmiyordu. Sûre-i Ra'd'da beyân olunduğu üzere "وَمِنْ كُلِّ الثَّمَرَاتِ جَعَلَ فِيهَا زَوْجَيْنِ اثْنَيْنِ"[2449] *hakikati münkeşif olduktan, yani bütün nebâtatın çiçeklerinde erkek dişi çifti bulunduğu ve erkeğin dişiyi telkih ile semereler hâsıl olduğu anlaşıldıktan sonradır ki rüzgarların bir aşıcı hizmeti îfâ ettikleri anlaşıldı. Ve bu sûretle* "وَأَرْسَلْنَا الرِّيَاحَ لَوَاقِحَ" *ayetinin de* "وَمِنْ كُلِّ الثَّمَرَاتِ جَعَلَ فِيهَا زَوْجَيْنِ اثْنَيْنِ" *ayeti gibi meçhul bir hakikat-i ilmiyyeyi haber verdiği bin bu kadar sene sonra tebeyyün ve tavazzuh etmiş ve binâenaleyh bu ayetin de bir mucize olduğu tezahür eylemiştir.*[2450]

Kur'ân-ı Kerîm'de rüzgarlarla ilgili yer alan farklı ayetlerin de pek çok ilmî gerçeğe işâret ettiği belirtilmiştir.[2451] Yukarıda mezkûr ayetteki aşılama keyfiyeti, rüzgarın yağmur oluşumundaki aşılayıcı özelliği olarak da yorumlanmıştır. Buna göre; okyanusların ve denizlerin yüzeyindeki köpüklenmeden dolayı her an sayısız hava kabarcığı oluşmaktadır. Bu kabarcıklar patladıkları anda milimetrenin yüzde biri çapındaki binlerce parçacığı havaya fırlatmaktadır. "Aerosol" adı verilen bu parçacıklar rüzgarlar sayesinde karalardan gelen tozlarla karışarak atmosferin üst katmanlarına taşınır. Yükseklere taşınan bu parçacıklar su buharı ile temas eder. Su buharı da bu parçacıkların etrafına toplanarak yoğunlaşır ve su damlacıklarına dönüşür. Bu su damlacıkları önce bir araya gelerek bulutları oluşturur. Bir süre sonra da yeryüzüne iner. Bundan dolayı rüzgarlar, havada serbest hâlde bulunan su buharını denizlerden taşıdıkları parçacıklarla "aşılamakta" ve böylece yağmur bulutlarının oluşumunu sağlamaktadır. Eğer rüzgarların bu özelliği olmasa, hiçbir zaman yüksek atmosferdeki su damlacıkları oluşamayacak, buna bağlı olarak yağmur diye bir şey de olmayacaktı.[2452]

5.1.8. Tâhâ 20/1-5

"طه / Tâ-hâ" harfleriyle başlayan bu sûrenin ilk beş ayetinde Kur'ân'ın mâhiyetinden ve varlık sebebinden bahsedilmekte, Hz. Peygamber'in (s.a.s.) risâlet görevine ve bu görev esnâsında çektiği meşakkate işâret edilmekte, Rahmân olan Yüce Allah'ın Arş'a istivâ ettiği belirtilmektedir.[2453]

2449 Ra'd 13/3.
2450 Yazır, *Hak Dîni Kur'ân Dili,* V, 3053-3054.
2451 Bkz. Nurbaki, *Kur'ân-ı Kerim'den Ayetler ve İlmî Gerçekler,* s. 257-261; Kur'an Araştırmaları Grubu, *Kur'an - Hiç Tükenmeyen Mucize,* s. 123-127.
2452 Çelakıl, *Kur'ân-ı Kerim'in Sırları*, s. 175-176.
2453 "طه ۖ مَا أَنْزَلْنَا عَلَيْكَ الْقُرْآنَ لِتَشْقَى ۖ إِلاَّ تَذْكِرَةً لِمَنْ يَخْشَى ۖ تَنْزِيلًا مِمَّنْ خَلَقَ الْأَرْضَ وَالسَّمَاوَاتِ الْعُلَى ۖ الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى ۖ" : *Tâ-Hâ. (Ey Muhammed!) Biz Kur'ân'ı sana meşakkat çekesin diye değil, ancak (Allah'ın azâbın-*

İbn ‘Atâ’nın naklinde Ebû Bekir el-Vâsıtî’ye (v. 320/932) göre “طه” harfleri, *Tâhir* ve *Hâdî* isimlerine işâret etmektedir. Yani ayette Hz. Peygamber’e (s.a.s.) hitâben, Sen bizimle Tâhir ve bize ulaştıran Hâdî’sin denilmiştir. Hakîm et-Tirmizî (v. 320/932) ise “طه”-nın, “طُوبَى لِمَنْ اِهْتَدَى بِكَ وَ جَعَلَكَ السَّبِيلَ اِلَيْنَا : *Seninle hidayete erene ve seni bize yol yapana (Senin vâsıtanla Bize ulaşana) ne mutlu!*” anlamına geldiğini söylemiştir.[2454] Kuşeyrî’ye göre “ط” Hz. Peygamber’in (s.a.s.) kalbine, “ه” ise o kalbin ihtidâsına işârettir.[2455] Dolayısıyla bu harfler Hz. Peygamber’in (s.a.s.) isimleri (esmâü’n-Nebî) arasında sayılmıştır.[2456]

Râzî bu harflerle ilgili açıklamaları şöyle özetlemektedir: Saîd b. Cübeyr bu harflerin Hz. Peygamber’in (s.a.s.) kutlu ismi olan “Tâhir Hâdî (الطَّاهِرِ الْهَادِي)”nin anahtarı/ilk harfleri olduğunu söylemiştir. İmam Ca‘fer es- Sâdık’tan yapılan rivayete göre “طه” harfleri, Ehl-i Beyt’in tahâret ve hidayetine işâret etmektedir. Sa‘lebî’ye göre “طه” harflerinin ilki “Tûba Ağacı (شَجَرَةُ طُوبَى)” ikincisi ise “Cehennem (الْهَاوِيَةُ)” anlamındadır; âdeta bu harflerle cennet ve cehenneme kasem edilmiştir. Diğer bir görüşte bu iki harf “Ey ümmetin şefaat umudu olan ve insanları hak dine yönelten kimse (يَا مَطْمَعَ الشَّفَاعَةِ لِلْأُمَّةِ وَيَا هَادِيَ الْخَلْقِ إِلَى الْمِلَّةِ)” demektir. Yine bu harflerin, “Ey günahlardan tâhir/arınmış olan ve Allâmu’l-guyûb olan Allah’a yönlendiren kimse.” anlamında olduğu belirtilmiştir. Sayısal karşılıkları nazara alınarak yapılan yoruma göreyse “ط” 9 ve “ه” 5 olmak üzere bu iki harfin toplamı 14’tür ve “Ey Dolunay! (يَا أَيُّهَا الْبَدْرُ)” demektir.[2457] Kamerî ayların on dördünde Ay dolunay görünümünde olduğu için böyle bir yorumun yapıldığı anlaşılmaktadır.

Sûrenin ikinci ayetinde bulunan “عَلَيكَ” hitabı sebebiyle başta mahzuf bir nidâ harfinin olduğu anlaşılmaktadır ki takdiri “يَا طه : *Ey Tâhâ*” şeklindedir.[2458]

Tüsterî, “Bir mümin için, istivâyı yaratan zât hakkında, ‘O’nun istivâsı nasıl olur?’ demek câiz değildir. Bize düşen şey ona rıza ve teslimiyet göstermektir.” demiştir.[2459]

Cüneyd el-Bağdâdî’ye göre Allah arşı yedi semânın üzerinde yaratmış ve onu mahlûkâtın duâsı için kıble kılmış, onu mümin kulunun kalbine mukabil tutmuştur ki tecelliyât, tenezzülât ve muhâtabâtın mahalli olsun.[2460]

Kuşeyrî’nin te’vîlinde Yüce Allah’ın semâdaki arşına istivâsı mâlumdur; arzdaki arşı ise tevhîd ehli olan kimselerin kalpleridir. Rahmân, semâdaki arşına istivâ ederken kalplerden oluşan arzdaki arşını istîlâ eder. Semânın arşı mahlûkatın duâsının

---

dan) haşyet duyacak olanlar için bir öğüt (uyarı) olsun diye indirdik. (Dolayısıyla bu Kur’ân) arzı ve yüce semâları yaratanın katından tenzîldir. Rahmân, Arş’a istivâ etmiştir.”

2454 Sülemî, *Hakâik*, I, 434.
2455 Kuşeyrî, *Letâif,* II, 445.
2456 Bursevî, *Rûhu’l-Beyân,* V, 361; Mazharî, *Tefsîr,* VI, 124.
2457 Râzî, *Mefâtîh,* XXII, 3.
2458 Bursevî, *Rûhu’l-Beyân,* V, 361.
2459 Mazharî, *Tefsîr,* IX, 104.
2460 İbn Acîbe, *el-Bahru’l-Medîd,* III, 373.

kıblesi; kalbin arşı ise Hakk'ın nazarının mahallidir. İki arşın arasındaki fark ne kadar da muazzamdır![2461]

Mevlâna ise Arş'a istivâdan bahseden ayetle birlikte çeşitli sûrelerin ayetlerinde yer alan "ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ : *Sonra O, Arş'a istivâ etti*"[2462] ifâdesini, "Gönül tahtı (arş) hevâ ve hevesten tamamiyle temizlenip ma'mûr olunca; Rahman ve Rahîm olan İlâh-ı Kerîm oraya istivâ (tecellî) eder. Gönül bu râbıtayı bulduktan sonra Cenâb-ı Hak oraya bilâ vâsıta hükmeder."[2463] şeklinde te'vîl etmiştir.

İmam Cafer es-Sâdık'a isnat edilen tefsirde, Râzî'nin yukarıda kaydedilen aktarımını teyit eder biçimde "طه" harfleri; "Ey kalbi Allah'tan başka her şeyden arınmış olan, hevâsı onu Allah ile beraber kılan ve Allah'tan başka hiçbir şeyi O'na tercih etmeyen." anlamındadır. Ayrıca "ط" harfinin işâret ettiği tâat; ibâdet, zehâdet, salâbet, sehâvet ve rahmet olmak üzere beş şeydir. Bu ayetle ilgili Hz. Ali'nin izahı, "Arş Rahmân'la (O'nun kudretiyle) istivâ etti (düzeldi) demektir. Yoksa Rahmân Arş'a insanın oturduğu gibi oturdu demek değildir. Falan kişi Irak üzerindedir (Irak'ın valisidir), falan kişi hüküm üzerindedir (hüküm vericidir) denildiğinde, bahsedilen kişinin kudretiyle hükmetmesi vurgulanır; yoksa kişi gerçekten de o şey üzerinde değildir." demiştir. Ondan, "Allah Arş'ı yarattıktan ne kadar sonra mahlukâtı halketti?" diye sorulduğunda ise "Allah hardal ile dolu on sekiz bin şehir ve günde onlardan sadece bir hardal tanesi alan bir kuş yarattı. Hardal tamamen bittiği zaman Allah diğer eşyâyı yarattı." demiştir. Hz. Ali'nin bu sözlerle, geçen zamanı hesaplama ve bilmenin imkânsız olduğunu anlatmak istediği anlaşılmaktadır.[2464]

5.1.9. Neml 27/38-40

Bu ayetlerde Hz. Süleyman'ın (a.s.) yüzlerce kilometrelik bir mesafeden Sebe Melikesi'nin tahtını bir anda yanına getirtmesinden bahsedilmektedir.[2465] Cinlerden olan bir ifrît bu tahtı çok kısa bir sürede hatta Hz. Süleyman makamından kalkmadan önce getirebileceğini ifâde etmiştir. "Kendisinde *Kitab*'dan ilim bulunan" diye tarif edilen

2461 Kuşeyrî, *Letâif,* II, 446.
2462 A'râf 7/54; Yûnus 10/3; Ra'd 13/2; Furkan 25/59; Secde 32/4; Hadîd 57/4.
2463 Güllüce, *Kur'ân Açısından Mesnevî,* s. 85. (Mevlâna, Mesnevî, I, 3671 vd.; 3773 vd.'dan naklen)
2464 Nafiz Paşa-65, vrk. 78a-b; 79a.
2465 "قَالَ يَاأَيُّهَا الْمَلَأُ أَيُّكُمْ يَأْتِينِي بِعَرْشِهَا قَبْلَ أَنْ يَأْتُونِي مُسْلِمِينَ قَالَ عِفْرِيتٌ مِنَ الْجِنِّ أَنَا آتِيكَ بِهِ قَبْلَ أَنْ تَقُومَ مِنْ مَقَامِكَ وَإِنِّي عَلَيْهِ لَقَوِيٌّ أَمِينٌ قَالَ الَّذِي عِنْدَهُ عِلْمٌ مِنَ الْكِتَابِ أَنَا آتِيكَ بِهِ قَبْلَ أَنْ يَرْتَدَّ إِلَيْكَ طَرْفُكَ فَلَمَّا رَآهُ مُسْتَقِرًّا عِنْدَهُ قَالَ هَذَا مِنْ فَضْلِ رَبِّي لِيَبْلُوَنِي أَأَشْكُرُ أَمْ أَكْفُرُ وَمَنْ شَكَرَ فَإِنَّمَا يَشْكُرُ لِنَفْسِهِ وَمَنْ كَفَرَ فَإِنَّ رَبِّي غَنِيٌّ كَرِيمٌ : *(Hz. Süleyman) dedi ki: 'Ey ulular (danışma meclisi), kendileri bana müslüman olarak gelmeden evvel, onun tahtını hanginiz bana getirir?' Cinlerden bir ifrit, 'Sen makamından kalkmadan önce ben onu sana getiririm. Gerçek şu ki ben bu işe güç yetirebilecek emin bir kimseyim.' dedi. Kendisinde kitabdan ilim bulunan (zât) ise 'Ben, gözünü açıp kapamadan evvel onu sana getiririm' dedi. (Hz. Süleyman) onu (tahtı) yanında durur bir hâlde gördüğü zaman 'Bu, Rabbimin fazlındandır; şükür mü edeceğim, yoksa nankörlük mü edeceğim diye beni sınaması içindir. O hâlde kim şükrederse, kendi iyiliği için şükretmiş olur. Kim de nankörlük ederse şüphe yok ki Rabbim Ganî ve Kerîm'dir (kimsenin şükrüne ihtiyacı yoktur. İkram edici olandır ancak ikrama ihtiyacı bulunmayandır.)*."

diğer bir zât ise tahtı bir göz açıp kapama anında getirebileceğini söylemiş, aynen söylediği gibi de olmuştur.

Hz. Süleyman'ın (a.s.) mülkü ve hâkimiyeti cinleri ve insanları kapsamaktaydı ki şeytanlar da cin nevindendir. Kuşeyrî'ye göre, cinlerin kuvvetlisi olan ifrit kendi kuvvetine güvenince Hz. Süleyman onun sözüne rağbet etmemiştir. *Kitab*'dan ilim sâhibi olan zâtın kerâmet sâhibi olduğu, adının "Âsaf" olduğu söylenmiştir. Evliyânın kerâmetleri ise enbiyânın mucizelerine bağlıdır. Zira peygamber peygamberliği konusunda sâdık olmasaydı, ümmeti içinde bulunan ve onu tasdik eden kimselerden de kerâmet sâdır olamazdı. Dolayısıyla taht her ne şekilde gelmiş olursa olsun, bu durum Yüce Allah'ın kudretiyle vukû bulmuştur.[2466]

Râzî'nin tespitine göre mevzubahis zâtın Hz. Süleyman'ın (a.s.) veziri Âsaf b. Berhiya, bir melek, Cebrâil, Hızır, İsm-i Azam'ı bilen insanlardan biri, sâlih bir insan yahut Hz. Süleyman'ın bizzat kendisi olduğu hakkında farklı görüşler bulunmaktadır.[2467] Müfessirlerin ekseriyeti ilk ihtimalin en kuvvetli olduğu kanaatindedir.[2468] Bahsi geçen "Kitab" ise Levh-i Mahfûz, Hz. Süleyman'ın kitabı yahut diğer bazı enbiyânın kitabıdır.[2469]

Sülemî'nin naklinde, bazıları Âsaf'ın cem' gözüyle baktığını ve cem'u'l-cem''in hakikatıyla konuştuğunu söylemiştir. Buna göre "أَنَا۠ ءَاتِيكَ بِهِۦ" ifâdesindeki "ه" zamiri Hakk'a raci olup tahtı Allah'ın avn ve nusretiyle getiririm anlamındadır.[2470] İbnü'l-'Arabî de ilim sâhibi zâtın, ism-i a'zamı ve onu nasıl kullanılacağını bilen Âsaf olduğu görüşündedir. Zira *Kitab* olmasa, o zât bunu nasıl yapacağını bilemezdi. Öte yandan tahtın getirilebilmesi Hz. Süleyman'ın (a.s.) ne denli kıymetli olduğunu ortaya koyan ve onu yücelten bir olaydır. O da aynı ilmi bilmekteydi ancak peygamberlik makamının tenzîhi için bunu kullanmasına izin verilmemiştir. Ayrıca ona tâbi olan bir zâtın bu fiili gerçekleştirmesiyle Hz. Süleyman'ın açıklanmayıp meçhul bırakılan kudretinin ne kadar azametli olduğu da anlaşılmaktadır. Zira bu fiili o yapsaydı, yapabileceği en büyük şeyin bu olduğu zannedilebilirdi.[2471]

İbnü'l-'Arabî'ye nisbet edilmiş olan Kâşânî tefsirinde, hâdise insanın iç dünyasına tatbik edilerek yorumlanmıştır. Buna göre "قَبْلَ أَنْ يَأْتُونِي مُسْلِمِينَ" ifâdesi, "nefsin ve onun kuvvelerinin ahlâk ve tâat ile kurbiyete ermesinden önce" demektir. Nitekim tabiî kuvveleri sâlih ameller ve âdâb ile teshir etmek, hayvânî nefsi ve onun kuvvelerini ahlâk ve melekelerle teshir etmekten daha yakın ve kolaydır. "عِفْرِيت" lafzıyla işâret edilen vehimdir ki havf ve recâ ile nefsi kendi kontrolü altına alır.

2466 Kuşeyrî, *Letâif,* III, 38-39.
2467 Râzî, *Mefâtîh,* XXIV, 556.
2468 Se'âlibî, *el-Cevâhir,* IV, 251.
2469 Râzî, *Mefâtîh,* XXIV, 557.
2470 Sülemî, *Hakâik,* II, 90.
2471 İbnü'l-'Arabî, *Rahmetün mine'r-Rahmân*, II, 284.

İlim sâhibi olan zât ise amelî akıldır ki Levh-i Mahfuz *kitab*ından amelî hikmet ve şeriat gibi ilimlere mâliktir.[2472]

İbn Acîbe'ye göre de bu ayetlerde nefsin üzerinde oturduğu tahtın dünya olduğuna işâret vardır. Bu tatbike göre kim dünyayı severse ve onun ehline dayanırsa, o zaman nefsi onu kendi tahtına oturtur; ona mâlik olur ve o kimsede istediği gibi tasarruf eder. Kim de dünyaya buğzederse ve onun ehlinden uzak durursa, nefsin tahtını yıkar; onu kendisine hizmetkâr ve köle eder. Onda kendi istediği gibi tasarruf eder. Yüce Allah'ın kendisini terbiyeye ehil kıldığı davetçi (mürşid) ise müridlere "Hanginiz arşını/nefsini bana getirecek? Kim (mânevî sülûke) başlangıcın evvelinde onu Allah için terk edecek?" der. Kuvvet, azim, sadâkat ve istek derecesine göre kimi bir müddet sonra getirir, kimi göz açıp kapama süresinden daha hızlı getirir. Kim ki nefsinin tahtını getirir ve Allah için onu aşarsa, o kimse Allah'ın *Kitab*'dan ilim verdiği kimselerden olur. Onunla neyin anlatıldığını ve kastedildiğini bilir. Lâkin maslahat gereği ya mürid onu yavaş yavaş terk edip aşar yahut yapabiliyorsa onunla meşgul olmayı bütünüyle terk eder. Nihayet nefislerinin tahtlarını Allah için bıraktıkları ve mürşide yöneldikleri zaman; bunu gören mürşid "Bu, Rabbimin fazlındandır. Rabbim müridlere ihsân edilen hidayete beni vesile kıldığı için şükür mü yoksa küfrân-ı nimet mi edeceğimi sınıyor." der.[2473]

et-Te'vîlâtü'n-Necmiyye'deki yoruma göre Hz. Süleyman (a.s.) kendi ümmeti içinde böyle kerâmet ehli zâtların olduğuna vâkıftı. Bunun ortaya çıkmasını istedi ki herkes enbiyânın ümmetlerinde ehl-i kerâmet zâtların olduğunu bilsin ve Mu'tezile'nin yaptığı gibi kerâmeti inkâr etmesin. Bir kısım câhiller ise bu kerâmetin Hz. Süleyman'da bulunmadığını ve onun tahtı getirmeye güç yetiremediğini zannetmiştir. Oysa evliyânın kerâmetleri enbiyânın mucizâtı cümlesindendir; kerâmetler peygamberlerin nübüvvetinin doğruluğuna ve dinlerinin hakikat olduğuna delâlet ederler. Bu ayetler söz konusu cinin, cismî letâfetiyle beraber, melekûtî bir kuvvete sâhip olduğuna işârettir ki tahtı kısa bir sürede getirebileceğini söylemiştir. Kendisinde *Kitab*'dan ilim olan kişi ise insânî zaafiyetine, kesif ve sakil cismine rağmen rabbânî bir kuvvete sâhiptir. Bu da *Kitab*'ın ilmi ve o ilimle edilen amel sayesinde mümkün olmuş ve cinin ortaya koyduğu kudreti geride bırakmıştır. Bu da demektir ki mezkûr velî zâtın gösterdiği kerâmetle tahtı getirmesi (esas itibârıyla) Hz. Süleyman'ın (a.s.) mucizesidir.[2474]

Ayetlerdeki işâretlerden hareketle bilimsel tefsir kapsamına giren bazı yorumların yapıldığı da görülmektedir. Elmalılı Hamdi Yazır, uygulanacak bir kuvvetle maddenin çok kısa bir sürede nakledilmesinin imkânına, "Bir saniyede binlerce kilometre sürat, zamanımızın efkâr-ı fenniyyesinin mülâhazasına alışmış olduğu mesâildendir.

2472 Detaylı bilgi için bkz. İbnü'l-'Arabî, *Tefsîr,* II, 103.
2473 İbn Acîbe, *el-Bahru'l-Medîd,* IV, 199-200.
2474 Kübrâ - Simnânî, *et-Te'vîlâtü'n-Necmiyye,* IV, 334.

Mühim olan nokta ancak bu hareketi yapmak için tatbik olunacak kuvveti bilmekten ibârettir." cümleleriyle vurgu yapmıştır. Ona göre bunun delili yıldırım, elektrik, telgraf gibi şeylerin süratinin maddeye de yansıtılabileceğidir:

> *Bir saikada, bir cereyanda, bir telgrafta görülen bu sürat bir kütlede de görülebilir. Yakından icrâ-i tesir ettiğini gördüğümüz irâdenin bir telsiz gibi uzakta da âmil olabildiğini gösteren misaller de yok değildir. Bir câzibe ile ecrâmın fezada uçtuğu, bir irâde ile a'zânın bedende oynadığı gibi, bir irâde ile âfaktaki bir cismin tayy-ı mekân etmesi de Kitab'da, Levh-i Mahfuz'da sâbit olan ilimdendir.*[2475]

Elmalılı'nın çağdaşı olan Bedîüzzaman Saîd Nursî (v. 1960) de konuya benzer bir şekilde değinerek şunları belirtmiştir:

> *Uzak mesâfelerden eşyâyı aynen veya sûreten ihzâr etmek mümkündür. Hem vâkidir ki risâletiyle beraber saltanatla müşerref olan Hz. Süleyman (a.s.), hem mâsumiyetine hem de adâletine medar olmak için pek geniş olan aktâr-ı memleketine bizzat zahmetsiz muttali olmak ve raiyyetinin ahvâlini görmek ve dertlerini işitmek, bir mucize sûretinde Cenâb-ı Hak ihsân etmiştir. Demek Cenâb-ı Hakk'a itimat edip Süleyman'ın (a.s.) lisân-ı ismetiyle istediği gibi, o da lisân-ı istidâdıyla Cenâb-ı Hak'tan istese ve kavânîn-i âdetine ve inayetine tevfik-i hareket etse, ona dünya bir şehir hükmüne geçebilir. Demek taht-ı Belkıs Yemen'de iken Şam'da aynıyla veyahut sûretiyle hazır olmuştur, görülmüştür. Elbette taht etrafındaki adamların sûretleriyle beraber sesleri de işitilmiştir. İşte, uzak mesafede celb-i sûrete ve savta haşmetli bir sûrette işâret ediyor ve diyor: … Haydi göreyim sizi. Vazife-i ubûdiyyetinizi unutmamak şartıyla öyle çalışınız ki rûy-i zemîni, her tarafı her birinize görülen ve her köşesindeki sesleri size işittiren bir bahçeye çeviriniz.*[2476]

Anlaşıldığı kadarıyla Nursî'ye göre Hz. Süleyman'ın (a.s.) duâsı ve Yüce Allah'tan istemesi, "ismet" sıfatının sâyesinde yani "lisân-ı ismetle" niyaz olduğu için mucizelere mazhariyet sûretinde kabul edilmiştir. Peygamberleri takip eden diğer insanların ise ismet sıfatları bulunmamaktadır. O hâlde onlar da yeteneklerini Yüce Allah'ın tabiata koyduğu kanunlara riayet etme ve onları uygun alet ve cihazlarla kullanabilme noktasında sarf etmelidirler. İnsanlar bunu yapar ve Allah'ın inayetine sığınırlarsa Hz. Süleyman'a verilen harikulâde nimetlere benzer tarzda birtakım bilimsel keşifler yapabilecektir. Bu da maddeyi aynen yahut sûreten nakleden bazı cihazlara, ayrıca sesleri aktaran cihazlara işâret etmektedir. Günümüzde muazzam bir bilgi akışıyla birlikte her türlü ses ve görüntüyü nakleden internet sistemi ve bu sistemi kullanmaya yarayan her türlü teknolojik ürün bu cümleden sayılabilir. Maddeyi güvenli ve kolay bir şekilde aynen nakletmek ise beşerin henüz ulaşamadığı bir teknolojik seviyeye işâret etmektedir. Nursî'ye göre Hz. Süleyman'ın

2475 Yazır, *Hak Dîni Kur'ân Dili*, V, 3681.
2476 Nursî, *Sözler*, s. 256-257. Diğer bazı peygamberlerin mucizelerinin yorumlarını içeren geniş bilgi için bkz. a.mlf., a.e., s. 252-268.

ve diğer peygamberlerin maddî mucizeleri, teknolojide gelişen insanlık için hem rehber hem de ufuk niteliği taşımaktadır.

Elmalılı ve Nursî ile aynı zaman diliminde Mısır'da yaşayan Tantavî Cevherî, bilimsel tefsir metoduyla telif ettiği dev eserde bu ayetleri açıklarken; İfrit'in teklifinden sonra Hz. Süleyman'ın (a.s.) bundan daha hızlısını istediğini; çünkü rûhânî varlıklar içinde tahtı ânında getirmeye gücü yetenlerin de olduğunu bildiğini belirtmektedir. Nihayet tahtı anında getiren zâtın Hz. Cebrâil (a.s.), diğer bir melek, Âsaf b. Berhiyâ yahut bizzât Hz. Süleyman'ın (a.s.) kendisi olması; ayrıca bu zâtın hangi cümlelerle duâ etmiş olduğu, durumu asıl itibârıyla değiştirmemektedir. Zira her nasıl olursa olsun, bu harika olay, aydınlanmış olan insî veya melekî bir rûhun Yüce Allah'a teveccüh etmesiyle ortaya çıkmıştır. Müellif bu kıssanın Hz. Peygamber'in (s.a.s.) en büyük mucizelerinden biri olduğu kanaatindedir. Bunun sebebi, mucize eseri olmaksızın maddî şeylerin rûhânî varlıklarca naklinin mümkün olduğuna kıssanın işâret ediyor olmasıdır. Bu mesele Kur'ân'da, Müslümanların ilmi ve hikmeti artsın, ayrıca onlar Allah'ın sanatındaki harikaları iyice araştırsın diye yer almıştır. Nitekim Belkıs'ın tahtı, genel anlamda insanlara açık olmayan mucize yoluyla nakledilmişse bile günümüz Avrupası'nda hükemâ ve filozofların büyükleri elinde, ervâhın bazı maddeleri bulundukları yerlerden başka yerlere nakledebildikleri görülmektedir. O hâlde Kur'ân'da bu harikaların asılları âdeta bu zaman için zikredilmiştir ki Müslümanlar ervâh ilminden ürküp kaçmasınlar. Bu ilim, gidecekleri o güzel âleme rûhlarımızı alıştırarak onların ölümden ürkmemesini, ervâhtan kaçıp uzaklaşmamasını, aksine ölümü ve Allah'a kavuşmayı sevinçle karşılamasını temin eder. Hz. Süleyman'a (a.s.) tahtı getirebilmek için himmetini latîf rûhânî âlemlere yöneltmesi vahyedilmiştir. O hâlde Müslümanlar bu ilim üzere çaba gösterip Süleyman'ın yolundan gitmelidir. Müellife göre kıssanın Kur'ân'da zikredilmesinin en önemli sebebi müminlere verilen bu mesajdır.[2477]

5.1.10. Rûm 30/41

Bu ayette insanların yaptıklarından ötürü karada ve denizde fesâdın ortaya çıktığı ifâde edilmektedir.[2478]

İmam Cafer es-Sâdık'a isnat edilen tefsirde bu ayet münâsebetiyle şöyle bir te'vîl yapılmıştır: "'ظَهَرَ الْفَسَادُ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ' 'fesat arifte ve müştakta ortaya çıktı.' demektir. Ârif 'الْبَرّ' diye isimlendirilir çünkü o her şeyin birr'ini (mahz-ı hayr), en hikmetlisini ve Allah'a en yakın olanını seçer. Müştak ise onda menâkıbın toplanması sebebiyle

2477 Cevherî, *el-Cevâhir*, XIII, 156. (Bahsi geçen ilim hakkında detaylı izahat için bkz. a.mlf., a.e., XIII, 201-206.)

2478 "ظَهَرَ الْفَسَادُ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ بِمَا كَسَبَتْ أَيْدِي النَّاسِ لِيُذِيقَهُمْ بَعْضَ الَّذِي عَمِلُوا لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ : *İnsanların kendi elleriyle yaptıklarından dolayı karada ve denizde fesat ortaya çıkmıştır (düzen bozulmuştur); bu nedenle (Allah) -umulur ki dönerler diye- işledikleri amellerin bir kısmını onlara tattırmaktadır.*"

'kesret denizi' diye isimlendirilir. Berr nebîler, resûller ve Allah'a müştak olan Mustafâ'dır (s.a.s.)." Aynı eserde Hz. Ali'ye izâfe edilen açıklama ise "Kalplerde ve gönüllerde fesat zuhûra geldi." şeklindedir. [2479]

Yukarıdakine benzer şekilde, kendilerinde fesâdın ortaya çıktığı "الْبَرّ : *kara*" lafzıyla insanın dış organlarına, "الْبَحْر : *deniz*" lafzıyla kalbine ve rûhuna işâret edildiği söylenmiştir.[2480] Buna göre ayette insanların yapıp ettikleri yüzünden, bedenlerinin de rûhlarının da bozulduğu bildirilmektedir.

Ebû Bekir el-Vâsıtî'ye göre berr, zâhir olan özellikler ve sıfatlar; bahr ise gizlenen hakikatlerdir. Yine ona göre karanın nefis, denizin kalp olduğu ve nefsin bozulmasının kalbin bozulmasına bağlı olduğu da belirtilmiştir. Kim kalbini ıslah etmek için tefekkür ve murâkabeyle; nefsini ıslah etmek için de helâl yiyerek ve âdâba uyarak amel etmezse, onun zâhirinde de bâtınında da fesat çıkar. Ebû Bekir b. Tâhir ise karanın dil, denizin kalp olduğunu söylemiştir.[2481]

Karanın bozulması haram yemekle ve uzak durulması gereken günahları işlemekle olur. Denizin bozulması ise gaflet ile kötü niyet, haset, kin, adâvet, kötülük yapma isteği ve fısk gibi zemmedilmiş vasıflar sebebiyledir. Emre muhalefette ısrar niyeti kalbin en büyük fesâdıdır. Tıpkı hayırlı bir amelden önce gelen niyetin en büyük hayırlardan olduğu gibi.[2482] Yine benzer şekilde *kara* ile nefislere, *deniz* ile kalplere işâret edildiği nakledilmiştir. Nefislerin fesâdı, ubûdiyyette ihmâle ve tembelliğe düşmek, kalbin fesâdı ise rubûbiyyet nurlarını müşâhede edemeyip ondan perdelenmektir. Kara ile şeriata, deniz ile hakikate işâret edildiği de söylenmiştir.[2483]

5.1.11. Rûm 30/50

Âdeta ölmüş olan yeryüzünün yağmurla ihyâ edilmesine dikkat çekilerek ölümden sonra dirilişin örneklendiği "فَانْظُرْ إِلَى آثَارِ رَحْمَتِ اللّٰهِ كَيْفَ يُحْيِي الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا إِنَّ ذَلِكَ لَمُحْيِي الْمَوْتَى وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ"[2484] ayetinin işârî mânâsı ise "zikirle kalbin hayat bulması" olarak anlaşılmıştır.[2485] Sûrenin 47. ayetinde Hz. Peygamber'den (s.a.s.) önce de peygamberlerin gönderildiğinden bahsedilmesi ve ardından yağmurun zikredilmesi; maddî dünyaya yağmurun lütuf ve rahmet olduğu gibi peygamberlerin de insanın rûhî dünyası için rahmet olduğuna işârettir.[2486]

2479 Bkz. Nafiz Paşa-65, vrk. 93b; 94a-b.
2480 Bkz. Tüsterî, *Tefsîr,* s.121; Kuşeyrî, *Letâif,* III, 121; Kâsımî, *Mehâsin,* I, 54.
2481 Sülemî, *Hakâik,* II, 126-127.
2482 Kuşeyrî, *Letâif,* III, 121.
2483 İbn Acîbe, *el-Bahru'l-Medîd,* IV, 347.
2484 Rûm 30/50: "*Allah'ın rahmet eserlerine bak! Ölümünden sonra yeryüzünü nasıl da diriltiyor. İşte şüphesiz ki ölüleri de (böyle) dirilticidir ve O her şeye Kâdir'dir.*"
2485 Bkz. Tüsterî, *Tefsîr,* s.122; Kuşeyrî, *Letâif,* III, 124.
2486 Mevdûdî, *Tefhîm,* IV, 311.

Cüneyd el-Bağdâdî'ye göre Allah'ın kullarına fazl ve keremi semâdan inen yağmur misâlidir. Nasıl ki yağmurun gönderilmesiyle arzın ölmüş bölgeleri ihyâ edilir; aynı şekilde Yüce Allah hikmet sünnetiyle gaflet ehlinin ölmüş kalplerini diriltmektedir. O, şehvetlerle meyyit haline gelmiş nefisleri ve gafletlerle ölmüş kalpleri marifetinin nurları ve hidayetinin âsârıyla ihyâ edip diriltendir.[2487] Kuşeyrî, nefislerin hayra muvaffak kılınmakla, kalplerin muhâdarat nurlarıyla, rûhların ise müşâhedât nurlarıyla ihyâ edildiğini belirtmiştir.[2488] İbn Berrecân ise ayette geçen "rahmet eserleri"nin vahye işâret ettiğini belirtir. "Arz" cisimler ve bedenlerdeki organlardır. Onlar sâlih amel, tâat, iman ve İslâm ile ihyâ olunurlar.[2489]

5.1.12. Sâffat 37/139-146; Enbiyâ 21/87

Sâffat sûresinin bu ayetleri, Hz. Yûnus'un (a.s.) bir balık tarafından yutulması hâdisesinden şöyle bahsetmektedir: "وَإِنَّ يُونُسَ لَمِنَ الْمُرْسَلِينَ ۝ إِذْ أَبَقَ إِلَى الْفُلْكِ الْمَشْحُونِ ۝ فَسَاهَمَ فَكَانَ مِنَ الْمُدْحَضِينَ ۝ فَالْتَقَمَهُ الْحُوتُ وَهُوَ مُلِيمٌ ۝ فَلَوْلَا أَنَّهُ كَانَ مِنَ الْمُسَبِّحِينَ ۝ لَلَبِثَ فِي بَطْنِهِ إِلَى يَوْمِ يُبْعَثُونَ ۝ فَنَبَذْنَاهُ بِالْعَرَاءِ وَهُوَ سَقِيمٌ ۝ وَأَنْبَتْنَا عَلَيْهِ شَجَرَةً مِنْ يَقْطِينٍ"[2490]

Tüsterî 143. ayetle ilgili olarak "Şayet o bu belâya uğramadan evvel Allah'ın hukukunu ikame edenlerden olmasaydı" şeklinde bir izah yapmıştır. Vâsıtî'ye göreyse anlam, "Şayet o, Allah'ın ihsân ve keremi olmaksızın, yaptığı tesbîhin kendisini düştüğü durumdan kurtaramayacağını bilen âriflerden olmasaydı" şeklindedir. Kimilerine göreyse ayetin anlamı, "Şayet o, sıkıntı/musibet zamanından önceki rahat zamanlarında bize yönelmemiş olsaydı" demektir. Bu meyânda Hz. Peygamber'in (s.a.s.) "Rahatlık zamanında Allah'ı bil (Allah'a yönel) ki, sıkıntı/darlık zamanında da Allah seni bilsin." buyurduğu aktarılmaktadır.[2491] Nîsâbûrî bunu "قِيلَ" lafzıyla anonim bir özlü söz olarak "Allah'ı halvetlerde/yalnızken hatırla ki O da seni uçsuz bucaksız sahralarda yalnızken (zor durumdayken) hatırlasın." şeklinde zikretmektedir. Hz. Yûnus'un (a.s.) da geniş ve ferah vakitlerde çokça namaz kılan, Allah'ı tesbîh ve takdisle bol bol zikreden bir zât olduğu belirtilmiştir.[2492]

2487 Sülemî, *Hakâik,* II, 128.
2488 Kuşeyrî, *Letâif,* III, 124.
2489 İbn Berrecân, *Tefsîr,* IV, 350.
2490 "*Doğrusu Yûnus da peygamberlerdendi. Hani o, dolu bir gemiye kaçmıştı. (Gemide olanlarla) karşılıklı kura çekmişti de yenilenlerden olmuştu (bu sebeple denize atılmıştı). Kendini kınayıp dururken onu bir balık yutmuştu. Eğer Allah'ı tesbih edenlerden olmasaydı tekrar diriliş gününe kadar balığın karnında kalacaktı. Bitkin bir hâlde iken kendisini sahile çıkardık. Onun için, geniş yapraklı bir bitki yetiştirdik.*"
2491 Bkz. Sülemî, *Hakâik,* II, 181.
2492 Nîsâbûrî, *Garâibu'l-Kur'ân,* V, 575.

Hasan el-Basrî'ye göre Hz. Yûnus (a.s.) balığın karnında namaz kılmamıştır ancak daha önce yaptığı sâlih amelleri takdim etmiş ve onlar onu kurtarmıştır. Nitekim sâlih ameller sâhibini kaldırır/yüceltir; zor durumda kaldığında ona dayanak teşkil eder.[2493]

Mevlâna bu ayetlerin işârî yorumunda, "*Senin Yûnus gibi olan rûhun, balık karnı gibi olan nefsinde pişti. O'nun Allah'ı tesbih etmekten başka kurtuluş çaresi yoktur... Bu âlem deniz, ceset balık, rûh ise Sâhib-i hakikat'in nurundan perdelenmiş Yûnus gibidir. Eğer o rûh, ceset balığı içinde tesbih ederse kurtulur; yoksa hazmedilip yok olur.*" demektedir.[2494] Böylece ayetlerde geçen *Yûnus* rûha, *balık* cesede, *deniz* ise dünyaya benzetilmiştir.

İbn Acîbe Hz. Yûnus (a.s.) kıssasında tasavvufî açıdan ihtimâm gösterilmesi gereken bir nükte olduğunu belirtmektedir. Buna göre kul, ayağı kaydığı ve istikamet yolunda tökezlediği zaman teveccühten ümit kesmemeli ve zafiyet göstermemelidir. Aksine, bu durumda tekrar ilâhî rahmet kapısını çalması ve geçmiş sâlih amellerini hatırlaması gerekir. Muhakkak ki Yüce Allah kulunun zimâmını elinde tutup himâye etmektedir. Kezâ bu kıssada Allah'ın kullarına, şayet âsi olsalar bile, şefkat etmeye teşvik vardır.[2495] Nitekim Kuşeyrî'nin zikrettiği kıssa şöyledir: Hz. Yûnus (a.s.) kurtulduktan sonra Yüce Allah ona, bir çömlekçiye bütün bir sene boyunca yaptığı çömleklerin hepsini kırıp parçalamasını söylemesini vahyetmişti. Hz. Yûnus (a.s.), "Ey Rabbim onları yapıp bitirmek için bu kadar çaba sarf etmişken ben hepsini kırmasını nasıl emrederim?" diye sorarak niyâz etti. Buna karşılık olarak "Ey Yûnus! Kalbin yumuşadı ve acıyıp çömlekçinin bir senelik çalışmasını hebâ etmesine kıyamadın; ancak diğer taraftan kullarımdan yüz bin kişiyi helâk etmemi arzu etmiştin! Zira onları sen yaratmamıştın. Şayet sen yaratmış olsaydın, onlara muhakkak merhamet ederdin." buyurdu.[2496]

Enbiyâ sûresinin Hz. Yûnus'la (a.s.) ilgili 87. ayetinden hareketle bir işârî te'vîl yapan Nursî'nin yaklaşımı da son derece orijinal ve dikkat çekicidir. Müellife göre Hz. Yûnus (a.s.) balık tarafından yutulduktan sonra; denizin fırtınası, gecenin dağdağası ve karanlığı içinde, her taraftan ümit kesik bir vaziyetteyken "لَا إِلَهَ إِلَّا أَنْتَ سُبْحَانَكَ إِنِّي كُنْتُ مِنَ الظَّالِمِينَ"[2497] münâcatı ona kurtuluş vesilesi olmuştur. Şayet bütün insanlar onun hizmetkârı ve yardımcısı olsaydı yine de o hâlde hiçbir faydaları olmazdı. Zira o vaziyetten onu, ancak balığa, denize, geceye ve cevv-i semâya hâkim olabilen tek

---

2493 İbn Acîbe, *el-Bahru'l-Medîd,* IV, 619.

2494 Güllüce, *Kur'ân Tefsîri Açısından Mesnevî,* s. 159. (Mevlâna, *Mesnevî,* II, 3136 vd.; 3165 vd.'dan naklen.)

2495 İbn Acîbe, *el-Bahru'l-Medîd,* IV, 620-621.

2496 Kuşeyrî, *Letâif,* III, 242; İbn Acîbe, *el-Bahru'l-Medîd,* IV, 621.

2497 Enbiyâ 21/87: "وَذَا النُّونِ إِذْ ذَهَبَ مُغَاضِبًا فَظَنَّ أَنْ لَنْ نَقْدِرَ عَلَيْهِ فَنَادَى فِي الظُّلُمَاتِ أَنْ لَا إِلَهَ إِلاَّ أَنْتَ سُبْحَانَكَ إِنِّي كُنْتُ مِنَ الظَّالِمِينَ" : *O balık sâhibini / Zennûn'u da (hatırla). Hani o, (kavmine) öfkelenmiş olarak gitmişti de bizim kendisi aleyhine asla bir darlık takdir etmeyeceğimizi (onu muâheze edip sıkıştırmayacağımızı) zannetmişti. Derken o, karanlıklar içinde (kalıp) 'Senden başka ilâh yoktur, seni tesbih / her türlü noksanlıktan tenzîh ederim. Gerçek şu ki ben zâlimlerden oldum!' diye nidâ etmişti."*

bir zât kurtarabilirdi ki o da Yüce Allah'tır. O bu hakikati aynelyakîn gördüğünden, sırr-ı ehadiyet, nur-ı tevhid içinde inkişâf etmiş ve bahsi geçen münâcat birdenbire geceyi, denizi ve balığı ona musahhar kılmıştır. İşte bizler; her birimiz Hz. Yûnus'un (a.s.) balığın karnındaki vaziyetinden yüz derece daha müthiş bir vaziyetteyiz. Gecemiz istikbâldir; istikbâlimiz nazar-ı gafletle onun gecesinden yüz derece daha karanlık ve dehşetlidir. Denizimiz şu sergerdan küre-i zeminimizdir ki onun denizinden bin derece daha korkunç olan bu denizin her dalgasında binlerce insan ölmekte, âdeta binlerce cenâze o denizin dışına atılmaktadır. Hevâ-i nefsimiz ise bizi mânen yutan balık gibidir; ancak bu balık dünya hayatımızı değil ebedî âhiret hayatımızı mahvetmeye çalışmaktadır. Dolayısıyla onun balığından bin derece daha dehşetli ve zararlıdır. Hakîki vaziyetimiz bu olduğuna göre; biz de Hz. Yûnus'a (a.s.) iktidâen, bütün maddî sebeplerden yüzümüzü çevirip doğrudan doğruya Müsebbibü'l-esbâb olan Rabbimize iltica etmeli ve "لَا إِلَهَ إِلَّا أَنْتَ سُبْحَانَكَ إِنِّي كُنْتُ مِنَ الظَّالِمِينَ" demeliyiz. Böylece aynelyakîn anlamalıyız ki gaflet ve dalâletimiz sebebiyle aleyhimize ittifak eden istikbâl, dünya ve hevâ-i nefsin zararlarını def'edecek yalnız o zât olabilir ki istikbâl taht-ı emrinde, dünya taht-ı hükmünde, nefsimiz taht-ı idâresindedir.[2498]

5.1.13. Fetih 48/1

İmam Cafer es-Sâdık'a isnat edilen tefsirde "إِنَّا فَتَحْنَا لَكَ فَتْحاً مُبِيناً"[2499] ayetiyle ilgili câmiʿ te'vîl şöyledir:

> *Fetih üç vecihtir: Kalplerin fethi, hazinelerin fethi, hayrın (birr) fethi. Kalpler hazinedir; kapısı emanet, anahtarı tevfik, kilidi cezâ (ukûbet), açanı Mevlâ'dır. Mevlâ onu üç şeyle açar; düşmanlara karşı nusret, kazaya rıza ve belayı örten sabır. Hazineler üçtür; hizmet hazinesi minnettir, istikamet hazinesi hürriyettir, doğruluk hazinesi ise seni Mevlâ'dan uzaklaştıran şeylerden teberrî etmendir. Hayrın fethi de üç kısımdır; Allah'ın evliyâsına övgü, sevenlerine ihtiyar, müminlere ise O'nun yasağından uzak durmak ve Allah'ın emrinin yerine getirilmesini ön planda tutmaktır. O zaman, Allah'ın* "لِيَغْ فِرَ لَكَ ٱللَّهُ"[2500] *buyurduğu gibi, O'nun mağfiretine müstahak olurlar.*"[2501]

Tüsterî, sûrenin ilk ayeti olan "إِنَّا فَتَحْنَا لَكَ فَتْحاً مُبِيناً"[2502] ile ilgili, "Senin kalbine ilimlerin esrârını açtık, tâ ki o ilimlerin eserleri sana görünsün. O eserler ise muhabbetin ve nimetin tamamlanmasının alâmetleridir."[2503] şeklinde bir açıklama yapmıştır.

2498 Bkz. Nursî, *Lem'alar,* s. 5-7.
2499 *"Biz sana doğrusu apaçık bir fetih ihsan ettik."*
2500 Fetih 48/2: *"Allah'ın seni bağışlaması için…"*
2501 Nafiz Paşa-65, vrk. 112b.
2502 *"Biz sana doğrusu apaçık bir fetih ihsan ettik."*
2503 Tüsterî, *Tefsîr,* s. 147.

İbn ‘Atâ’ya göre bu ayette pek çok nimetin verileceği beyân edilmiştir. Apaçık fetih diye ifâde edilen kapsayıcı nimetin içinde icâbetin bildirilmesi (i‘lâm), muhabbetin alâmetlerinden olan mağfiret, ihtisâsın alâmetlerinden olan nimetin tamamlanması, hakk ile tahkîk olan hidayet, velayetin alâmetlerinden olan nusret gibi in‘âmât bulunmaktadır. Mağfiret kusurlardan münezzeh kılınmaktır. Nimetin itmâmı, onunla gınâya ermek açısından mükemmel bir dereceye çıkarılmaktır. Hidayet müşâhedeye davettir. Nusret ise onun dışında herhangi bir şeye rücû etmeksizin küllî bir sûrette hakkı görmektir.[2504]

Semerkandî (v. 383/993) bu ayetin bir vechiyle, “Sana, indirdiğimiz Kur’ân’da ve sana emrettiğimiz dinin esaslarında bulunan apaçık bir ilmi öğrettik”[2505] demek olduğunu söyler. Kuşeyrî ise ayeti, “Apaçık bir hükmü senin için yerine getirip tamamladık. Senin için İslâm dininin kuvvetlenmesine ve düşmanlarına karşı nusrete hükmettik. İslâm şeriatının tafsili vesilesiyle senden öncekilerin kalbine kapalı olan şeyleri sana açarak ikrâm ettik.” şeklinde te’vîl etmiştir. Yine bu ayet “Seni İslâm’ın kanunlarına hidayet edip yönlendirdik ve din işlerini sana kolay kıldık.” şeklinde de anlaşılmış;[2506] Hz. Peygamber’in (s.a.s.) kalp kapısının, celâl ve cemâl sıfatlarının tecellisiyle Yüce Allah’ın Rubûbiyyet huzuruna açılmasına işâret olduğu da söylenmiştir.[2507] Diğer bir yoruma göreyse ayetin işârî anlamı, “Muhakkak ki biz, zâtımızın sırlarını, sıfatlarımızın nurlarını, fiillerimizin cemâlini açmak sûretiyle sana apaçık bir fetih verdik.” şeklindedir.[2508]

İbnü’l-‘Arabî ayette geçen apaçık fethin üç yönünün bulunduğunu; bunların da mükâşefe fetihleri, bâtında halâvet fetihleri ve ibâre (söz, anlatım) fetihleri olduğunu belirtmiştir. “مُبِين” lafzı, onu gören herkesin tecellî eden şeyi ve onun ne ihtiva ettiğini bileceği “zâhir” anlamındadır. Mükâşefe fetihleri, Hz. Peygamber’in (s.a.s.) İsrâ gecesinde görmüş olduğu ayetlerle (mucizelerle, hakikatlerle) sâbittir. Halâvet fetihleri onun için mânevî zevk şeklinde sâbittir. İbâre fetihleri ise Arapları muâraza konusunda acze düşürme şeklinde sâbittir. Bununla Kur’ân’ın mucize olduğu anlaşılır ki ibâre fethi kemâl sûrette sadece Hz. Peygamber’e (s.a.s.) verilmiştir. “قُلْ لَئِنِ اجْتَمَعَتِ الْإِنْسُ وَالْجِنُّ عَلَى أَنْ يَأْتُوا بِمِثْلِ هَذَا الْقُرْآنِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيرًا”[2509] ayeti de bunu teyit etmektedir.[2510]

2504 Sülemî, *Hakâik,* II, 254.
2505 Semerkandî, *Bahru’l-Ulûm,* V, 309.
2506 Kuşeyrî, *Letâif,* III, 417.
2507 Âlûsî, *Rûhu’l-Me‘ânî,*
2508 İbn Acîbe, *el-Bahru’l-Medîd,* V, 385.
2509 İsrâ 17/88: “*De ki: Andolsun, eğer bütün insanlar ve cinler bu Kur’ân’ın mislini getirmek için bir araya toplansalar ve birbirlerine yardımcı olsalar bile yine onun benzerini getiremezler*.”
2510 İbnü’l-‘Arabî, *Rahmetün mine’r-Rahmân,* IV, 148-149.

Mevlâna ise genel olarak Fetih sûresine değindiği bir yerde bu ayetin "Çaldığın bir kapıyı açtım ve duâların indimde müstecaptır." anlamına işâret ettiğini belirtmektedir.[2511]

5.1.14. Hucurât 49/13

Beşerî cisimleri Âdem, Havva, Îsâ ve Âdemoğulları diye dörde ayırıp bu istihrâcını Hucurât sûresinin "...يَاأَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَى"[2512] ayetindeki işârâta dayandıran İbnü'l-'Arabî mezkûr dört çeşit beşerî yaratılışın sebebiyet noktasında birbirlerine muhalif olduğunu vurgulamaktadır. Oysaki onlar cisim ve rûh açısından aynıdır. Bu durum da ilâhî kudretin insanı ancak tek bir sebeple yarattığı vehmini ortadan kaldırmaktadır. İşte Yüce Allah, yaratılışta mevzubahis olan dört şekli bu ayette bir araya toplamıştır. Ayette geçen "يَاأَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ : *Ey insanlar biz sizi yarattık…*" cümlesiyle Hz. Âdem (a.s.) kastedilmiştir. "مِنْ ذَكَرٍ : *bir erkekten*" ifâdesiyle murad edilen Havvâ'dır; çünkü Âdem'den yaratılmıştır. "وَأُنْثَى : *ve bir dişiden*" ifâdesiyle kastedilen Hz. Îsâ'dır (a.s.); nitekim o da Havvâ'nın durumunun tam tersi bir sûrette sadece bir kadından yani baba olmaksızın Meryem'den yaratılmıştır. Son iki ifâde birlikte düşünüldüğünde ise "مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَى : *bir erkekten ve bir dişiden*" cümlesiyle nikâh ve çoğalma yoluyla, anne-baba vâsıtasıyla yaratılan Âdemoğullarına işâret edilmektedir. Böylece ayette insanın yaratılış şekilleri -ki neticede bütün insanlar yaratılış bakımından bu dört sınıfa dâhildir- cevâmi'u'l-kelîm ve faslu'l-hitâb (açık, kesin hüküm) tarzında ifâde edilmiştir. Müsebbibü'l-esbâb olan Allah Fâil-i Muhtâr'dır ve istediği şeyi istediği şekilde, herhangi bir engel, eksiklik, kusur ve karışıklık olmaksızın yapmaktadır.[2513]

Genel anlamda İmam Cafer es-Sâdık'a isnat edilen tefsirde kimden menkul olduğu belirtilmeyen te'vîller ise şöyledir: "Ey insanlar" denirken umûma, haslara ve ârife sesleniş vardır. Umum için, "Sizi bir erkek ve bir dişiden, yani Âdem ve Havvâ'dan yarattık; sonra sizi hizmet şûbeleri ve mârifet kabileleri yaptık." anlamındadır. Haslar için, "Sizi zikir için yarattık ve sizi şûbeler yaptık." demektir. Ârif içinse "Sizi nur şuâından yarattık ve kabileler yaptık." mânâsını taşır. Nefis tâat kabilesi, göğüs İslâm kabilesi, kalp vefâ ve marifet kabilesidir. Allah katında halkın en değerlisi, Allah'ın dışındaki şeylerden sakınandır.[2514]

2511 Mevlâna, *Fîhi Ma Fîh,* s. 213.
2512 Hucurât 49/13: *"Ey insanlar! Biz sizi bir erkekle bir dişiden yarattık ...*"
2513 İbnü'l-'Arabî, *Fütûhât*, Daru'l-Fikr, I, 332-333; a.mlf., *Rahmetün mine'r-Rahmân*, IV, 165-166 (Ayrıca bkz. Beydâvî, *Envâru't-Tenzîl,* II, 120.)
2514 Nafiz Paşa-65, vrk. 114a.

5.1.15. Necm 53/1

Sûrenin kendisiyle başladığı "وَالنَّجْمِ إِذَا هَوَى"[2515] ayetindeki "النَّجْم : *yıldız*" Tüsterî'ye göre "Semâdan döndüğü zaman Muhammed (s.a.s.)" demektir.[2516] İbn 'Atâ'ya göre bu ayette mârifet yıldızlarına; onların ışıklarına, tecellîlerine, nurlarına ve onlar vâsıtasıyla hidayet bulmaya kasem edilmiştir. Onun, mârifet ehlinin kalplerinden görünme (tecellî) ve perdelenme (istîtar) mahalli olduğu da söylenmiştir. İmam Cafer es-Sâdık'tan yapılan bir nakle göreyse "النَّجْم" "*Muhammed'in (s.a.s.) kalbi*" anlamındadır; "إِذا هَوَى" ise "*Aziz ve Celîl olan Allah'ın dışındaki her şeyden kesilmiştir.*" demektir.[2517]

Semerkandî ve Fîrûzabâdî, İbn Abbâs'ın bu ayet için, "Yüce Allah, Kur'ân ile kasem ediyor. O, Cibrîl vâsıtasıyla nâzil olduğu zaman, Resûlullah'a (s.a.s.) bir, bazen iki, kimi zaman üç, bazen de dört ayet inerdi; nücûmen nâzil olurdu." dediğini nakletmektedir.[2518]

Kuşeyrî bu ayetle ilgili farklı açıklamalar kaydetmiştir. Ona göre ayetin anlamı, "Batıp sâkıt olduğu zaman Süreyya yıldızına yemin olsun." şeklindedir. Ayette geçen "النَّجْم" lafzının, kendileri ile kasem edilen yıldız cinsi olduğu söylenmiştir. Kur'ân yıldızları ile Hz. Peygamber'e (s.a.s.) kasem edilmiştir. Kezâ bunun, şeytanlara atılan yıldızlar olduğu da söylenmiştir. Bir diğer te'vîle göre Mi'râc yolculuğundan geri dönüşünden bahsedilerek Hz. Peygamber (s.a.s.) ile kasem edilmiştir. Âriflerin kalp ziyâları ve taliblerin akıl yıldızları ile kasem edildiği de te'vîller arasındadır.[2519]

İbnü'l-'Arabî'ye isnat edilen Kâşânî tefsirine göre bu ayette Nefs-i Muhammedî ile kasem edilmektedir.[2520] Nahcivânî kasem edilen yıldızı, "karanlığı delen parlak ve ışık saçan yıldızlar gibi yüksek ve ilâhî cezbeler" şeklinde tavsif eder. Ona göre bunların hakkı için kasem edilmiştir.[2521]

İbn Acîbe'ye göreyse semânın ufkundan müteyakkız kalplere tulû ettiği zamanki hâli itibârıyla ilim yıldızına kasem edilmiştir. İçinde Allah'ı bilme/tanıma yıldızının doğduğu, hakikatler güneşinin onu aydınlattığı bir kalbin sâhibi ne sapar ne de azgınlaşır. O, hevâsından da konuşmaz, nitekim hakkı müşâhede ile müstağraktır. İçinde ise sadece hakk tecellî eder ki o da ilham-ı ilâhî cihetinden vahyedilmiş bir vahiydir.[2522]

2515 Necm, 53/1: "*Battığı zaman yıldıza andolsun ki.*"
2516 Bkz. Tüsterî, *Tefsîr,* s. 156; Âlûsî, *Rûhu'l-Me'ânî,* XIV, 45.
2517 Sülemî, *Hakâik*, II, 283.
2518 Bkz. es-Semerkandî, *Bahru'l-Ulûm,* III, 358; Fîrûzabâdî, *Tenvîrü'l-Mikbas,* s. 445; İbn Atıyye, *el-Muharrer,* V, 195; (Aynı rivayeti Mâverdî'nin Mücahid'e isnaden kaydettiği de görülmektedir. Bkz. *en-Nüket,* V, 389.)
2519 Kuşeyrî, *Letâif,* III, 480.
2520 Bkz. İbnü'l-'Arabî, *Tefsîr*, II, 269.
2521 Nahcivânî, *el-Fevâtih,* II, 362.
2522 Detaylı izah için bkz. İbn Acîbe, *el-Bahru'l-Medîd,* V, 503-504.

5.1.16. Müddessir 74/4

Tüsterî, Müddessir sûresinde geçen “وَثِيَابَكَ فَطَهِّرْ”[2523] ayetinin, “Elbiseni mâsiyet üzere giyme, onu huzûzatından temizle ve sonra ona bürün.” anlamını ifâde ettiğini belirtmektedir.[2524]

Sülemî ayetle ilgili çeşitli rivayetler zikretmiştir. Yahyâ b. Muâz’a göre ayet, “Kalbini hataların sebep olduğu marazdan ve dünya meşguliyetinden temizle ki ibâdetin halâvetini bulasın.” anlamındadır. Sağlıklı olmayan cismin yemek arzusu olmadığı gibi, kalbî hastalıklar da ibâdetin halâvetine mani olmaktadır. Kimileri de bu ayetin kalbi fuzûlât-ı dünyeviyeden temizlemeyi emrettiğini söylemiştir.[2525]

Kuşeyrî ayetin, “Kalbini bütün mahlûkattan ve bütün mezmûm sıfatlardan temizle. Nefsini hatâlardan (zelle), kalbini muhalefetlerden, sırrını da iltifatlardan (Allah’tan gayrısına yönelişlerden) temizle.” gibi mânâları ifhâm ettiğini ifâde etmektedir. Ayette geçen “ثِيَابَ : *elbise/ler*” lafzının ehil/aile anlamında olduğu ve onların nasihatle temizlenmesi gerektiğinin emredildiği de söylenmiştir. Nitekim başka bir ayette eşler için “هُنَّ لِبَاسٌ لَكُمْ : *Onlar sizin elbisenizdir.*”[2526] buyrulmuştur.[2527]

İmam Cafer es-Sâdık’a isnat edilen tefsirde ise ayete “Kalbini benim dışımdakilerin muhabbetinden temizle.”[2528] anlamı verilmiştir ki muhtemelen yukarıdaki te’vîllerin ve aşağıda gelecek olan bazı izahatın kaynağı budur.

Mâverdî (v. 450/1059) *elbiseler* kelimesi ile normal elbiselerin haricinde amel, kalp, nefis ve zevcelerin kastedilmiş olabileceğini belirtmektedir.[2529] İbn Atıyye (v. 542/1147), âlimlerin çoğunluğuna göre bu lafzın ef‘âl, nefis ve ırzın temizliğini ifâde eden bir istiâre olduğuna dikkat çekmekte; örnek olarak da halk arasında iyi bir insan için *“falan kişi temiz elbisedir.”* veya fâcir bir kimse için *“falan kişi kirli elbisedir.”* denildiğini nakletmektedir.[2530]

İbnü’l-‘Arabî’ye göre “ثِيَاب” ile kastedilen kalptir. Kulun kalbini temizlemesi; nefsinden teberrî edip bütün işlerini Allah’a havâle etmesidir.[2531] Ona isnat edilen Kâşânî tefsirindeki izaha göreyse “ثِيَابَك” *elbiselerin* (ظَاهِرَكَ) *dışın, zâhirin* anlamındadır. Ayette bâtınını, içini temizlemeden önce dışını temizle denilmektedir.[2532] Nahcivânî

2523 “*Elbiselerini tertemiz tut.*”
2524 Tüsterî, *Tefsîr,* s. 181.
2525 Sülemî, *Hakâik*, II, 358.
2526 Bakara 2/187.
2527 Kuşeyrî, *Letâif,* III, 648.
2528 Nafiz Paşa-65, vrk. 126b.
2529 Bkz. Mâverdî, *en-Nüket*, VI, 135-137.
2530 Bkz. İbn Atıyye, *el-Muharrer,* V, 392. (Türkçede de “filan kişi sağlam pabuç değildir” şeklinde bunlara benzer deyimlerin kullanıldığı görülmektedir.)
2531 Bkz. İbnü’l-‘Arabî, *Rahmetün mine’r-Rahmân*, IV, 412.
2532 Bkz. İbnü’l-‘Arabî, *Tefsîr*, II, 354.

“ثِيَاب” kelimesini “beşeriyyet elbiseleri ve hüviyet örtüleri”[2533] olarak tefsir etmiştir. Bursevî’ye göre burada iç temizliğinden dış temizliğine bir intikal vardır; zira içini temizleyen kişi maddi kirlerden de kaçınacak ve her şeyde nezâfeti tercih edecektir.[2534] Nahcivânî, ayetin beşeriyyet elbiselerini ve hüviyet örtülerini imkân kirlerinden, tabiat kazûrâtından, heyûlî (maddî) tortulardan temizleme emri içerdiği görüşündedir. Zira özellikle vahdet hedefine doğru meyil olduğunda bunlardan tahâret gereklidir.[2535] Kezâ Âlûsî, elbise temizliğinin nefis temizliğini ifâde eden bir kinâye olduğunu, “*Kişiye dokunan elbisede necâset olmasını kabul etmeyen Allah nefisteki pislikten razı olur mu*?”[2536] sözleriyle açıklamaktadır.

İbn Acîbe, muradın nefsi kabîh fillerden ve hatalı/kötü hâllerden temizlemek olduğunun söylendiğini kaydetmiştir. Bir kimsenin kötü ahlâktan ve kusurlardan uzak olduğunu vasfetmek üzere “فُلَانٌ طَاهِرُ الذَيْلِ والرِدَاء : *Falan kişi eteği/entârisi ve ridâsı temiz kimsedir*.” denilmektedir çünkü bâtını tâhir olanın zâhiri de genellikle temiz ve pak olmaktadır.[2537]

Elmalılı’nın açıklamasında; aslı “mütedessir” olan lafzın İkrime’nin beyânına göre nübüvvet ve kemalât-ı nefsiyye ile bürünüp giyinmiş olan kimse anlamında olduğu belirtilmektedir.[2538] Yani bunun maddî bir örtünün/elbisenin ötesinde bir anlama işâret ediyor olduğu, kökü tâbiûn dönemine kadar uzanan bir anlayışın neticesidir. Şüphesiz ki tâbiî âlimlerin söyledikleri pek çok şey ve yaptıkları pek çok açıklamanın temelinde ise sahâbe, dolayısıyla da Hz. Peygamber (s.a.s.) bulunmaktadır.

Makam münâsebeti gelmişken bir örnek olmak üzere; Kur’ân okurken aldığı notları daha sonra “Kur’ân’dan İlhamlar” adıyla kitaplaştıran Kuzey Kıbrıs Türk Cumhuriyeti eski cumhurbaşkanı Rauf Denktaş’ın (v. 2012), sûrenin ilk ayetindeki “Müddessir” kelimesini “Örtüsüne bürünmüş (tüm sorumlulukları omuzlamış)”; bir önceki sûrenin ilk ayetinde geçen “Müzzemmil” kelimesini ise “Elbisesini giyinmiş (sorumluluğunu yüklenmiş)” şeklinde kaydettiğini belirtmiş olalım.[2539] Aslında bu bakış açısı, lafızların işâret ettiği yahut etmiş olabileceği anlamların ne derece bizimle birlikte yaşayageldiğini, tefsirle ilgili bir uzmanlığa ve ilmî birikime sâhip olmayan bir kalem tarafından bile ne denli rahatça benimsendiğini gösterir niteliktedir. Zira her iki lafzın da lafız itibârıyla öncelikli olarak maddî örtünme ve bürünmeyi ifâde ettiği kesindir.

2533 Nahcivânî, *el-Fevâtih,* II, 459.
2534 Bkz. Bursevî, *Rûhu’l-Beyân,* X, 225.
2535 Nahcivânî, *el-Fevâtih,* II, 459.
2536 Âlûsî, *Rûhu’l-Me‘ânî,* XV, 131.
2537 İbn Acîbe, *el-Bahru’l-Medîd,* VII, 173.
2538 Yazır, *Hak Dîni Kur’ân Dili*, VIII, 5449.
2539 Rauf Denktaş, *Kur’ân’dan İlhamlar,* İstanbul: Yeni Asya Yay., 1986, s. 122-123.

5.1.17. Kıyâme 75/3-4

Bu ayetlerde "أَيَحْسَبُ الْإِنْسَانُ أَلَّنْ نَجْمَعَ عِظَامَهُ بَلَى قَادِرِينَ عَلَى أَنْ نُسَوِّيَ بَنَانَهُ"[2540] buyrulmakta; ölümden sonra dirilişi aklına sığıştıramayıp inkâr eden kâfirlere hitâben, Yüce Allah'ın değil kemikleri kabaca bir araya getirmesi, her bedeni parmak uçlarına varıncaya kadar en ince ayrıntısıyla bir araya getireceği ilan edilmektedir.

Tasavvufî tefsirlerde daha ziyâde sûrenin 2. ayetinde yer alan "النَّفْس اللَّوَّامَة" kavramı üzerinde durulmuştur. Dolayısıyla bu ayetlere ekseriyetle hiç değinilmemiş, değinildiğinde de zâhir anlamı üzere tefsir edilmiştir. Ayetlerin ele alındığı *et-Te'vîlâtü'n-Necmiyye*'deki ilginç açıklama şöyledir:

> *İnsan, dağıldıktan sonra çürümüş kemikleri bir araya toplamaya güç yetiremeyeceğimizi zannetmektedir. Dünyada cismânî ve zulmânî bir taş olarak yarattığımız mıknatısı; ona, dağılmış şeyleri çekip bir araya toplama özelliğini emânet olarak verdiğimizi ve onun da bu özelliği göstererek çevresindeki şeyleri çekip topladığını görmedin mi? Şehâdet âleminde bunun misâli açıktır. Demir dövülüp un ufak edildiği ve parçaları etrafa dağıtıldığı zaman, demir tozlarının üzerine bir mıknatıs getirilirse, onları kudretimizle nasıl da çeker ve hepsini birbiri üzerine gelecek şekilde kendinde toplar. Bunu gören kâfir ise bir insan rûhuna, dağılmış kalıbının bütün eczâsına yönelmesini ve onları bir araya toplamasını emrettiğimizde onun buna güç yetiremeyeceğini; latîf ve ulvî olan insan rûhunun en azından cismânî, kesîf ve süflî bir taşın özelliğini gösteremeyeceğini sanır. Oysaki biz, içinde bir kemik yahut şekil bulunmayan nutfe suyundan onun parmak uçlarını bile tesviye edip düzenleyecek kudrete sâhibiz. Böylece parmak uçlarını düzenlemiş ve onun hizmetine vermişizdir ki istediği işleri yapmak için onları kullansın. Bunu yapan zât, nasıl olur da çürümüş kemikleri bir araya getirmeye kâdir olmaz? Evet, onun kemiklerini tıpkı geçmişte kuvvetliyken ve koca koca günahları işlerkenki gibi bir araya getireceğiz. Aynı şekilde parmak uçlarını da bir araya getireceğiz ki günahlarını sıralayıp anlatsın ve sâhibinin işlediği amellere şahitlik etsin.*[2541]

Elmalılı Hamdi yazır'ın bu ayetlerle ilgili açıklaması ise şöyledir:

> *Evet biz onun kemiklerini öyle cem'eder; derler toplarız ki "عَلَى أَنْ نُسَوِّيَ بَنَانَهُ" parmaklarını bile tesviyeye kâdir olarak – yani sade o iri kemikleri değil, bedenin en ince teşkilâtına varıncaya hepsini, hattâ gövdesinin etrafının en ince uçları olan parmaklarını, uçlarındaki inceliklere varıncaya kadar tamamiyle tesviye etmek şartıyla derleyip toplamaya kâdiriz. Parmakların uçlarının hilkatinde bu sûretle inceliğe işâret edilmiş olması zâhirî ve basît bir şey değil, onların hilkatinde göründüğünden çok derin ve ehemmiyyetli incelikler bulunduğuna delâlet eder. Evvelâ insan en mühim işlerini elleriyle yapar, onun için el kudretin*

2540 "*Yoksa insan, kemiklerini bir araya toplayamayacağımızı mı sanıyor? Evet hem de onun parmak uçlarına varıncaya kadar (toplayıp) düzenlemeye kâdiriz*."

2541 Kübrâ - Simnânî, *et-Te'vîlâtü'n-Necmiyye,* VI, 243-244.

timsali oddolunur. "Bu iş onun elindedir, elinden gelir, eli dardır, eli geniştir, eli uzundur, eli kısadır, eli açıktır, eli sıkıdır." gibi kudret mefhûmuna taalluk eden ifâdelerin ele nisbet edildiği kadar hiçbir uzva nisbet edildiği yoktur denilebilir. Sonra elin bütün kıymeti ise parmaklardadır. El ile yapılan bütün işler parmakla alâkadardır. Onun için on parmağın diyeti iki el diyetine müsavîdir. "Fülân işte onun parmağı var" denilmek de parmağın tesir ve kudret nişânesi olduğunu anlatır. Parmakların bütün incelikleri de uçlarındadır. Parmaklarda ve parmak uçlarında öyle acîb bir sanat ve öyle ince bir hassâsiyyet vardır ki teşrîhin, ilmî ensâcın incelikleri bile onu ihâtaya kâfi gelmez. Lâmise kuvvesinin hemen hemen bütün incelikleri onlarda toplanmıştır. Kaba bir misal ile: karanlık bir gecede, meselâ bir kilâr veya bir dükkânda gezinirken elinizdeki bir baston ile şuraya buraya dürttükçe şu taş, şu toprak, şu un çuvalı, şu pirinç veya bulgur çuvalı, şu kahve veya fasulye çuvalı, şu şeker, şu kömür çuvalı diye birçok şeyler ayırabilirsiniz ki bütün bunlar bastondan gelebilen türlü ihtizâzatın tenevvüatını parmaklarınızın sinir uçları ile aldığı ihsâsât şebekesinin incelikleridir. Bir taraftan silâh gibi birçok şeylere mukâvemet eden tırnakların sertliğiyle mütenâsip adalelerinin dayanıklı teşkilâtı içinde böyle muhtelif zarâfet ve incelikleri ihtiva eden ve büyük büyük çekiç ve külünk darbeleriyle, yazı, nakış, resim, tezhib, tahrir daramalır gibi en rakîk çizgileri çizen rakîk ve zarif kalemleri, fırçaları, iğneleri imal ve idareye âlet olan parmaklar ve uçları hemen hemen insanlardan sudur eden amellerin en mühim kısmının tecellî ettiği hilkat ünbûbeleridir. Ki bunların tamam okunması bilinse, bir insanın her şeyini denemezse de pek çok hususiyyetlerini ifâde ettikleri anlaşılır. Şu hâlde parmaklarını bile tesviyeye kâdir olarak denilmekte, o insanın ellerinden çıkan iyi kötü bütün a'mâl ve âsâr ile beraber denilmek gibi derin bir mânâ vardır. Bunları yaratan elbette yine derleyip toplamaya kadirdir. Evet Allah tealâ insanın bütün hususiyyetlerini bir hücrede toplayıp temessül ettirmeğe kadirdir.[2542]

Kur'ân-ı Kerîm'de insanların parmak uçlarından bahsedilmiş olması çağdaş yazar ve araştırmacıların da ilgisini çekmiştir. Örneğin "Kur'an - Hiç Tükenmeyen Mucize" adlı çalışmada Genn Ginsen'in parmak uçlarındaki çizgilerin her insanda farklı olduğunu 1856'da keşfettiğine, "Kur'ân'dan İcatlara" adıyla basılan kitapta ise Sir Edward Henry'nin 1875 yılında bu ilmî gerçek üzerinde önemle durduğuna, daha sonra parmak izlerinin polis teşkilatlarında adlî vakaların tespitinde kullanılmaya başlandığına ve 1884'te resmen delil olarak kabul edildiğine dikkat çekilmektedir. Nitekim parmak izleri her insana özel bir kimlik kartı gibidir ki "Daktiloskopi" adı verilen parmak izi inceleme metodu, suçluları tespit etme hususunda kolaylık sağlamıştır. Dolayısıyla parmak uçlarından bahseden bu ayetin, aynı zamanda hiçbir insanın diğerininkine benzemeyen parmak izlerine işâret ederek dikkat çekmekte olduğu, yaratılıştaki bu mucizevî mâhiyeti tefekküre davet ettiği şeklinde yorumlanması mümkündür. Konunun bir diğer boyutu, parmak uçlarında da vücudun bütün

2542 Yazır, *Hak Dîni Kur'ân Dili*, VIII, 5475-5476.

özelliklerinin kodlanmış olduğudur. Yani vücudun sâir yerlerine nisbetle önemsiz addedilen parmak uçlarındaki tek bir hücrenin DNA'sı bile bütün cismin bilgisini ihtiva etmektedir. Böylece ayette, yeniden yaratılışta insan cisminin bütün detaylarıyla birlikte yaratılacağına da işâret edilmiş olmaktadır. Neticede milyarlarca insanın parmak izlerini farklı farklı yaratan Allah, elbette ki onları yeniden ve eksiksiz yaratmaya da kâdirdir. Kur'ân'ın dikkat çektiği bu husus insanlar tarafından ancak bin üç yüz sene sonra kavranabilmiştir.[2543]

5.1.18. Nâzi'ât 79/30

İşarî-Sûfî tefsirlerde Nâzi'ât sûresinin, hakkında bazı zâhirî bilgiler verilen 30. ayetiyle "وَالْأَرْضَ بَعْدَ ذَلِكَ دَحَاهَا" ilgili tasavvufî içerikli te'vîle pek rastlanmadığı belirtilmelidir. Burada tasavvufî öge içermeyen işârî yorumun ilginç örneklerinden biri olduğunu düşündüğümüz bir izaha yer verilecektir.

Hasan Basri Çantay, çevirisini "*Bundan sonra da yeri (ikamete salih bir hâlde) yayıp döşedi.*"[2544] şeklinde yaptığı ayetle ilgili, Sebîlürreşad mecmuasının 1. cildinin 5 numaralı nüshasında neşredilen (Haziran 1948) makalesini *Kur'ân-ı Hakim ve Meâl-i Kerim*'inde aynen nakletmektedir. Dikkat çekici bir işârî te'vîl örneği olarak gördüğümüz bu izahta, Mustafa b. Şemseddin'in lügâvî bir tespiti esas alınarak ayetin anlamına dâir şöyle bir açıklama yapılmıştır:

> *Bu ayet-i kerîmedeki "دَحَى" lafz-ı şerifine birçok müfessirler Allah yeri (ikamete uygun bir hâlde) döşeyip düzledi" mânâsını vermişlerdir. Hatta Elmalılı Muhammed Hamdi Efendi merhumun Diyanet İşleri Reisliği adına yazdığı kıymetli tefsirin o ayete âit kısmında da bu mânâya ittiba edilmiştir. Gerçi arzı döşeyip düzlemek, ikamete yarar bir hale getirmek onun yuvarlaklığına mani değildir. Çünkü arz koskoca bir âlemdir, ikamete elverişli bir durumdadır. Bundan dolayı o vüs'at ve azametiyle onun yuvarlaklığı ilk bakışta zâhir olamaz. Nitekim başta Beydâvî olduğu hâlde bazı müfessirler de buna ve arzın bu yuvarlaklığına işâret etmişlerdir. Fakat "دَحَى" kelimesinde öyle bir temel mânâ vardır ki bunun mülâhazası bugünkü fennin "Arz tam bir küre değil, bir kat'-ı nâkıs (elips) şeklindedir" nazariyesini de tamamen desteklemektedir. "Dahy" ve "dahv" de hakikaten yayıp döşemek mânâsı da vardır. Ancak ben bu mânânın aslî değil lazımî olduğuna inanıyorum. Çünkü Arap lügatlarında görüyoruz ki o kelimenin, mekân ismi olan "medhâ" deve kuşunun yumurtladığı yer demektir. Bundan mekânlık alâmetini alınca aslı olan "dahv", "dahy" kalır ki onun mânâsının da "deve kuşu yumurtası" olacağı tabiîdir. Nitekim bazı Arap memleketlerinde deve kuşu yumurtasına "dahıv" adı verilmektedir. Ahterî sâhibi Mustafa*

2543 Bkz. Şaban Döğen, *Kur'ân'dan İcatlara,* İstanbul: Yeni Asya Neşriyat, 1995, s. 100-104; Kur'an Araştırmaları Grubu, *Kur'an - Hiç Tükenmeyen Mucize,* s. 197-199.

2544 Çantay, *Kur'ân-ı Hakim ve Meâl-i Kerim*, III, 385.

b. Şemseddin o eserinin 380. sayfasında şöyle der: "Dahy, bir nesneyi yayıp döşemektir. Cenab-ı Hakk'ın 'وَالْأَرْضَ بَعْدَ ذَلِكَ دَحَاهَا' kavli de bundandır ki döşeyip yaydı demektir. Deve kuşunun yumurtladığı yer de medha'n-neâme'dir." Bu lügat "dal" harfinde olduğu hâlde o koca Türk lügatçısının orada "mim" harfini ilgilendiren "medhâ"dan, hem o ayeti zikrettikten sonra bahsetmesi kelimenin o asıldan gelmiş olduğunun en açık bir delilidir. Gerçi Okyanus gibi, Sıhah-ı Cevherî gibi mûteber lügatlarda "medhâ" yine aynı mânâda olmak üzere zikredilmiştir fakat onlardan hiçbiri bizim o Türk âlimi kadar vuzûh ile işârete cesaret edememiştir. Demek hicrî 968'de ölen Türkiyeli ve Afyon Karahisarlı Mustafa b. Şemseddin dünyanın bir deve kuşu yumurtası gibi, yani "mücessem kat'-ı nâkıs" şeklinde yuvarlak olduğuna âdeta inanmış, bugün yaşayan bu nazariyeyi bundan üç asır evvel ifşâ etmiştir. Bu mânâya göre ayet-i kerimenin meâli şöyle oluyor: (Cenab-ı Hak) bundan (yani göklerin kuruluşundan ve tanziminden) sonra da yeri, bir deve kuşu yumurtası hâline (yani mücessem kat'-ı nâkıs) şekline getirdi". İşte benim bu ayetten anladığım mânâ![2545]

Aslında Mustafa b. Şemseddin'in yaptığı kısa açıklamada deve kuşunun yumurtladığı yere "medha'n-neâme" denildiği belirtilmiş olup dünyanın fiziki şeklinin âdeta bir deve kuşu yumurtasına benzediğinden bahsedilmemektedir.[2546] Adı geçen sözlük Arapça kelimelerin sülâsî ve rubâî köklerini dikkate almaksızın yazılışlarına göre alfabetik olarak tertip edildiği için[2547] "الدَحْى" kelimesi incelenirken "مَدْحَى" lafzından da bahsedilmesinin Çantay'ı hayli şaşırttığı anlaşılmaktadır. Oysaki Mustafa b. Şemseddin bu lafzın ilgisini dünyanın yahut deve kuşu yumurtaların şekliyle değil yumurtalarının bırakıldığı mekâna ad olarak verilmesiyle kurmaktadır. Görüldüğü gibi Çantay, yaptığı tespiti mütevâzıyâne bir tavırla kendine mal etmemiştir.

Çantay'ı izleyerek aynı nokta üzerinde duran müelliflerden biri de Onk. Dr. Haluk Nurbaki'dir (v. 1997). Ona göre ayet, "*Ve sonra arza deve kuşu yumurtası şekli verdik.*" anlamı taşımaktadır. İlk nüzûl zamanında "دَحَى" kelimesine deve kuşunun yumurtası anlamına söbüleşme, elipsoit anlamı vermek mümkün olmadığından bu kelimeye daha ziyâde "yaymak-döşemek" anlamı verilmiştir. Ayetin arzı elips bir küreye benzeten hikmetine gelince: a) Tüm canlı yumurtalar arasında küreye en yakın yumurta deve kuşu yumurtasıdır. b) Arzın kuzey-güney çapındaki nisbî farkı (ekvator kutbuna göre daha kısa oluşu) ona elipsoit bir yapı kazandırmıştır. Ekvator yarı çapı 6378 km., kutup yarı çapı ise 6356 km.'dir. c) Ayet açıkça arzın küresel yapısını dile getirmekte, ayrıca ilk yaratılışındaki enerjiden maddeye dönüş halini şekilsizlikle tanımlamış olmaktadır. Dolayısıyla arz ister güneşten kopmuş bir parça sayılsın, isterse onun güneşle birlikte bir bulutsu içinde yoğunlaştığı kabul edilsin; her iki görüşe göre de ilk yaratılışta belli bir şekilden mahrum olduğu, daha sonra elipsoit

2545 Çantay, *Kur'ân-ı Hakim ve Meâl-i Kerim*, III, 386-387.
2546 Bkz. Mustafa b. Şemseddin el-Karahisari Ahteri, *Ahterî-i Kebir,* b.y., y.y.: tsz., I, 240.
2547 Bkz. Hulusi Kılıç, "Ahterî", *DİA,* II, 184-185.

bir biçim kazandığı anlaşılmaktadır. Müellif bundan sonraki ayetlerde, bahsi geçen şekle sokulduktan sonra sıra ile arza suyun verildiği ve ardından ilk bitki örtüsü olan meraların yaratıldığına dikkat çekmektedir. Ona göre jeofizik konsepsiyonlar da aynen bu sırayı kabul etmektedir.[2548]

5.1.19. Tekvîr 81/15-16

Tekvîr sûresinin örnek olarak seçtiğimiz15-16. ayetleriyle "فَلَآ أُقۡسِمُ بِٱلۡخُنَّسِ ٱلۡجَوَارِ ٱلۡكُنَّسِ"[2549] ilgili de işârî-sûfî te'vîllerin oldukça sınırlı olduğu görülmektedir.

Alâüddevle es-Simnânî'ye göre bu ayetlerde zât güneşinin ışığı altındaki ayetlerle kasem edilmiştir. Yani kalbî kuvvelere tevdî edilen nurlara kasem edilmiştir ki latîfe güneşi tulû edince enâniyyet onun ışığında yok olup gitmekte, onun beyazlığında/parlaklığında kaybolmakta ve aslına dönmektedir.[2550]

Ruzbihân el-Baklî'nin te'vîli ise şöyledir: Yüce Allah melekût âleminin aydınlıklarına kasem etmiştir ki sıfatların gelinleri onların pencerelerinden seyretmekte, oradan müştakların kalplerine nazar etmekte ve onları bu aydınlıkların nûruyla A'lâ-i İlliyyîne cezbetmektedirler. Ruhlar bu yakınlık/kurbiyet çadırına vardıkları zaman, tecellîlerinden sonra istîtâr etmeleriyle doğar/ortaya çıkar ve inkişâflarından sonra perdelenerek batar/kaybolurlar. (Bu ayetlerde Yüce Allah) rûhların şevk ateşlerinde erimesi ve bedenlerin ferahlıklar âlemine doğru heyecan duyması için; âriflerin kalplerindeki isitîtâr vaktinde hicran gecelerinin karanlığına, muhiblerin gönüllerinde ise onun nurlarının müşâhede sabahının visal na'tıyla tulû' etmesine kasem etmiştir. Aynı şekilde kudsî rûhların muhabbet ve mârifet kanadıyla hüviyet semâsında uçmalarına kasem etmiştir. Onların batıp gözden kaybolmaları, gaybın gaybı içinde onların vecihlerine tutulup âşık oldukları zaman vukû bulur. Kezâ bu âşık rûhların meçhul ilimlerin tariklerindeki seyrine kasem etmiştir ki bunlardan rüsûmî ilimlerin hilâfına olmakla istifâde edecektir.[2551]

Günümüz tefsir akademisyenlerinden Ahmet Akbaş'ın, Zağlul en-Neccâr'dan aldığı bakış açısı doğrultusunda[2552] bu ayetlerle ilgili dikkat çektiği yorum kanaatimizce işârî te'vîlin güzel örneklerinden biridir. Zira dikkat çekilen bu te'vîli klasik tefsir müktesebâtı içinde bulamasak da ayet lafzının işâreti cümlesinden telakkî etmek pek tabii mümkündür. Akbaş yaptığı analizde özetle şunları söylemektedir:

2548 Bkz. Nurbaki, *Kur'ân-ı Kerim'den Ayetler ve İlmî Gerçekler*, s. 182-184.
2549 "*Hayır (işin aslı kâfirlerin iddia ettiği gibi değil)! Bir görünüp bir kaybolanlara, yörüngelerinde akıp yuvalarına giden yıldızlara kasem olsun!*"
2550 Kübrâ - Simnânî, *et-Te'vîlâtü'n-Necmiyye,* VI, 278.
2551 Ruzbihân el-Baklî, *Arâisu'l-Beyân,* III, 478-479.
2552 Bkz. Akbaş, *Prof. Dr. Zağlul en-Neccâr ile Bilimsel Tefsir Üzerine,* s. 50-52, 75-90.

"Hunnes" lafzı, "geri çekilen, büzülen, pusan, sinen, gizlenen ve saklanan" anlamındaki "hânis"in çoğuludur. Kur'ân'da bu kökten türemiş olan iki kelime mevcut olup diğeri Nâs sûresinde, vesvese veren şeytan hakkında kullanılan "hannâs" kelimesidir. Allah'ın adı zikredildiğinde geri çekilip sindiği için Şeytan'ın bu vasıfla tavsif edildiği belirtilmiştir. "خ-ن-س" kökünden türemiş bütün kelimeler "gizlenme ve saklanma, görünür ve belirgin olmama" hâlini ifâde etmektedir. 16. ayetteki "جَوَار" kelimesi "akanlar, hızlıca geçip gidenler" anlamına gelmektedir. Meselenin odak noktasını oluşturan "كُنَّس" ise ism-i fâil formunda olan "كَانِس" yahut "كَانِسَة" kelimesinin çoğuludur. "Künûs" ve "kens" masdarları en eski sözlüklerde, "süpürmek, çer çöpü yerden süpürüp toplamak, bir yüzeyin üstündeki şeyleri izâle edip üstünü açmak." şeklinde kaydedilmiştir. Günümüz Arapçasında evi, odayı veya caddeyi süpürme anlamını ifâde için yaygın bir şekilde "كَنَسَ" fiili ve türevleri; "*süpürge*" için "مِكْنَسَة"; elektrikli süpürge için "مِكْنَسَة كَهْرُبائِيَّة"; mayın tespit ve temizleme cihazı için "كانِسَة الأَلْغَام"; çöplerin bir araya toplandığı yığınlara "كُنَاسَة"; çöpçü içinse "كُنَّاس" kelimelerinin kullanıldığı görülmektedir. Bu da kelimenin toplumsal bellekteki asıl anlamının süpürüp temizleme olduğunu göstermektedir. "Künûs" mastarına verilen ikinci temel anlam geyik, ceylan ve antilop gibi hayvanların, otların ve dalların arasına veya yuvalarına girip saklanmaları ile ilgilidir. Bunların sığındıkları yere "كِنَاس", sığınan hayvana "كَانِس" denir; çoğulu "كَوَانِس" şeklindedir. Kilise'ye "كَنِيسَة" denilmesi de muhtemelen "ibâdet amacıyla girilen/toplanılan yer" olması nedeniyledir. Kur'ân'da "künnes" lafzıyla aynı kökten türemiş olan başka bir kelime bulunmamaktadır. "Künûs" kökünden türemiş olan kelimelerinse hem süpürüp temizleme hem de yuvaya girme, gizlenme anlamlarında kullanılmış olması, bu iki anlam arasındaki bağdan kaynaklanmaktadır. Örneğin geyiğin sığınıp gizlendiği yuvasını ifâde eden "kinâs" lafzı süpürüp temizleme anlamından türemiştir; zira yuvasına giren hayvan toprağın serinliğine ulaşmak için yerdeki kumu eşeleyip temizlemektedir. Dolayısıyla lafız, "hayvanın eşeleyip temizlediği yer" mânâsına gelmektedir. Bu da bize kelimenin aslî anlamının "bir yere girme, sığınma veya saklanma" değil "bir yeri süpürüp temizleme, çer-çöp veya toz toprak gibi nesneleri bir yerden izâle edip bir başka yere yığma" olduğunu göstermektedir.[2553]

Akbaş daha sonra bahis mevzuu olan ayetlerde kendileri ile kasem edilmiş olan *hunnes*, *cevârî* ve *künnes* lafızlarının klasik ve modern tefsirlerde nasıl yorumlandığından detaylı bir şekilde bahsetmektedir. Taberî'nin bu ayetlerde bazen gizlenen, bazen gezip dolaşan, bazen de yuvasına dönen varlıklara yemin edildiğini; ancak bunların yaban hayvanları mı yoksa yıldızlar mı olduğunun sarîh bir delilinin bulunmadığını belirtmesi, tefsirlerde verilen bilgi ve yapılan yorumların genel bir özeti mâhiyetindedir. Bununla birlikte ayetlerin yıldızlardan bahsediyor olduğu görüşü ağırlıktadır. Abdurrahman Hasan Habenneke el-Meydanî diğer müfessirlerden farklı olarak,

2553 Akbaş, "Tekvîr Sûresi'ndeki 'Hunnes', 'Cevâri' ve 'Künnes' Kelimeleri Bağlamında Bir Bilimsel Tefsir Denemesi", *Amasya İlahiyat Dergisi,* 15 (2020), s. 250-254.

künnes kelimesiyle bazı yıldızların uzay boşluğundaki toz ve kaya parçacıklarını süpürüp kendine doğru çekmesinin de kastedilmiş olabileceğini belirtmiştir.[2554]

Akbaş ayetlerde geçen üç kelimeden "akma, hareket etme, hızlıca geçip gitme" anlamını taşıyan "câriye" kelimesiyle aynı kökten müştak "tecrî" kelimesi birer gök cismi olan güneş ve ay hakkında birçok ayette kullanılmışken; ayrıca yıldız anlamını ifâde eden farklı lafızlar pek çok ayette kullanılmışken; "hunnes" ve "künnes" kelimelerinin hiçbir ayette gök cisimleri hakkında kullanılmadığına dikkat çekmektedir. Bu da zihni, kendileri ile kasem edilen yıldızların özel bir yönünün bulunduğu düşüncesine sevk etmektedir. Bütün bunlar ise bizi Habenneke el-Meydânî'nin işâret ettiği, bilimsel tefsir alanında öncü isimlerden olan Muhammed Zağlûl en-Neccâr'ın ise açıkça savunduğu bir iddianın teyidi ile karşı karşıya getirmektedir. O da bu üç kelime ile işâret edilen yıldız türünün "kara delik" diye tâbir edilen yıldızlar olduğu yönündedir. "Kara delik/Black hole" denilen yıldızlar aslında delik olmadıkları gibi siyah da değildirler. Güneşten çok daha büyük bazı yıldızlar kendi çekim alanlarının etkisi altında, nükleer yakıtlarını tüketip soğuyunca hacimsel açıdan milyonlarca kat içe doğru büzüşüp küçülür ve yoğunlaşırlar. Kendi eksenleri etrafındaki turlarını saniyenin binde biri ile 30 saniye arasında bir hızla tamamlayan bu yıldızlara nötron yıldızı denir. Bunların yoğunluğuyla ilgili bir üst sınır olmayıp, en yoğun ve çekim kuvveti en yüksek madde olarak bilinirler. Böyle bir yıldız, üzerine düşen ışığı bile çektiği -soğurduğu- ve yansıtamadığı için görünmez. Teknolojik gelişmeler neticesi olarak son zamanlarda tespit edilmiş fiziksel bir olguya Kur'ân'da asırlar öncesinden işâret edilmiş olması, onun Allah katından gelen bir kelâm oluşu ile irtibatlıdır. Zira milâdî 7. asırda yaşamış ümmî bir insanın ağzından hem kendi zamanına hem günümüz insanının anlayışına hitap eden böyle bir hakikatin zikredilmiş olması, onun beşerî değil ilâhî olduğunun delilidir.[2555]

Bilimsel tefsir kapsamında mütâlaa edilecek çalışmaları bulunan Onk. Dr. Haluk Nurbaki (v. 1997) ise aynı ayetlerin atomun yapısına işâret ettiği kanaatindedir. Hunnes, akışın tersi, pusma, büzülme, dürülme; künnes ise belli güzergah, mahrek, hareket halindeki cismin oluk ve yuvasıdır. Buna göre bir atom ünitesinde korkunç enerjinin (interaksiyon) varlığını özüne sindirip pusmuş "hunnes"; bir çekirdek ve onun etrafında, orbitlerde (yuvalarda "künnes") akıp giden elektronlar bulunmaktadır. Böylece sûrede kıyametin azametli yıkımı anlatılırken, bir zerre olan atom örnek verilmiş ve muazzam dengeye dikkat çekilmiş olmaktadır. Zira bahsi geçen sistemler Yüce Allah'tan çözülüp dağılma emri aldığı takdirde ortaya çıkacak dehşeti tasavvur dahi etmek mümkün değildir. Nurbaki bu yorumun yanı sıra "hunnes" ve "künnes" lafızlarını kvantlar ile boyutlar; keza yukarıda bahsi geçtiği gibi akıp giden yıldızlar

---

2554 Akbaş, "Tekvîr Sûresi'ndeki 'Hunnes', 'Cevâri' ve 'Künnes' Kelimeleri Bağlamında Bir Bilimsel Tefsir Denemesi", s. 254-262.

2555 Detaylı bilgi için bkz. Akbaş, "Tekvîr Sûresi'ndeki 'Hunnes', 'Cevâri' ve 'Künnes' Kelimeleri Bağlamında Bir Bilimsel Tefsir Denemesi", s. 262-267.

ile pusmuş yok olmuş gibi duran dev, ölü yıldız noktaları şeklinde de yorumlamaktadır. Ona göre ayetlerde her üçü ve daha pek çok fizikî gerçeğin kast edilmiş olması muhtemeldir zira temsil edilen şey bir yaratılış yasasıdır. Örneğin Andrei Sathaow'un teorisine göre bugünkü evren, pusup kaybolan bir evrenin karşıt evrenidir. Şu anda o evren pusmuş, bugünkü hareketli evrene nazaran denge oluşmuştur. Hakikatın ve fiziğin dehşet verici bir sırrı Nurbaki'ye göre böylece on dört asır evvelinden bize haber verilmektedir.[2556]

Yukarıda yer verilen her iki bilimsel yorumda da ayetlerin işâret etmiş olabileceği unsurlardan yola çıkılıp son derece dikkat çekici ve bir o kadar da hayret uyandırıcı noktalar ortaya konulmuştur. Bu durum aynı zamanda Kur'ân lafızlarının ne denli câmi' ve hayattar olduğunu da göstermektedir. Hicrî ilk asırlardan günümüze kadar aynı ayetlere bakan muhâtaplar, kendi zamanlarının getirmiş olduğu ilmî terakkîye bağlı olarak farklı mânâlar fehmetmeye devam etmektedir. İşte bunlar, ayet lafızlarının sarîh anlamlarının ötesinde, onların muhtemel işârî anlamlarıyla ilgilidir. Bu gibi örnekler, çoğu araştırmacı tarafından tasavvufî tefsire indirgenmiş olan işârî tefsirin kapsam genişliğini de ortaya koymaktadır.

5.1.20. Duhâ 93/1-2

Sûrenin ilk iki ayeti olan "وَالضُّحَى وَاللَّيْلِ إِذَا سَجَى"[2557] da geçen Duhâ (kuşluk, gündüz vakti) ve leyl (gece) kelimeleri pek çok farklı şekilde tefsir edilmiştir.

Genel anlamda İmam Cafer es-Sâdık'a isnat edilen tefsirdeki te'vîlleri özetleyecek olursak; "الضُّحَى" Mustafâ'nın (s.a.s.) doğduğu gündür. Âlemde ondan daha faziletli ve şerefli bir gün yoktu ve o günden sonra da ebediyyen olmayacaktır.[2558] "الضُّحَى" Allah'ın Muhammed (s.a.s.)'in rûhunu yarattığı; O'nun nûrunun ışıltısının yokluktan vücûda geldiği gündür.[2559] "الضُّحَى" Allah'ın, ışığından Muhammed ümmetinin rûhlarını yarattığı gündüzdür. O, Arş'ın altında duran ve üzerinde Allah'tan başka ilah yoktur, Muhammed O'nun elçisidir yazan Allah'ın nurundan bir nurdur.[2560] "وَاللَّيْلِ إِذَا سَجَى" ise Allah'ın, Muhammed'i (s.a.s.) Cibril'in kanadında melekûtunu geçene kadar yükselttiği ve onun Rabbine münâcât ettiği gecedir (Mi'râc Gecesidir).[2561] "وَاللَّيْلِ إِذَا سَجَى" Muhammed'in (s.a.s.) rûhunun, Allah'ın nur sahasında secde ettiği ilk gecedir.[2562] Bu gece, sonrasında levh ve kalemin yazısı olan gecedir. Allah duhâ vakti ve bu gece ile kasem etmiştir çünkü Allah fazilet ve şerefine binâen, Muhammed

2556 Haluk Nurbaki, *Kur'ân-ı Kerim'den Ayetler ve İlmî Gerçekler,* s. 48-52.
2557 "*Duhâ vaktine ve sükûna erdiğinde geceye andolsun ki.*"
2558 Nafiz Paşa-65, vrk. 132b. (Bu rivayet İmam İmam Cafer es-Sâdık'a isnat edilmiştir.)
2559 Nafiz Paşa-65, vrk. 132b (Bu rivayet İmam Muhammed el-Bâkır'a isnat edilmiştir.)
2560 Nafiz Paşa-65, vrk. 132b-133a. (Bu rivayet Hz. Ali'ye isnat edilmiştir.)
2561 Nafiz Paşa-65, vrk. 132b. (Bu rivayet İmam İmam Cafer es-Sâdık'a isnat edilmiştir.)
2562 Nafiz Paşa-65, vrk. 132b. (Bu rivayet İmam Muhammed el-Bâkır'a isnat edilmiştir.)

(s.a.s.) ümmetinin kıyamete kadar olacak saadetini, şehadetini; öte yandan va'din-den dönmelerini ve eğriliklerini bu gündüz ve bu gecede takdir etmiştir.[2563] "وَاللَّيْلِ إِذَا سَجَى" ayetinde bahsedilen gece, Allah'ın Muhammed (s.a.s.) ümmetine rahmet ve bağışlama takdir ettiği gecedir. "الضُّحَى" Muhammed'in (s.a.s.) rûhu, "اللَّيْلِ" ise bedenidir. Allah onun rûhunu zâtına idhâl etmekle bütün velayetleri arştan yere indirmiş ve yeryüzü onun nûruyla nurlanmıştır.[2564]

Tüsterî'ye göre "Duhâ" bâtındaki rûhî nefse, "leyl" ise tabiî nefse (beden) işârettir. Buna göre ayetlerin anlamı, "Bâtındaki rûhî nefse ve zikre devam ederek Allah'a yönelen; rûhî nefse uyup sükûnete eren tabiî nefse kasem olsun." diye ifâde edilebilir.[2565] İbn 'Atâ'ya göre mânâ, "Dâvetle meşguliyetin halka nazarandır, mükâşefât ise bizimle olan sırrındır." şeklindedir. Cüneyd el-Bağdâdî ise "الضُّحَى" lafzının makamu'l-eşhâd, "وَاللَّيْلِ إِذَا سَجَى" lafzınınsa makamu'l-ğayn (مَقَامُ الغَيْن)[2566] olduğunu belirtmiştir ki nitekim Hz. Peygamber de (s.a.s.) "إِنَّهُ لَيُغَانُ عَلَى قَلْبِي : *Bazen kalbimi perde bürür.*" buyurmuştur.[2567]

Burada dikkat çekilen hadîsin devamında Hz. Peygamber (s.a.s.) günde yüz defa istiğfâr ettiğini de belirtmektedir.[2568] Metinde yer alan iki cümlenin birbiriyle bağlantılı olmadığı ve ikincinin müste'nife olduğu belirtilmiştir. Bazı işâret erbâbı ise bu hadîsten şu sonucu çıkarmıştır: Hz. Peygamber (s.a.s.) mânevî makamlarda dâimî terakkî hâlindedir. Zaman içinde menzilden menzile hızla yükselmektedir. Yeni bir makama terakkî ve intikal ettiği zaman, bir önceki makamı ona göre nâkıs kalmaktadır. Dolayısıyla her zaman bir evvelki makamındaki nisbî noksanlıktan dolayı istiğfâr ve tövbe etmektedir. Cüneyd bu duruma, "حَسَنَاتُ الأَبْرَارِ سَيِّئَاتُ المُقَرَّبِين : *Ebrârdan olan kimselerin hasenâtı, mukarreb olan kimselerin günahlarıdır/günahları gibidir*." sözüyle işâret etmiştir.[2569]

Tekrar dûha ve leyl lafızlarına dönecek olursak; Katâde ve Mukâtil'den nakledildiğine göre *duhâ*'nın Hz. Mûsa (a.s.) ile tekellüm edildiği saat/zaman dilimi olduğu söylenmiştir. *Leyl* ise Mi'râc Gecesi'dir.[2570] Kezâ gecenin "إِذَا سَجَى" ile tavsif edilen kısmının, Yüce Allah'ın dünya semâsına nüzûl ettiği zaman olduğu söylenmiştir.[2571] Hz. Peygamber'in (s.a.s.) vechinin *duhâ*'ya, saçlarının *leyl*'e teşbih edildiği; Ehl-i Beyt'in erkeklerine *duhâ*, kızlarına *leyl* ile işâret edildiği; *duhâ* ile risâlet ve vahiy zamanının, *leyl* ile vahyin muvakkaten kesildiği zamanın kastedildiği

2563 Nafiz Paşa-65, vrk. 132b-133a. (Bu rivayet Hz. Ali'ye isnat edilmiştir.)
2564 Nafiz Paşa-65, vrk. 133a. (Bu rivayetlerin kimden mervî olduğu belirtilmemiştir.)
2565 Tüsterî, *Tefsîr,* s. 197.
2566 Sülemî'nin metninde lafız "مقام العين" şeklindedir ancak sonra gelen cümleden dolayı doğrusunun yukarıda kaydedildiği gibi olduğu anlaşılmaktadır.
2567 Sülemî, *Hakâik,* II, 400.
2568 "إِنَّهُ لَيُغَانُ عَلَى قَلْبِي، وَإِنِّي لَأَسْتَغْفِرُ الله، فِي الْيَوْمِ مِائَةَ مَرَّةٍ" Bkz. İbnü'l-Mübârek, *ez-Zühd,* I, 401; Müslim, "Zikr", 41; Ebû Dâvud "Salât", 359.
2569 Remlî, *Şerhu Sünen-i Ebî Dâvud,* VII, 317.
2570 Bkz. Kuşeyrî, *Letâif,* III, 739-740; Bursevî, *Rûhu'l-Beyân,* X, 453; Âlûsî, *Rûhu'l-Me'ânî,* XV, 373.
2571 Bkz. Kuşeyrî, *Letâif,* III, 739-740.

söylenmiştir. Diğer bir yoruma göre *duhâ*, gaybdan setredilmiş şeyleri kendisiyle bildiği ilmi; *leyl* ise bütün ayıp ve kusurları kendisiyle örttüğü affıdır. Yahut *duhâ*, başlangıçta garîb iken İslâm'ın daha sonra ulaştığı ikbâl/muvaffakiyet; *leyl* ise yine onun istikbâlde garîb kalacağına işârettir. Kimilerine göre *duhâ* aklın kemâli, *leyl* kabirde sükûn vaktidir. Bir başka te'vîlde bu iki unsurla, "Mahlûkâtın herhangi bir kusur görmediği alâniyetine ve Âlimu'l-Gayb'ın indinde herhangi bir kusurun bulunmadığı sırrına kasem olsun." denilmek istenmiştir.[2572]

İbnü'l-ʿArabî bu ayetlerde, aynı zamanda insan vücûdunun da aslı olan nur ve zulmete kasem edildiğini belirtmiştir.[2573] Mevlâna'ya göre "duhâ"ya yemin etmek esâsen kuşluk vaktine yemin olmayıp Hz. Peygamber'in (s.a.s.) rûhaniyetine kasem etmektir. Hakk'ın "leyl" lafzıyla kasem ettiği *gece* ise Hz. Peygamber'in (s.a.s.) kusurları örtücülüğü (settar olması) ve karanlık topraktan yaratılmış olan mübarek bedeni ve cismaniyetidir.[2574] Nahcivânî, "duhâ"yı Hz. Peygamber'in (s.a.s.) biʿseti ve hatemiyeti, "leyl"i ise lâhûtî âlemden inkişâf ederek parlaması ve her tarafa aksetmesi olarak açıklamıştır.[2575] Cemal Halvetî (v. 899/1494) de Mevlâna'nın te'vîline benzer bir tarzda "الضُّحَى" lafzını Hz. Peygamber'in (s.a.s.) rûhunun güneşi; "اللَّيْل" kelimesini ise onun rûh güneşini setredip örten mübarek cismi olarak izah etmiştir.[2576]

Son olarak daha farklı bir açıdan yaklaşan Elmalılı Hamdi Yazır'ın yorumunu kaydedelim. Müellife göre bu ayetlerdeki kasem, "*Hakikat güneşinin Muhammed ufkundan doğup 'Rahmeten li'l-Âlemîn' olarak âlemlere peygamberlikle ışıklar saçmaya başladığı zamana işârettir.*"[2577]

5.2. Kısa Sûrelerin Muhtasar İşârî - Tasavvufî Tefsiri

5.2.1. Fil Sûresi

Sûrede, filleri kullanarak Kâbe'yi tahrip etmeye gelen Ebrehe ordusunun, Allah'ın gönderdiği Ebâbil kuşlarıyla helâk edilmesi anlatılmaktadır. Beş ayettir.[2578] Bu sûre Allah'ın Kâbe'yi muhafaza altına alıp ona hürmetsizlik eden orduyu helâk

2572 Nîsâbûrî, *Garâibu'l-Kur'ân*, VI, 515. Ayrıca bkz. Âlûsî, *Rûhu'l-Me'ânî,* XV, 373.
2573 Bkz. İbnü'l-ʿArabî, *Tefsîr*, II, 399.
2574 Bkz. Güllüce, *Kur'ân Tefsîri Açısından Mesnevî,* s. 94-95. (Mevlâna, *Mesnevî,* II, 290 vd.'dan naklen)
2575 Bkz. en-Nahcivânî, *el-Fevâtih,* II, 516.
2576 Bahattin Dartma, "Te'vîlâtu Cemâl el-Halvetî min Sûreti'l-Fâtiha ve'd-Dûha ilâ Sûreti'n-Nâs", *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, 30 (2012), s. 100.
2577 Yazır, *Hak Dîni Kur'ân Dili,* VIII, 5887.
2578 Fîl, 105/1-5: "أَلَمْ تَرَ كَيْفَ فَعَلَ رَبُّكَ بِأَصْحَابِ الْفِيلِ أَلَمْ يَجْعَلْ كَيْدَهُمْ فِي تَضْلِيلٍ وَأَرْسَلَ عَلَيْهِمْ طَيْرًا أَبَابِيلَ تَرْمِيهِمْ بِحِجَارَةٍ مِنْ سِجِّيلٍ فَجَعَلَهُمْ كَعَصْفٍ مَأْكُولٍ : *Rabbinin, fil sâhiplerine ne yaptığını görmedin mi? Onların tuzaklarını boşa çıkarmadı mı? Üzerlerine balçıktan pişirilmiş taşlar atan sürü sürü kuşlar gönderdi. Nihayet onları yenilmiş ekin yaprakları hâline getirdi.*"

edişini anlatır. Hristiyan Yemen Kralı Ebrehe, San'â'da bir tapınak binâ etmiş ve insanlar artık orayı haccetsin diye Kâbe'yi yıkma isteğiyle Mekke'ye gelmiştir. Başka bir rivayette, Habeşistan'dan gelen bir Arap kafilesi ihtiyaçları için yakmış oldukları ateşi söndürmeyi unuttukları için Ebrehe'nin kilisesi yanmış, Ebrehe de öfkeli bir şekilde Kâbe'yi yıkmaya gelmiştir.[2579]

İmam Cafer es-Sâdık'a isnat edilen te'vîlde sûrenin ilk ayeti şöyle açıklanmıştır: İnsanlar zaman içinde dâima ihrama girmiş gibidir. Mümin ise dâima Harem'dedir. Kim nefse hürmet etmeyi terk ederse, o her dâim Harem'dedir. İlim ile konuşmak şeytanın ağıdır, ulemâ o ağa takılır ve avlanmış olur. İlim ile amel etmek ise Rahmân'ın ağıdır, evliyâ da o ağla avlanır.[2580]

Kuşeyrî sûre başındaki besmeleyi içeriğe uygun olarak şöyle tefsir etmiştir: Ganî olan Allah'ın ismi ile... Kim O'na itaat ederse, Allah onu zenginleştirir ve kim ona karşı gelirse onu saptırıp kör eder. Azîz olan Allah'ın adıyla. Kim O'nun emirlerine uyarsa, onu yüksek rütbelere çıkarır ve kim O'na muhalefet ederse onu en büyük mihnetlere atar.[2581]

Sülemî'nin Yûsuf b. el-Hüseyin'den aktarımına göre "أَلَمْ تَرَ كَيْفَ فَعَلَ رَبُّكَ بِأَصْحَابِ الْفِيلِ" ayeti; itimadı Allah'ın gayrısına olan kimsenin, o itimat ettiği şeyle, tıpkı fil ordusunun sâhipleri gibi helâk edileceğini bildirmektedir. Onlar, Allah'ın en kuvvetli mahlûkâtından olan file itimat edip dayanmışlardı. Yüce Allah da mahlûkâtının en zayıflarından olan ebâbilleri göndererek onları helâk etti.[2582]

Tüsterî ise ayetin işârî anlamını, "Sen henüz dünyada değilken, Rabbin senin düşmanlarına nasıl etti bilmiyor musun? Sen onların içindeyken de Allah düşmanlarına aynısını yapacak ve onların tuzaklarını boşa çıkaracaktır." şeklinde kaydetmiştir.[2583]

Bir sonraki "أَلَمْ يَجْعَلْ كَيْدَهُمْ فِي تَضْلِيلٍ" ayetinde, kurulan bu büyük ve acımasız tuzağın Yüce Allah'ın takdiriyle nasıl boşa çıktığına dikkat çekilmektedir. Kuşeyrî'nin izahıyla, putperest Mekke toplumundan olduğu hâlde, Abdülmuttalib'in Kâbe'den bu belâyı def etmesi için hâlis bir şekilde Allah'a iltica etmesi, Allah

---

2579 Kuşeyrî, *Letâif,* III, 768.
2580 Nafiz Paşa-65, vrk. 142a.
2581 Kuşeyrî, *Letâif,* III, 768.
2582 Sülemî, *Ziyâdât-u Hakâiki't-Tefsîr*, Beyrut: Dârü'l-Maşrık, 1986, s. 229. [Eserde yer alan bilgilere göre *Ziyâdât-u Hakâiki't-Tefsîr*, es-Sülemî'nin (v. 412/1021) kaleminden çıkmış tasavvufi bir tefsîrdir. Eserin arka kapağındaki bilgiye göre Bosna'nın Sarayevo kentinde, Gazi Hüsrev Bey Kütüphanesi'nden çıkan ve ona isnat edilen bir el yazmasından tab'edilmiştir. Sülemî yaklaşık üç yüz ayet veya ayet parçasını tefsîr ettiği bu eseri, kendi büyük tefsîri olan *Hakâikü't-Tefsîr*'e zeyl mâhiyetinde telif etmiştir. İmam Cafer es-Sadık (v. 148/765), Sehl et-Tüsterî (v. 283/796), İbnü'l Atâ el-Edemî (v. 309/921) ve Ebû Bekir el-Vasıtî (v. 320/932) gibi allâmelerin Tefsîrlerini içerir. *Ziyâdât*, başka bir yerde bulunmayan ve bilinmeyen aslî kaynaklardan toplanmış bir eserdir.]
2583 Tüsterî, *Tefsîr,* s. 206.

tarafından reddedilmemiştir. O hâlde ihlâslı bir mümin Rabbine duâ ettiği zaman asla eli boş dönmeyecektir.[2584]

Ebrehe ve ordusunu helâk etmeyi murad eden Yüce Allah, bu görevi sıra sıra ve sürü sürü uçup gelen küçücük kuşlara tevdî etmiştir. Bu durum sûrenin "وَأَرْسَلَ عَلَيْهِمْ طَيْرًا أَبَابِيلَ تَرْمِيهِمْ بِحِجَارَةٍ مِنْ سِجِّيلٍ فَجَعَلَهُمْ كَعَصْفٍ مَأْكُولٍ" şeklindeki son üç ayetinde anlatılmakta ve bir ibret levhası olarak ortaya serilmektedir.

İbnü'l-'Arabî'nin sûreyle ilgili, "Ey akıllı kişi! File, durdurulmasına, yıkma niyetiyle Beytullah'a varmasının men edilmesine bak! Kuşların fil ashâbına ne yaptığına, başka bir şey için değil mutlak sûrette öldürmek için onlara attıkları taşlara da bak! Ne dersin? Bunu onlara yaptıran, ilâhî vahyin dışında bir şey olabilir mi..."[2585] demektedir. Ona isnat edilen Kâşânî tefsirinde ise önce sûrede bahsedilen Fil hâdisesinin zâhirî vukûundan bahsedilmekte, daha sonra işârî yoruma geçilerek şunlar söylenmektedir:

> *Bil ki Ebrehe, Habeşli olan nefistir. Nefis, Allah'ın hakîki evi olan kalp kâbesini tahrip ve istilâ etmeye; rûhânî kuvve hacılarının yüzlerini kendi binâ ettiği tabiat-ı cismâniye kilisesine çevirmeye çalışıp, onu yüceltmek istemişti. Bir Kureyşli olan amelî akıl, aklî gıda fazlalığıyla bu kiliseye pisledi. Habeşli nefis Ebrehe'si bunun üzerine, nefsânî kuvveler cinsinden olan ve tabiatları itibârıyla gazap ve şehvet gibi zulmetli sıfatlardan oluşan askerlerini harekete geçirdi. Neticede Allah onların tuzağını boşa çıkardı. Onların üzerine rûh nûruyla münevver olan efkâr ve ezkâr ebâbillerini gönderdi. Onları tıpkı bitkisel kuvveler gibi öldürülmüş, gücü ve hususiyetleri gitmiş, riyâzet sonucu olan zâfiyetinden dolayı faaliyetten kesilmiş kıldı.*[2586]

et-Te'vîlâtü'n-Necmiyye'de te'vîl özetle şu şekildedir: Ey nefsânî ve cismânî kuvvelerin zuhûru esnâsında Celîl ve Melik olan, Halîl ve Velî olan Allah'ın rahmetinden ve nusretinden ümit kesen sâil; Hakk'ın sana yardım edeceği konusunda umudunu kaybetme. Sadrının semâsı cânibinden Rahmân'ın ordusunu bekle ki o zikir kuşlarının/ebâbillerinin nüzûl etmesi, kalp kâbesini yıkmak üzere sana kurulan tuzakları yok etmek içindir. Fil tabiî sûrettir, ashâbı ise onun kuvveleridir. Tabiî kuvvelerin insana musallat olması ancak Melik, Mennân ve Hannân olan Allah'ın nusretiyle ve Rahmân'ın darbesi olan zikirle mümkün olabilir. Böylece bâtındaki sırrın irfanı ve Hakk'ın ona yardımıyla nefs-i emmâre kâfirlerinin kurdukları hile ve tuzak âdeta boğazlarında kalıp düğümlenir ve yok olur gider.[2587]

Cemal Halvetî'ye göre "أَصْحَابِ الْفِيلِ" ifâdesi nefisler ashâbına/ordusuna işârettir. Bununla nefsânî kuvvelerin murad edilmiş olması da mümkündür. "طَيْرًا أَبَابِيلَ" ifâdesi

2584 Kuşeyrî, *Letâif,* III, 770.
2585 Bkz. İbnü'l-'Arabî, *Rahmetün mine'r-Rahmân,* IV, 545.
2586 İbnü'l-'Arabî, *Tefsîr,* II, 417.
2587 Te'vîlin detayları için bkz. Kübrâ - Simnânî, *et-Te'vîlâtü'n-Necmiyye,* VI, 349-351.

Yüce Allah'ın kahr sıfatlarıyla tecellî etmesidir. Aynı zamanda hakkânî tefekkürlerin ve rabbânî ilhamların da murad edilmiş olması câizdir ki bunlarla mevzubahis nefsânî unsurlar helâk olur.[2588]

İbn Acîbe de yukarıda zikredilen izahlarla aynı paralelde şunları ifâde etmiştir:

> *Ârifin kalbi mevcûdâtın kâbesi gibidir ve Rabbin evidir. Kötü düşünce ve vesvese askerleri o evin yıkılmasını isterler. Allah Kâbe'yi himâye ettiği gibi, bu kalp kâbesini de bahsi geçen düşmanlardan himâye edecektir. O hâlde sûrede denilmektedir ki: "Ey sâmi'/dinleyici! Rabbin fil sâhiplerine ne yaptığını görmedin mi?" Buradaki fil sâhipleri; hayvânî ve vahşî ahlâk, kötü ve âdi düşüncelerdir. (Allah) onların hilesini boşa çıkarmadı mı? Onların üzerine, ezkâr taşları ve efkâr nurları atan ilâhî vâridat kuşlarını gönderdi. Nihayet bu kuşlar onları ezmiş, âdeta yenmiş saman çöpüne çevirip mahvetmiştir.*[2589]

Nahcivânî ise sûrenin muhtevasıyla ilgili daha geniş bir açıdan yaptığı değerlendirmesinde; Allah'ın azâbından korkan sülûk ehlinin, dâima O'nun celâl ve cemâl tecellîleri sebebiyle havf ve recâ arasında olması gerektiği işâretini çıkarmıştır. Nitekim Allah insanı daima murâkabe etme halindedir. Bu durum insanın da dâimen ihlâslı olmasını gerektirmektedir.[2590]

Bazı çağdaş araştırmacıların bu sûrede bahsi geçen hâdiseden hareketle ayetlerin asırlar sonra icat edilecek olan bazı silahlara işâret ediyor olabileceği şeklinde yorumlar yaptığı da görülmektedir. Nitekim ebâbillerin attığı taşlar âdeta uçaklardan atılan ve gökyüzünden inen bomba ve füzeleri andırmaktadır. Buna göre güdümlü mermileri ve hedef şaşırmayan modern silahları bu kapsamda değerlendirmek mümkündür. Zira atılan taşlar nokta tayiniyle helâk edilecek ordunun askerlerine isabet etmiştir. Hatta hâdisenin binalara zarar vermeyip sadece canlıları öldüren nötron bombalarıyla da ilişkisinin kurulduğu görülmektedir. Nitekim Ebrehe'nin ordusu helâk edilirken Kâbe'ye herhangi bir zarar verilmemiştir.[2591]

5.2.2. Kureyş Sûresi

Fîl sûresinin bir nevi devâmı mâhiyetinde dört ayetten oluşan bu sûrede, Kâbe civarında yaşayan Kureyş kabilesine Câhiliye döneminde verilen bazı nimet ve imtiyazlardan, bunlara karşılık Kâbe'nin Rabbi olan Allah'a kulluk etmelerinin gerekliliğinden bahsedilmektedir.[2592]

2588 Dartma, "Te'vîlâtu Cemâl el-Halvetî min Sûreti'l-Fâtiha ve'd-Dûha ilâ Sûreti'n-Nâs", s. 125.
2589 İbn Acîbe, *el-Bahru'l-Medîd,* VII, 356.
2590 Nahcivânî, *el-Fevâtih,* II, 531.
2591 Döğen, *Kur'ân'dan İcatlara,* s. 56-61.
2592 Kureyş, 106/1-4: "لِإِيلَافِ قُرَيْشٍ إِيلَافِهِمْ رِحْلَةَ الشِّتَاءِ وَالصَّيْفِ فَلْيَعْبُدُوا رَبَّ هَذَا الْبَيْتِ الَّذِي أَطْعَمَهُمْ مِنْ جُوعٍ وَآمَنَهُمْ مِنْ خَوْفٍ": *Kureyş'e îlâf (ülfet, emniyet, alışkanlık) imkânı sağladığı; onları kışın (Yemen'e) ve yazın*

İmam Cafer es-Sâdık'a isnat edilen te'vîlde; ahrâr menzillerinde olan kimselerin, kendilerine vehbî olarak verilen şeylere (kulluğa dâir faziletlere) karşılık mükâfat talep etmedikleri belirtilmektedir. Mevlâ onları rıza taamıyla doyurduğu için hevâya açlıkları giderilmiş olur. Nihayet firak ve zevâlin korkusundan emin ve güvende olurlar.[2593] Babası İmam Muhammed el-Bâkır'a isnâden yapılan aktarımda ise üç çeşit seyahat olduğu belirtilmektedir. Müminin seyahati ayıplardan, münîbin seyahati dünyadan, habîbin seyahati ise nefis ve kalpten kaçmak üzerinedir. Kış nefis, yaz ise kalptir. Muhib olan kimse Rabbine bu ikisi arasında kulluk etmekte ve her ikisine de meyletmemektedir. Nitekim Allah onu rıza taamıyla doyurduğu için şekâvet açlığından ve 'uyûb korkusundan emîn olmuştur.[2594]

Sülemî'nin aktarımında bazılarının "لِإِيلَافِ قُرَيْشٍ إِيلَافِهِمْ رِحْلَةَ الشِّتَاءِ وَالصَّيْفِ" ayetleriyle ilgili şöyle dediği kaydedilmiştir: "Kim Allah'a tevekkül yolundan ayrılmazsa -tıpkı "إِيلَافِ قُرَيْشٍ" ifâdesindeki gibi-, Allah onu rızk için hareketten, çalışma ve talepten müstağnî kılar."[2595]

Bursevî'nin kaydında "Kureyş" şirk koşan nefse ve onun hataya düşüren zâlim kuvvelerine işârettir. Bu nefis, vücûd Mekke'si olan insan bedeninde oturmaktadır. Sûrede geçen "الشِّتَاء: *kış*" kahr ve celâle, "الصَّيْف: *yaz*" ise lütuf ve cemâle işârettir. "الْبَيْتِ" lafzı, Kâbe-i Hakîki olan insan kalbini ifâde etmektedir çünkü vâridât ve ilhâmât kalp etrafında döner. Kalbin Rabbine yapılacak kulluğun zarûrî kısmı, kalbin ta kendisi olan hidayet peygamberi Resûlullah'ın risâletini ikrârdır. "Rabb" lafzının "Beyt" kelimesine izâfesi Rabbin azâmet, celâl ve heybetini değil Beyt'in mutlak anlamda azâmetini ve şerefini göstermek içindir. Bu bakımdan "رَبُّ القَلْبِ : *Kalbin Rabbi*" bütün esmâ ve sıfâtı içine alan câmî bir isimdir. Bu isim aklî, rûhî, ilmî ve gaybî olan bütün te'sirâtın bağlandığı ism-i âzamdır. Bahis mevzuu te'sirâta, şirkten kurtarmaları ve vahdet-i vücûd sırrını tahakkuk ettirmeleri için; cüz'î isimlerin değil, bu ism-i âzamın tahtında/altında olmaları emredilmiştir. Çünkü cüz'î isimlerin takyîdi söz konusu iken, küllî olan ismin kayıt altına girmeyen ıtlâkı vardır. Bu cümleden olarak Hz. Peygamber'in (s.a.s.) beldelerin ümmî olanına gönderilmesi onun külliyetine ve cem'iyetine işârettir. Kullarını müfeyyaz kılıcı ve onlara i'tâ edici olan Rabb-ı Celîl, ilim ve fuyûzât açlığını gidererek onları doyurmuş ve açlıktan helâk olma korkusundan onları emîn eylemiştir. Nitekim câhil nefis ölü gibidir ve kuşkusuz ancak hayat sâhipleri ölümden korkmaktadır.[2596]

İbnü'l-'Arabî'ye isnat edilen Kâşânî tefsirine göre "فَلْيَعْبُدُوا رَبَّ هَذَا الْبَيْتِ" ayeti; "Bu Beyt'in Rabbine tevhitle, ibâdeti sadece O'na mahsus kılmakla ve O'nu tanıdıktan

---

(Şam'a) yaptıkları yolculukta emin ve huzurlu kıldığı için; artık onlar da bu Beyt'in (Kâbe'nin) Rabbine kulluk etsinler ki O, açlıklarını gideren ve onları korkudan emin kılandır."

2593 Nafiz Paşa-65, vrk. 143a.

2594 Nafiz Paşa-65, vrk. 143a.

2595 Sülemî, *Ziyâdât,* s. 229.

2596 Bursevî, *Rûhu'l-Beyân,* X, 521.

sonra yalnız O'na tevecccüh etmekle kulluk etsinler." demektir. O Rab ki onları yakînî mânâlarla, hakîki maârifle ve ilâhî hakikatlerle doyurmuştur.[2597] Sülemî'ye göre "الَّذِي أَطْعَمَهُمْ مِنْ جُوعٍ وَآمَنَهُمْ مِنْ خَوْفٍ" ayetinin işâreti ise "Kim ibâdetle meşgul olursa, Allah onu korktuğundan emîn kılar ve onun açlığını giderir." şeklindedir.[2598]

et-Te'vîlâtü'n-Necmiyye'ye göre sûrede geçen yaz ve kışın işârî te'vîli kulun yaşadığı kabz ve bast hâlleridir. Rab, Hâlıktır ki tarîkat ehli zikrullahta onu "Sultanu'z-zikr" diye tesmiye etmiştir. Çünkü o bu hâlde (zikir halinde) kalbi terbiye eder, cismânî kuvvelerin açlığını riyâzet ve nefsî müştehiyâtın terkiyle giderir.[2599]

Cemal Halvetî'nin te'vîlinde Kureyş'in ülfeti, nefsânî kuvvelerin rûhânî gıdalar ve ehadiyyet kemâlâtını tahsil etme esnâsında rûhânî kuvvelerin ülfetiyle hallenmesine benzetilmiştir. Yaz ve kış yolculukları, nefsânî ve rûhânî menzillerde yapılan seyahattir. O hâlde bu nefsânî kuvveler şuhûd tarîkiyle vahdet ve tevhide erişmelidir. Onları aç iken doyuran şey mânevî gıdalardır ki bunlara hakkânî efkâr/tefekkürler ve rabbânî ilhamlar vâsıtasıyla ulaşılır.[2600]

Nahcivânî sûrenin geneliyle ilgili şu tespitleri yapar: Allah'a müteveccih olan kişinin, O'nun emrettiği her şeyi hakkıyla yerine getirerek, bütün işlerini O'na hâvale ederek, başına gelen her şeye rızâ göstererek ve bütün işlerin O'nun emriyle olduğuna inanarak, O'nun kerem ve ihsânına tevekkül etmesi gerekir. Muhakkak O, istediği şeyi yapan, istediği gibi hükmeden, fiilinden sorgulanamayan, Hakîm ve Hamîd olan Allah'tır.[2601]

İbn Acîbe ise bu sûreyle ilgili tefsirinin ardından sûrenin işâreti kısmında kendi hayatından da bir hatıra aktararak şunları ifâde etmiştir:

> *Allah, evi olan Kâbe'nin ehlini korkudan emîn kıldığı gibi, kendisine bağlı olanları da emniyet altına almıştır. Nereye giderse gitsin, dünyadan tecerrüd ettiği hâlde emniyet içinde olmayan hiçbir fakir (Allah dostu, derviş) bulamazsın. Etrafındakiler gaspa uğrayıp soyulsa bile! Biz bu durumu Tıtvan'da, muhasara yılı olan "Selâme"de gördük. Tıtvan'dan çıkan herkes ya soyuluyor ya öldürülüyordu. Biz ise Allah'ın hıfzıyla emîn olarak istediğimiz yere gidiyorduk. Bu durum, Allah'a bağlıların kıyafeti olan yıpranmış giysiler, tesbih ve asâ gibi şeylerden ibâret kıyafetimiz içindi. Biri bu kıyafeti çıkarsa yakalanıyor ve kendi nefsine zulmetmiş oluyordu. Fakîrlerden biri bu kıyafetini soyup sefere çıkmış ve gaspa uğramıştı. Bunu duyan şeyhi ise ona, "Sen ifrat edip sınırı aştın. Müfrit olan kimse zarara layıktır." dedi.*

2597 İbnü'l-'Arabî, *Tefsîr,* II, 418.
2598 Sülemî, *Ziyâdât,* s. 229.
2599 Te'vîlin detayları için bkz. Kübrâ - Simnânî, *et-Te'vîlâtü'n-Necmiyye,* VI, 352-353.
2600 Dartma, "Te'vîlâtu Cemâl el-Halvetî min Sûreti'l-Fâtiha ve'd-Dûha ilâ Sûreti'n-Nâs", s. 125-126.
2601 Nahcivânî, *el-Fevâtih,* II, 532.

Nisbet ehline denilir ki: "Öyleyse bu Beyt'in Rabbine kulluk etsinler"; yani "talep edip istediğiniz huzur beytinin Rabbine" veya "içinde oturduğunuz nisbet beytinin Rabbine". O Rab ki sizler aç iken sizi doyurandır. Ne tarafa teveccüh ederseniz edin sofranız hazırlanmıştır. Kezâ hangi durumda olursanız olun sizi seyrinizde korkudan emîn kılmaktadır.[2602]

5.2.3. Mâûn Sûresi

Mâun sûresi[2603] dini yalanlayan ve iyilikten uzak duran kimseler hakkında nâzil olmuştur. Yedi ayettir. "Maûn" lafzı genel anlamda zekât ve sadaka da dâhil her türlü mâlî yardım ve iyiliği kapsamakla birlikte, özelde insanlar arasında daha sonra geri alınmak üzere bazı eşyâların ödünç verilmesi için kullanılmaktadır. Bu bakımdan *mâun* en küçük maddî iyilikler demektir. Misâlen komşuya odununu kırması için ödünç verilen balta tekrar geri alınmakta fakat mâun kapsamına giren bu iyilik sevap hânesine yazılmaktadır. Sûrede bu tür küçük iyilikleri bile yapmaktan imtinâ edenlerden bahsedilmektedir. Mâunu bile yapmayan ve hatta engel olanların büyük maddî fedâkarlıklar yapması elbette ki mümkün değildir.

İmam Cafer es-Sâdık'a isnat edilen te'vîlde "kizb"; nefis, hevâ ve şeytan kizbi olarak üçe ayrılmıştır. Babası İmam Muhammed el-Bâkır'dan yapılan aktarıma göreyse "yetîm"lik üç şekildedir. Dünyaya rağbet eden Hak'tan, ma'âsîye rağbet eden O'nun rızasından, nifak ehli ise velayetten yetimdir. İlkinin sonu kibir ve cehâlet, ikincisinin sonu şehvet ve gaflet, üçüncüsünün sonu ise azl ve 'ukûbettir.[2604]

İbnü'l-'Arabî'ye isnat edilen Kâşânî tefsirinde sûrenin izahı şöyle yapılmıştır: "أَرَأَيْتَ الَّذِي يُكَذِّبُ بِالدِّينِ" Cezâ gününden perdelenmiş olan câhil kimdir bilir misin? Eğer bilmiyorsan; "فَذَلِكَ : *İşte o*" bütün rezillik türlerini işleyip, onların içine dalan kişidir; çünkü mantık gücünün rezîleti olan cehâlet ve perdelenme bütün rezîletlerin aslıdır. "الَّذِي يَدُعُّ الْيَتِيمَ" Bu tür bir kimse vahşi nefsin istilâsı ve aşırılığı sebebiyle zayıf olana eziyet eder, onu şiddetle ve haşin bir şekilde itip kakar. "وَلَا يَحُضُّ عَلَى طَعَامِ الْمِسْكِينِ" Ailesini yetimi doyurmaya teşvik etmez. Hayvanî nefsin onu istilâsı, mal sevgisi ve kendisinde cimrilik rezîletinin kökleşmesi sebebiyle müstahak olana iyiliği men eder. "فَوَيْلٌ لِلْمُصَلِّينَ" Onlar namaz kılsalar bile; cehâletlerinden ve huzurda olmayışlarından dolayı o namazın hakikatinden perdelenen ve ne yaptığının farkında olmayan kimselerdir.[2605]

2602 İbn Acîbe, *el-Bahru'l-Medîd,* VII, 358.

2603 Mâun, 107/1-7: أَرَأَيْتَ الَّذِي يُكَذِّبُ بِالدِّينِ فَذَلِكَ الَّذِي يَدُعُّ الْيَتِيمَ وَلَا يَحُضُّ عَلَى طَعَامِ الْمِسْكِينِ فَوَيْلٌ لِلْمُصَلِّينَ الَّذِينَ هُمْ عَنْ صَلَاتِهِمْ سَاهُونَ الَّذِينَ هُمْ يُرَاءُونَ وَيَمْنَعُونَ الْمَاعُونَ : *Gördün mü o hesap ve ceza gününü yalanlayanı! İşte o, yetimi itip kakan, yoksula yedirmeyi özendirmeyen kimsedir. Yazıklar olsun o namaz kılanlara ki onlar namazlarını ciddiye almazlar. Onlar (namazlarıyla) gösteriş yaparlar. Küçücük bir yardıma bile engel olurlar.*"

2604 Nafiz Paşa-65, vrk. 144b.

2605 İbnü'l-'Arabî, *Tefsîr,* II, 418-419.

Ebu'l-Abbâs b. Atâ sûrede bahsedilen "namaz"ın tarifini, "Allah ile, mâhiyetini sadece Allah'ın bildiği şekilde iletişim kurmaktır." şeklinde yapmıştır. Bazıları ise namazlarında gevşek ve ciddiyetsiz kimselerin kalp şuhûdundan mahrum olan, münâcâtın hakkına ve bütün âzâların huşûuna riayet edemeyen kimseler olduğunu söylemiştir. Oysaki namaz kullar ile Rab arasında muvâsala/bağ konumundadır. Kezâ Ebu'l-Abbâs'ın tespitine göre Kur'ân'ın neresinde katı bir tehdit/vaîd ifâdesi varsa hemen arkasından latîf bir mükâfât vâdi vardır ancak "فَوَيْلٌ لِلْمُصَلِّينَ" ayeti müstesnâ. Ayrıca ayette kalp huzuru olmaksızın namaz kılanlara veyl olsun denilmişken onu hepten terk edenlerin durumu nice olacaktır?[2606]

Bazılarına göre bahis mevzuu kimselerin namazdaki sehivleri, namaza göstermeleri gereken ihtimâmın azlığından ve dünya meşguliyetindendir. Bu ihtimâmın azlığı, namazın mârifetine hakkıyla ermenin azlığından; olması gereken mârifetin azlığı ise onun faziletini hakkıyla bilmenin azlığındandır. Neticede sehiv (sâhî olma hali), gaflet ve ihlâsın kılleti onları "الَّذِينَ هُمْ يُرَاءُونَ" ayetinde ifâde edildiği gibi mürâî kılmıştır.[2607] Her ne kadar namazla ilgili uyarıya müminlerin kulak vermesi gerektiği muhakkak ise de sûrede bahsedilen gürûhun esasen münâfıklar olduğu belirtilmiştir.[2608]

Cemal Halvetî'nin te'vîlinde "يُكَذِّبُ بِالدِّينِ" ifâdesi cezâ ve hesap gününden perdelenmiş olan câhil kimseye işârettir. Cezâ mertebe anlamındadır ki o gün Allah salike, ölmeden önce işlemiş olduğu müzekkâ ameller vâsıtasıyla, ef'âlinin nurlarıyla tecellî eder. Amellerin ölçüsüne göre sıfatlarının nurları ve zâtının nurlarıyla tecellî eder şeklindeki anlamların murad edilmiş olması da câizdir. "الَّذِينَ هُمْ يُرَاءُونَ" ayetinde hakikatte Hak'tan halka meylettiği hâlde, halka karşı sanki Allah'a vâsıl olmuş gibi mürâîlik edenlere; "وَيَمْنَعُونَ الْمَاعُونَ" ayetinde ise nefislerini ahlâk-ı zemîmeden tezkiye etmeyenlere işâret vardır.[2609]

Nahcivânî'ye göre hak ve hakikat yoluna talip olanlara, itaat ve ittibâ ile adâlet-i ilâhiye'ye münâfî olan bütün rezâilden zâhiren ve bâtınen arınmak; sırrını sadece Allah ile doldurup O'ndan başkasına yönelmekten sıyrılmak gerekir. Eğer bu olursa, namaz Allah'a gerçek bir yöneliş ve O'nun vahdetine ulaştıran mânevî bir mi'râc olacaktır. Kezâ riyâkârlıktan, insanlarla yaka paça olmaktan, büyüklük taslamaktan, mal ve câh ile zenginlik ve efendilik taslamaktan şiddetle kaçınmak gereklidir. Bunlar kalbi öldürür, hevâyı çoğaltır, Mevlâ'dan uzaklaştırır ve kişiye evvel âhir zarar verir.[2610]

2606 Sülemî, *Hakâik,* II, 421.
2607 Sülemî, *Ziyâdât,* s. 230.
2608 Bkz. Tüsterî, *Tefsîr,* s. 206-207.
2609 Dartma, "Te'vîlâtu Cemâl el-Halvetî min Sûreti'l-Fâtiha ve'd-Dûha ilâ Sûreti'n-Nâs", s. 126.
2610 Nahcivânî, *el-Fevâtih,* II, 533.

İbn Acîbe ise sûrenin işâreti olarak şunları kaydetmiştir:

> *Din; İslâm, iman ve ihsânı ihrâz etmektir. Kim bu üçünü cem ederse bâtını temizlenmiş olur. Böylece içinde şefkat, re'fet, kerem ve sehâ hisleri oluşur. Bu kimse ihlâs makamına erişir ve Allah'a kulluğun halâvetini zevk eder. İhsan makamına erişemeyen kimsenin bâtını kabalık, cimrilik ve gizli riyâdan arınamaz. Çoğu zaman bu sûrede geçen hususlar onun hakkında geçerli olur. Kuşeyrî "فَوَيْلٌ لِلْمُصَلِّينَ الَّذِينَ هُمْ عَنْ صَلَاتِهِمْ سَاهُونَ" ayetiyle ilgili şöyle demiştir: Bu ayet namazın sırlarından ve inceliklerinden perdeli olan kimselere, onun ufuklarını ve yollarını göremeyen gâfil kimselere, onun ilimlerini ve hükümlerini bilemeyen câhillere işâret etmektedir. "الَّذِينَ هُمْ يُرَاءُونَ" Onlar, amellerini ve hâllerini zulmânî nefislerine nisbet ve izâfe ederek gösteriş yaparlar. "وَيَمْنَعُونَ الْمَاعُونَ" Hak yolunda giden sâliklere faydası olacak irşâd ve nasihatı da men ederler.*[2611]

5.2.4. Kevser Sûresi

Üç ayet olan Kevser sûresi[2612] Kur'ân-ı Kerîm'in en kısa sûresidir. "Kevser" nimetin çokluğunu ifâde eden bir kelimedir. Ayrıca cennette bir nehirin adıdır.[2613] Sûre, erkek çocukları küçük yaşlarda vefat eden Hz. Peygamber'e (s.a.s.) "ebter: *soyu kesik*" diyen müşriklere cevap mâhiyetindedir. Sûreye isim olan "الْكَوْثَرَ" lafzı ile ilgili pek çok yorum yapılmıştır.

İmam Cafer es-Sâdık'a isnat edilen te'vîlde "الْكَوْثَرَ" Hz. Peygamber'in (s.a.s.) sırrındaki nurdur ki onun hakikatine halkın (mahlûkatın) şahit tutulması için verilmiştir. "فَصَلِّ لِرَبِّكَ وَانْحَرْ" ayeti ise "O hâlde Allah'a yönel ve varlık âleminde O'nun haricinde olan her şeyden alâkanı kes." anlamındadır. "الأَبْتَرُ" lafzı Allah'ın rahmetinden kopuk ve perdelenmiş olan kimseleri ifâde etmektedir. İmam Muhammed el-Bâkır'dan yapılan aktarıma göreyse Kevser; biri cennetin kapısında, diğeri cennet bahçeleri içinde olan iki nehirdir. İlki Ebû Bekir, Ömer, Osman ve Ali'nin elindedir ki ondan erkekler içer. İkincisi ise başta Hadîce, Âişe, Fâtıma ve Hafsa olmak üzere doksan mümine kadının elindedir ki bu nehrin, dördü müttakîlere mahsus olmak üzere on dört gözesi vardır.[2614]

En geniş çerçevede zâhirî ve bâtınî bütün nimetlerin "Kevser" ifâdesine dâhil olduğu belirtilmiştir.[2615] İmam Cafer es-Sâdık'a göre *Kevser,* Hz. Peygamber'in (s.a.s.) kalbine ihsân edilen bir nurdur ki onu Allah'a yöneltir ve Allah'tan gayrısından keser[2616];

2611 İbn Acîbe, *el-Bahru'l-Medîd,* VII, 360.
2612 Kevser, 108/1-3: "إِناَّ أَعْطَيْناَكَ اَلكَوثَرَ فَصَلّ لِرَبّكَ وَانْحَرْ إِنَّ شَانِئَكَ هُوَ الأَبْتَرُ : *Şüphesiz biz sana Kevser'i verdik. O hâlde, Rabbin için namaz kıl, kurban kes. Doğrusu sana buğzeden, soyu kesik olanın ta kendisidir.*"
2613 Kuşeyrî, *Letâif,* III, 775.
2614 Nafiz Paşa-65, vrk. 144a (Detaylı izah için bkz. vrk. 144a,145a-b,146a-b).
2615 Bursevî, *Rûhu'l-Beyân,* X, 524.
2616 Sülemî, *Hakâik,* II, 422.

Allah'tan gayrı herkes ve her şeyden müstağnî kılar.[2617] Görüldüğü gibi Sülemî'nin aktardığı bu yorumlar yukarıda yer verilenle uyum içindedir. Cüneyd el-Bağdâdî'ye göre bu lafız mârifet nurunu ve vahdâniyyetin infirâdını ifâde etmektedir.[2618] "Kevser" hakkında "rubûbiyyetin mârifeti", "kalp nuru", "şefâat", "risâlet", "nübüvvet", "kitab", "şeriatın tahfîfi", "ümmetin çokluğu", "ashâb ve taraftarlar" gibi yorumlar da yapılmıştır.[2619] Bursevî'ye göre *Kevser*'le ifâde edilen zâhirî nimetler, dünya ve âhiret hayırlarıdır. Bâtınî nimetler ise zâhirî ve bâtınî kuvveler vâsıtasıyla herhangi bir kesp olmaksızın ilâhî feyz ile hâsıl olan ledünnî ilimlerdir.[2620]

Kevser'in nasıl bir nehir olduğu şöyle tarif edilmiştir: O, cennette bir nehirdir. Kim ondan içerse bir daha ebediyen susamayacaktır. Bu nehrin suyu baldan daha tatlı, sütten daha beyaz, kardan daha soğuk ve köpükten daha yumuşak ve latîftir. Kıyıları inci ve zebercettendir. O, Cennet ehline, semânın yıldızları adedince çok olan gümüş kaplarla sunulacaktır.[2621] Bu tavsîfatın hadîslere atfen yapıldığı anlaşılmaktadır.[2622] Bazılarına göre Hz. Peygamber'in (s.a.s.) çocukları, özellikle de Hz. Fâtıma "الْكَوْثَر" lafzının işâreti şümûlündedir. Yani Allah, Hz. Peygamber'e (s.a.s.) soyu kesik diyenlere karşı, ona Hz. Fâtıma'nın verildiğini ve dünya durdukça ondan gelen neslin devam edeceğini ilan etmiştir.[2623]

Ruzbihân el-Baklî Hz. Peygamber'e (s.a.s.) *Kevser*'in verilmesini, "Onun Yüce Allah'ın cemâl denizine müstağrak olması ve kurbiyet menzillerine yakınlaşması" şeklinde tarif etmiştir. Bir de onun kalbinin kevseri vardır ki içinde, Hakk'ı müşâhede nurlarının ezel denizinden çıkan nehirleri çağlayıp akmaktadır.[2624]

Nahcivânî *Kevser*'i, Vahdet-i Zât'ı tahkîk, bu tahkîkle inkişâf ve onda vukûf sâhibi olmak şeklinde izah etmiştir.[2625] Bu açıklamanın kadîm temellerinden biri sayılabilecek te'vîlse İbnü'l-'Arabî'ye isnat edilmiş olan Kâşânî tefsirinde yer almaktadır. Müellife göre "إِنَّا أَعْطَيْنَاكَ الْكَوْثَرَ" ayetinin anlamı, "Biz sana *kevser*'i, yani vahdette kesretin mârifetini, tafsîlî tevhit ilmini, çokluğun birliği ve birliğin çokluğu tecellîsiyle kesret içinde vahdetin şuhûdunu verdik." demektir.[2626]

2617 Sülemî, *Ziyâdât,* s. 230.
2618 Sülemî, *Ziyâdât,* s. 230.
2619 Bkz. Kuşeyrî, *Letâif,* III, 775; Sülemî, *Hakâik,* II, 422; *Ziyâdât,* s. 230;
2620 Bursevî, *Rûhu'l-Beyân,* X, 524.
2621 Bkz. İbnü'l-'Arabî, *Tefsîr,* II, 419; İbn Acîbe, *el-Bahru'l-Medîd,* VII, 361.
2622 Bkz. Ahmed b. Hanbel, *Müsned,* X, 145, 495; İbn Ebî Şeybe, *Musannef,* VI, 306; İbn Mâce, "Zühd", 39; Tirmizî, "Tefsîru'l-Kur'ân", 89; Taberânî, *Mu'cemü'l-Kebîr*, XIII, 475; İbnü'l-Esîr, *Câmi'u'l-Usûl,* X, 463.
2623 Nîsâbûrî, *Garâibu'l-Kur'ân,* VI, 576.
2624 Ruzbihân el-Baklî, *Arâisu'l-Beyân*, III, 529.
2625 Nahcivânî, *el-Fevâtih,* II, 533.
2626 İbnü'l-'Arabî, *Tefsîr,* II, 419.

Sûredeki hitâbın işârî te'vîli *et-Te'vîlâtü'n-Necmiyye*'de şöyle yapılmıştır:

> "Ey marifet kevserinin tâlibi! Bil ki sen cisim çölünde ve nefsin elinde mütereddid ve mütehayyir kaldığın sürece mârifet kevserine vâsıl olamazsın! Çünkü o kalp ravzasında ve cennet bahçelerinde kazılıp ortaya çıkar. Sülûkü geçtiğin, cisim çölünü aştığın, nefis sahralarından çıktığın, kalbin gelin odasına girdiğin, hak olan vâdinin bahçelerinden gelen esintiyi içine çektiğin, hafî ilminde kalp etvârının müntehâsı olan mukaddes vâdiye ulaştığın zaman; Yüce Allah habîbine bi'l-asâle / başkasını vâsıta etmeden verdiği Kevser'i sana da bi'l-vesile verir. Lütuf ve keremiyle o havuzdan doldurulmuş muhabbet kadehinde, tertemiz bir marifet şarâbıyla senin susuzluğunu giderir."[2627]

Bu nehre ilk varacak olanlar muhacirlerin fakirleridir. Onlar dünyadayken doğru dürüst elbise bulamayan, saçları başları dağınık, nimet olarak verilmiş kadınlarla evlenmeyen, hâllerini açığa vurmadıkları için mülk sâhibi zenginlerden yardım almayan kimselerdir. Onlar ihtiyaçlarını içlerinde saklayarak ölen ve bir şeyin gerçekleşmesi için Allah'a kasem edecek olsalar Allah'ın bu isteği geri çevirmeyeceği kimselerdir.[2628] O hâlde *Kevser*'e varmak ve ondan içmek isteyen kişi, her zaman ve her hâlinde, tam bir yönelişle, ihlâsla, bedenî hayvâniyeti irâdî bir şekilde öldürerek ve O'na yakınlaşmak için temizlenerek Allah'a teveccüh etmelidir.[2629]

Cemal Halvetî sûrede Hz. Peygamber'e (s.a.s.) ihsân buyrulan "اَلْكَوْثَر"-in et-tevhîdü'z-zâtî (zâtî tevhid) olduğunu, ayrıca el-marifetü'z-zâtîyye (zâtî marifet) ve el-muhabbetü'z-zâtîyye (zâtî muhabbet) şeklinde yorumlamanın da uygun olduğunu belirtmektedir. Ona göre "وَانْحَرْ" ifâdesi kişinin ef'âlinden, sıfatlarından ve zâtından tecerrüdle nefsini kurban etmesini emretmektedir. Hz. Peygamber'e (s.a.s.) buğzeden kimsenin nitelendiği "الأَبْتَرُ" kelimesi ise Hakk'ı müşâhede ve O'na vâsıl olmaktan men edilme hâlini ifâde etmektedir.[2630]

İbn Acîbe'ye göre "إِناَّ أَعْطَيْناَكَ اَلكَوثَرَ" hitâbıyla Hz. Peygamber'in (s.a.s.) bir nevi halîfesi olan, onun ahlâkıyla ahlâklanan ve onun izinde yürüyen kimselere de hayr-ı kesîrin verildiği bildirilmektedir. Zira her kim mârifetullah makamına erişirse, o kimse hayrın tamamını elde etmiş demektir. Allah'ı bulan kişi neyi kaybetmiştir ki?[2631]

İkinci ayette gelen "فَصَلِّ لِرَبِّكَ" emrinin anlamı Kâşânî tefsirine göre "Ayn-ı kesrette vâhidi gördüğün zaman, salât-ı tâmmenin istikameti, rûhun şuhûdu, kalbin huzuru, nefsin inkiyâdı ve bedenin tâatiyle ibâdet şekilleri arasında dönüp durarak namaz kıl; kâmil ve vâfî olan, cem ve tafsîlin hukûkunu icrâ eden namaz muhakkak

2627 Te'vîlin detayları için bkz. Kübrâ - Simnânî, *et-Te'vîlâtü'n-Necmiyye,* VI, 356-357.
2628 İbn Acîbe, *el-Bahru'l-Medîd,* VII, 361.
2629 Nahcivânî, *el-Fevâtih,* II, 534.
2630 .Dartma, "Te'vîlâtu Cemâl el-Halvetî min Sûreti'l-Fâtiha ve'd-Dûha ilâ Sûreti'n-Nâs", s. 127.
2631 İbn Acîbe, *el-Bahru'l-Medîd,* VII, 362.

ki işte budur."[2632] şeklindedir. İbn Acîbe de bu ayetin mârifet ehline sadece bedenen değil kalbî derinlikle namaz kılmalarını emrettiğini belirtmiştir.[2633]

Ruzbihân el-Baklî bunun ardından gelen ayeti "Rubûbiyyet nuru ve ubûdiyyet ihlâsı ile bize vâsıl ol; nefsini de beni müşâhede etmenin keşfi için kurbiyet vesilesi olsun diye boğazla!" şeklinde te'vîl etmektedir.[2634] Kâşânî de "وَانْحَرْ" emrini, işârî boyutu itibârıyla "Enâniyeti kurban ederek kes!" şeklinde te'vîl etmiştir. Ayetin mesajı buna göre, "Enâniyet kurbanını kes ki müşâhedene renkler karışıp seni temkîn makamından çekip almasın. Hak ile beraber mutlak fenâ içinde, O'nun bekasıyla ebediyen bâki ol! Bunu yaparsan; hâlinde, vusûlünde, zürriyetin hükmünde olan ümmetine kavuşmada ebter olmazsın."[2635] şeklindedir. Kezâ Nahcivânî, kurban etme metaforunu kullanarak "Zât Kâbesi'ne ulaşıp, esmâ ve sıfat Arafâtı'ndan bize yaklaşmak için yükseldiğin zaman, insaniyet kurbanını (beşerî özellikleri) kes."[2636] şeklinde bir açıklama yapmıştır. İbn Acîbe ise nefsin ve hevânın kötü isteklerinin kalpten kesilmesi gerektiğine bilvesîle dikkat çekmektedir.[2637]

Sûrenin son ayeti olan "إِنَّ شَانِئَكَ هُوَ الْأَبْتَرُ" ifâdesindeki "ebter", dünya ve âhirette hayırlardan kopmuş, mahrum bırakılmış olanlardır.[2638] Kâşânî'ye göre ayet, "Senin hâlinin tam aksine; sana buğzedenler ve haktan kopuk olanlar ebterdir sen değil. Sen O'nun bekasıyla bakîsin."[2639] mesajını vermektedir. Mümin olarak doğup büyüyen herkes Hz. Peygamber'in (s.a.s.) mânen evlâdı ve takipçisidir. Onun hakîki zürriyeti olan ehl-i iman, ebedlere kadar ona bağlı kalacak ve Hz. Peygamber (s.a.s.) sonsuz zamanlar boyu onların arasında zikredilecektir.[2640] Kezâ onun adının minberlerden yükseleceği, her âlim ve zâkirin kıyamete kadar onu anacağı; Allah'ın adıyla başlandıktan sonra onun senâ edileceği ilan edilmektedir.[2641] Hz. Peygamber'e (s.a.s.) buğzedenler ise hakikatte fânidir. Vücûd bulmayacak, zikredilmeyecek, gerçek anlamda kendilerine evlat nisbet edilemeyecek olan hâlikler (helâk olmuş kimseler) onlardır.[2642]

Ayetteki "ebter" ifâdesi işârî olarak gönül ehline buğzedenlere de bakmaktadır. Nitekim ehlullâhın zikri dâim, hayatları ise kesintiye uğramaksızın devam edicidir. Takvâ ehlinin ölümü ise bir daha fenânın uğramayacağı hakîki hayattır.[2643]

2632 İbnü'l-'Arabî, *Tefsîr,* II, 419.
2633 İbn Acîbe, *el-Bahru'l-Medîd,* VII, 362.
2634 Ruzbihân el-Baklî, *Arâisu'l-Beyân,* III, 529.
2635 İbnü'l-'Arabî, *Tefsîr,* II, 419-420.
2636 Nahcivânî, *el-Fevâtih,* II, 533.
2637 İbn Acîbe, *el-Bahru'l-Medîd,* VII, 362.
2638 Sülemî, *Hakâik,* II, 422; Ruzbihân el-Baklî, *Arâisu'l-Beyân,* III, 529.
2639 İbnü'l-'Arabî, *Tefsîr,* II, 420.
2640 İbnü'l-'Arabî, *Tefsîr,* II, 420; İbn Acîbe, *el-Bahru'l-Medîd,* VII, 362.
2641 İbn Acîbe, *el-Bahru'l-Medîd,* VII, 362.
2642 İbnü'l-'Arabî, *Tefsîr,* II, 420.
2643 İbn Acîbe, *el-Bahru'l-Medîd,* VII, 362.

5.2.5. Kâfirûn Sûresi

Kâfirûn sûresi[2644] altı ayettir. Adından da anlaşılacağı gibi kâfirlere hitap eden bir sûredir. Aynı zamanda müminlere de uyarı mâhiyeti taşımaktadır.

İşârî ağırlıklı olan yahut işârî te'vîllere yer veren eserlerde bu sûrenin izahatının daha ziyâde zâhirî anlamı üzere yapıldığı görülmektedir.[2645] "Ubûdiyyet" kavramı üzerinde duran Kuşeyrî, bunu "Allah'ın emrini; emredildiği vecih üzere, emredildiği kadar ve emredildiği zamanda yerine getirmektir." şeklinde izah etmektedir. Kuşeyrî'nin "يُقَالُ : *denilir ki*" kalıbıyla aktardığı iki yorum ise şöyledir: Ubûdiyyet seni Mevlâ'ndan çevirip alıkoyacak kerâhiyyetin (çirkinlik, iğrençlik) kalpten bütün vecihleriyle sökülüp atılmasıdır. Ubûdiyyetin sıdkı ise ihtiyârın terkiyle mümkündür.[2646]

İbnü'l-'Arabî'ye isnat edilen Kâşânî tefsirinde sûrenin ilk ayetleri özetle şu şekilde te'vîl edilmiştir: "قُلْ يَا أَيُّهَا الْكَافِرُونَ" De ki, ey nefislerinin ve tabiat eserlerinin karanlık sıfatıyla asıl istidâtlarındaki nûru setreden ve bu yüzden Hak'tan, O'nun gayrı ile perdelenmiş olan kâfirler. "لَا أَعْبُدُ مَا تَعْبُدُونَ" Ben şuhûd-ı zâtiyle Hakk'a şâhidim. Sizin, hevânızla ilâh kıldığınız, hayalinizde tasavvur ettiğiniz, aklınızda ve perdelenme mekânınızda belirlenmiş bir timsâl olan ilâhlarınıza ebeden kulluk etmem. "وَلَا أَنْتُمْ عَابِدُونَ مَا أَعْبُدُ" Siz de benim ibâdet ettiğim zâta ebediyyen ibâdet edici kimseler değilsiniz. Siz sizsiniz! Yani kendi hâliniz üzeresiniz. Perdelenmişliğinizle, mühürlenmiş paslı kalplerinizle ve O'nun hak olan mârifetinden imtinâınız sebebiyle benim ettiğim kulluk üzere değilsiniz. "وَلَا أَنَا عَابِدٌ مَا عَبَدْتُمْ" Ve ben geçmiş zamanda, kemâl ve vusûl-i tâmmeden önce, ilk fıtrat gibi ilk istidat cihetiyle, yani Vâhid olan Zât-ı Mücerred cihetiyle asla sizin taptıklarınıza tapmadım.[2647]

Sülemî'nin aktarımına göre bazıları "لَا أَعْبُدُ مَا تَعْبُدُونَ" ayetini, "Sizin O'na ibâdetiniz, hırsla yapıp karşılığını beklediğiniz, şirke bağlı bir ibâdettir. Benim ibâdetim ise hak ve hakikat olan ibâdettir."[2648] şeklinde te'vîl etmiştir.

İmam Cafer es-Sâdık'a isnat edilen yazma tefsirde "يُقَالُ : denilir ki" kalıbıyla aktarılan bir yoruma göre ibâdet; nefsin, kalbin ve rûhun ibâdeti olmak üzere üç çeşittir. Nefsin ibâdeti tevhid, kalbinki tasdik, rûhunki ise 'atâ'dır. Kul Mevlâsını ancak bu üçüyle birlikte bulabilir. Kezâ tevhid; velayetin hıfzı, amellerin edâsı ve birr ile takvâda istikamet şeklinde üçe ayrılmıştır.[2649]

2644 Kâfirûn, 109/1-6: "قُلْ يَا أَيُّهَا الْكَافِرُونَ لَا أَعْبُدُ مَا تَعْبُدُونَ وَلَا أَنْتُمْ عَابِدُونَ مَا أَعْبُدُ وَلَا أَنَا عَابِدٌ مَا عَبَدْتُمْ وَلَا أَنْتُمْ عَابِدُونَ مَا أَعْبُدُ لَكُمْ دِينُكُمْ وَلِيَ دِينِ : *De ki: Ey kâfirler! Ben sizin taptıklarınıza tapmam. Benim kulluk ettiğime de siz tapmıyorsunuz. Sizin taptıklarınıza asla kulluk edecek değilim. Siz de benim kulluk ettiğime tapmazsınız. O hâlde, sizin dininiz size, benim dinim de bana!*"

2645 Bkz. Tüsterî, *Tefsîr,* s. 207; Kuşeyrî, *Letâif,* III, 777-778; Nîsâbûrî, *Garâibu'l-Kur'ân,* VI, 581-583; Mazharî, *Tefsîr,* X, 354-355; Bursevî, *Rûhu'l-Beyân,* X, 526-528.

2646 Kuşeyrî, *Letâif*, III, 778.

2647 İbnü'l-'Arabî, *Tefsîr,* II, 420.

2648 Sülemî, *Ziyâdât,* s. 230. Ayrıca bkz. Ruzbihân el-Baklî, *Arâisu'l-Beyân,* III, 530.

2649 Nafiz Paşa-65, vrk. 147a.

Sûredeki hitabın işârî te'vîli *et-Te'vîlâtü'n-Necmiyye*'ye göre şöyledir:

> "Ey cismânî kuvvelerin askerleriyle nefs-i emmâre kuvvelerinin orduları arasında bulunan düşman memleketteki mübtedî sâlik de ki: Ey Mûcid'in size verdiği vücûd nimetini inkâr eden kâfirler! Sizin taptığınız hayvânî tabiat kuvvelerinden olan putlarınıza ibâdet etmem. Siz de benim kulluk ettiğime tapmazsınız; çünkü ben muvahhid olarak kulluk etmekteyim. Yine ben sizin nefsânî hevâ ilahlarınıza kulluk etmem. Siz de benim kulluk ettiğim zâta tapmazsınız ki o Hâlık ve Râzık olan Hak'tır. O zaman bâtıl ineğe/buzağıya taptığınız dininiz size; benim dinim, yani Hak, Âdil ve Melik olan Allah'a yaptığım kulluğum banadır."[2650]

Cemal Halvetî'nin te'vîlinde, ayette geçen "الْكَافِرُونَ" lafzı ezelî fıtrat nurundan mestûr/perdelenmiş olanlara işârettir.[2651] Nahcivânî ise sûrenin genelinden, "Bütün bâtıl din ve mezheplerden yüz çevirip tevhîd-i zâtî meşrebine yönelen muvahhid ve hanîf bir Müslümanın, bâtıl hayâlat ve evhâmlarla cehâlet vadilerine düşen şaşkın ehl-i gaflet ve ehl-i dalâletle beraber oturmaması gerekir çünkü onlarla sohbet, Hak'tan uzaklaşmaya sebeptir." işâretini çıkarmıştır.[2652]

Bursevî ikindi namazı esnâsında okuduğu Kâfirun sûresinin feyzinden kalbine vürûd eden işârî mânâyı şöyle ifâde etmiştir:

> *Ey Kalbin Muhammedi! De ki: Ey kâfirler! Yani tevhidi şirkle, tâati isyanla, vahdeti kesretle, hakîki vücûdu mecâzî vücûdla, vücûbî hakikat nurunu imkânî hakikat karanlığıyla örten nefsânî kuvveler! Sizin kulluk ettiğiniz, Allah'ın dışında her şeyle tâbir edilen, putlara tapmam. Nitekim ben Allah'a iman ile; tâğûtu, tâğût kabîlinden olan mâsivâullahı ve insanların edindiği mukayyet ilâhları inkâr ile emrolunmuş durumdayım. Çünkü ibâdete ancak ıtlak ve takyidden münezzeh ve mutlak olan Allah müstehaktır. Siz de benim kulluk ettiğime kulluk etmezsiniz. Ki O vahdetiyle bütün kesreti kahreden Vâhid ve Kahhâr olan Allah'tır. Fakat O'nun Vâhid ve Kahhâr olduğuna yalnız vahdet ve şuhûd ehli vâkıftır. Siz ise kesret ve perde ehlisiniz. Yani bu vukûfiyet sizin için yok hükmündedir. Ve yine ben sizin tapıyor olduğunuz, esmâ ve sıfatla ilgili kesretten kaynaklanan telvînât ve takallübâta kul değilim. Siz de benim temkîn ve tahkîkle ibâdet ettiğim Zât'a kul, kezâ telvînden temkîne geçici değilsiniz; çünkü bu durum, bütün esmânın hakikatlerinin ortaya çıkmasının muktezâsıdır. Bunda asla Hak'tan bir sapma ve inhiraf bulunmaz. Aksine bütün aşamalarında Hak ile beraber beka vardır. O hâlde sizin, aslında ondan sakınmanın vâcip olduğu tâğûta iman ederek Allah'ı inkâr mâhiyetinde olan dininiz size; benim, Allah'a iman ve tâğûtu inkâr olan dinim banadır. Ki bu dinin ahkâmına yapışmak, ahlâkıyla tahalluk etmek, hakikatleriyle tahakkuk*

2650 Te'vîlin detayları için bkz. Kübrâ - Simnânî, *et-Te'vîlâtü'n-Necmiyye,* VI, 359-360.
2651 Dartma, "Te'vîlâtu Cemâl el-Halvetî min Sûreti'l-Fâtiha ve'd-Dûha ilâ Sûreti'n-Nâs", s. 127.
2652 Nahcivânî, *el-Fevâtih,* II, 535.

etmek vâciptir. Kur'ân hakikatleri ebediyyen mensûh olmayacaktır, aksine onunla amel etmek bâkidir.[2653]

İbn Acîbe ise sûrenin işârî-tasavvufî boyutunu şu şekilde tespit etmektedir:

Bu sûrede, avâm-ı nâsın dünyaya ve onun meşguliyetlerine dönmesini istediği mürîde şöyle denir: De ki, "Ey tevhîd ve tefrîdin husûlüne sebep olan tecrîd yolunu inkâr edenler! Ben sizin kulluk ettiğiniz (içine dalıp her zaman onunla meşgul olup Allah'ı unuttuğunuz) dünyaya ve onun huzûzâtına kulluk etmem (gönlümü dünya ile doldurmam). İstikbâlde de ona dönmeyeceğim. Siz de muhabbet ve ibâdetinizi sadece Hakk'a tahsis ederek kulluk yapmıyorsunuz. Yani buna güç yetiremiyorsunuz. Ben de hâl-i hazırda sizin dünyaya bağlanıp âdeta ibâdet ettiğiniz gibi dünyaya bağlanmıyorum. O hâlde sizin sebepler üzerine binâ edilmiş dininiz (hayat tarzınız) size, benim Müsebbibü'l-Esbâb olan Allah'a bağlı dinim (hayat tarzım) banadır." Veyahut; "Sizin vesveseler, vehimler ve kötü düşüncelerle bulanık dininiz size, benim yakîn üzere olan sâfî ve hâlis dinim banadır." Veyahut; "Sizin istidlâl üzere müesses dininiz size, benim delile ihtiyaç duymaksızın bizzat müşâhedeye dayanan dinim banadır." Nitekim şuhûd ve ayân ehli katında delil ve burhan ehli avâm-ı nas sayılır.[2654]

5.2.6. Nasr Sûresi

Üç ayetten oluşan Nasr sûresinde[2655] Yüce Allah'ın Hz. Peygamber'e (s.a.s.) yardımından ve ona ihsân ettiği fetihlerden bahsedilmektedir. "Nasr" lafzı nusret, yardım anlamındadır.

Bazı rivayetlere göre bu sûre nâzil olunca Hz. Peygamber (s.a.s.) kızı Fâtıma'yı yanına çağırarak, "*Bu sûre bana vefâtımdan haber veriyor.*" buyurmuştur. Hz. Fâtıma bu habere ağlayınca Hz. Peygamber (s.a.s.), kendisine ailesinden ilk kavuşacak kişinin o olduğunu müjdelemiştir.[2656] Kezâ Hz. Peygamber (s.a.s.) bu sûreyi ashâbına okuyunca Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer sevinmiş, Abdullah İbn Abbâs ise ağlamaya başlamıştır. Hz. Peygamber (s.a.s.) ona, "Seni ağlatan nedir?" diye sorduğunda İbn Abbâs, "Senin vefâtını haber veriyor." demiş ve ondan "Doğru söyledin." karşılığını

2653 Bursevî, *Rûhu'l-Beyân,* X, 527-528.

2654 İbn Acîbe, *el-Bahru'l-Medîd,* VII, 364.

2655 Nasr, 110/1-3: "إذاَ جاَء نَصْرالله والفَتْحُ و رَاَيْتَ النّاَسَ يَدْخُلُونَ في دِينِ الله أَفْواجاً فَسَبّحْ بِحَمْدِ رَبّكَ واسْتَغْفِرْهُ إنَّهُ كانَ تَوّاَباً": *Allah'ın yardımı ve fetih (Mekke fethi) geldiğinde ve insanların bölük bölük Allah'ın dinine girdiğini gördüğünde; Rabbine hamd ederek tespih eyle ve O'ndan bağışlama dile. Çünkü O, tövbeleri çokça kabul edendir.*"

2656 Bkz. Buhârî, "Menâkıb", 25; Ahmed b. Hanbel, *Müsned,* III, 366; Dârimî, *Delâilü'n-Nübüvve,* 14; Taberî, *Câmi'u'l-Beyân,* XXIV, 669; ez-Zeccâc, *Me'ânî'l-Kur'ân ve İ'râbuhu,* Âlemu'l-Kütüb, Beyrut: 1988, V, 373; İbn Kesîr, *Tefsîr,* VIII, 509.

almıştır.[2657] İbn Abbâs'ın sûreye dâir bu te'vîli pek çok kaynakta aktarılmaktadır.[2658] Ondan rivayet edilen bir haber şöyledir:

> "Ömer beni sohbet meclisinde, Bedir Savaşı'na katılmış yaşlı sahâbîlerin yanına oturturdu. Bazıları: *'Niçin bunu yanımıza alırsın, bizim bunun kadar oğlumuz var.'* diye itiraz ederlerdi; Ömer de, *'O sizin bildiğiniz kimselerdendir!'* derdi. Bir gün Ömer onlara, 'إِذَا جَاءَ نَصْرُاللهِ وَالْفَتْحُ' hakkındaki görüşlerini sordu. Kimi bu sûrenin, kendilerine yardım ettiği ve fetih verdiği zaman Allah'a hamd ve istiğfâr etmekle emrolunduklarını ifâde ettiğini ileri sürdü, kimi de sustu. Ömer bana: *'Sen de mi böyle düşünüyorsun ey İbn Abbâs?'* dedi. Dedim ki: *'Hayır, buradaki yardım ve fetih Resûlullah'ın eceline işâret etmektedir. Yani Allah'ın yardımı ve fethi geldiği zaman, bu senin ömrünün bittiğine işârettir anlamındadır.'* Ömer: *'Ben de bunu ancak senin bildiğin gibi biliyorum'* dedi."[2659]

İmam Cafer es-Sâdık'a isnat edilen tefsirde "نَصْر" lafzının izahı marifet, akıl ve tevhid olmak üzere üçe ayrılarak yapılmıştır. Marifetle Rahmân olan Allah bilinir. O'nun marifeti, O'ndan gayrı her şeyden uzaklaştırır. Akıl ile dinin hakikati anlaşılır. Böylece hicrânı (kulluk ve ibâdetten kopuşu) tezyin edip süsleyen şeytandan uzaklaşılır. Tevhid ile de kul, kendisine ölüm gelip çatana kadar Rabbinin emir ve yasaklarına muvâfık davranır. Böylece kişi sâir dinler üzerine mansûr, arzda mezkûr, semâda meşkûr olur ve kuluna (Hz. Peygamber) nusretini indiren Mevlâ'ya mukarreb olur. Şüphesiz ki O, istediği şeyi yapmaya Kadîr'dir.[2660] Aynı eserde "يُقَالُ" kalıbıyla nusretin 'ısmet, tevfîk ve hıfz olarak; yani hatalardan korunmak, kulluk konusunda vefâ göstermeye muvaffakiyet ve tâat üzere devam etme konusunda muhafaza olunmak üzere üçe ayrıldığı da belirtilmiştir.[2661]

Tüsterî'ye göre sûrenin genel mesajı Hz. Peygamber'e (s.a.s.) hitaben şöyledir:

> *"Nefsine karşı, âhirete hazırlanmak sûretiyle rûhuna yardım et; çünkü o âhirete âittir. Nefis dünyayı ister çünkü ondandır. Rûh ise âhireti arzular; çünkü o da ondandır. Sen ümmetine istiğfâr ve tesbîh ile âhiret kapısını açarak nefse karşı rûha yardımcı ol."* denilmektedir. *Hz. Peygamber (s.a.s.) bu sûre nâzil olduktan sonra sürekli istiğfâr eder; sabah yüz, akşam yüz defa tesbîh ederdi. Gece gündüz ayakları şişene, gözleri kızarana, yanakları sararana kadar ibâdet cehdi içinde olurdu. Tebessümü azalmış, ağlaması ve düşünceli olduğu zamanları çoğalmıştı. İbn Abbâs'tan (r.a.) nakledilir ki bu sûre nâzil olduğu zaman*

2657 Semerkandî, *Bahru'l-Ulûm,* III, 631.

2658 Bkz. Ahmed b. Hanbel, *Müsned,* V, 231-232, 275, 356; Buhârî, "Menâkıb", 25; "Meğazî", 53, 85; Tirmizî, "Tefsîru'l-Kur'ân", 90; Nesâî, *Sünenü'l-Kübrâ,* Kitâbü't-Tefsîr, 524 (Sûretü'n-Nasr); Fîrûzabâdî, *Tenvîrü'l-Mikbâs*, s. 397; Tüsterî, *Tefsîr*, s. 208; Taberî, *Câmi'u'l-Beyân,* XXIV, 669; Zeccâc, *Me'ânî'l-Kur'ân,* V, 373.

2659 Bkz. Buhârî, "Menâkıb", 25; "Meğazî", 53, 85; Tirmizî, "Tefsîru'l-Kur'ân", 90; Nesâî, *Sünenü'l-Kübrâ,* Kitâbü't-Tefsîr, 524 (Sûretü'n-Nasr); Taberî, *Câmi'u'l-Beyân,* XXIV, 669.

2660 Nafiz Paşa-65, vrk. 147a.

2661 Nafiz Paşa-65, vrk. 148b.

ashâb sevinmiş, Hz. Ebû Bekir (r.a.) ise şiddetli bir şekilde ağlamıştı. Resûlullah (s.a.s.) ona "Seni ağlatan nedir?" deyince "Bu senin vefâtını haber veriyor Yâ Resûlallah" karşılığını vermiş, Hz. Peygamber de (s.a.s.) ona "Doğru söyledin." buyurmuştur.

"إِنَّهُ كانَ تَوَّاباً" *Yüce Allah, bütün dönüşler kendisine olan, kul her ne zaman ona dönerse tövbesini kabul edendir. Bil ki ilâhımız keremi en bol olandır çünkü nefsine karşı mücâdelende seninle beraberdir.* "إِنَّ اللّٰهَ يُحِبُّ التَّوَّابِينَ : *Gerçek şu ki Allah çokça tövbe edenleri sever." (Bakara 2/222) buyuran O'dur. Eğer sen nefsin aleyhinde olursan O da affıyla senin yanında olur. Eğer sen Allah'ın emri ve nehyi karşısında nefisle beraber olursan O da sana karşı olur. Kim ki hevâsına karşı Allah'ın emrine uyarsa necâta ermiş olur. Kim de Allah'ın emrine karşı hevâsına uyarsa helâk olur gider. Gerçek şu ki Yüce Allah'ın emri acı, nefsin hevâsı ise tıpkı lezîz yemekler gibi tatlıdır. Oysaki devâ, faydalarını gözeterek acıyı yudumlamaktadır.*[2662]

Sülemî'nin aktarımında İbn 'Atâ, "إِذَا جَاءَ نَصْرُ اللّٰهِ وَالْفَتْحُ" ayetindeki "nasr" ve "feth" ifâdelerini; "kurbiyet ilimleri" ve "iştiyak hâlleri" diyerek te'vîl etmiştir. "Ne zaman ki seni O'nun gayrısından alıkoyarsa işte o zaman Allah'tan fetih gelmiş demektir. Söz konusu fetih, zindandan kurtuluş ve Allah'a kavuşma müjdesi almaktır."[2663] Ebû Bekir el-Vâsıtî ise fethin, Hz. Peygamber'e (s.a.s.) açılan ilimler olduğunu belirtir.[2664]

Kuşeyrî'nin rivayetine göre Yüce Allah'ın Hz. Peygamber'e (s.a.s.) yardımı, onun nefsini fenâya mazhar kılması, beşerî ahkâmı ondan uzak tutması ve nefsânî bulanıklıktan onu sâfî bırakmasıdır. "Fetih" ise Hz. Peygamber'in (s.a.s.) Allah'a yakınlık mahalline terakkî ettirilmesi, kurbiyet özelliklerinin onda toplanmış olması, ona cem' libâsının (her yerde ve her şeyde Allah'ı müşâhede etme mertebesi) giydirilmesi, ondan önce mestûr olan Hakk sırlarının ona izhâr edilmesi ve Allah'ın, kemâl-i mârifetini ona öğretmesi gibi şeylerdir.[2665]

Ruzbihân el-Baklî'ye göre "نَصْرُ اللّٰهِ" ile nefis perdesinin açılmasına, "وَالْفَتْحُ" ile kalpte kudsiyet nurunun (nuru'l-kuds) ortaya çıkmasına işâret edilmiştir. Bu fetih, visal kapılarının açılması, celâl ve cemâl nurlarının inkişâf etmesidir. Böylece ayn-ı kemâle varılır. Zahmet ve zorluk zamanlarının karanlığı gidince nusret gelir. Rahmân'ın cemâli inkişâf edince fetih ortaya çıkar. Bu, Allah'ın, kendisine kavuşacağına dâir habîbine verdiği vuslat müjdesidir. Sûrede verilen müjde, aynı zamanda nübüvvetin külfetinden, risâletin meşakkatinden, ağyârın rü'yetinden halâs olma beşâretidir. Ardından gelen "فَسَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ" emri, "O'nun ezelde kendini övdüğü şekilde

2662 Tüsterî, *Tefsîr,* s. 208.
2663 Sülemî, *Hakâik,* II, 425. (Açıklamada geçen "zindan" kelimesi, muhtemelen ruhun mahkum olduğu beden zindanı anlamında kullanılmıştır. Zindandan kurtuluş ve Allah'a kavuşma ifâdesi ise Hz. Ömer ve Abdullah İbn Abbâs'tan gelen rivayetler ışığında, Hz. Peygamber'in vefatına işâret etmektedir. Allahu a'lem.)
2664 Sülemî, *Hakâik,* II, 425.
2665 Kuşeyrî, *Letâif,* III, 779.

hamdederek O'nu tesbîh et."; kezâ "Öyle bir hamdle Rabbini tesbîh et ki O'nun hamdine ne medheden kulların medhi ne de hamdeden kulların hamdi hakkıyla vâsıl olmamıştır." anlamlarındadır. "واسْتَغْفِرْهُ" ile istiğfârın emredilmesi, "Hamdin, senân ve O'nun için yaptığın bütün amellerin, ayrıca O'nun hakkındaki irfanın (mârifetullah) için mağfiret dile." anlamındadır. Nitekim sonradan var kılınan mahlûkatın hamdi, senâsı ve mârifeti mâluldür ve bunların hiçbiri, Rahmân olan Yüce Allah'ın cemâline ve şânına tam anlamıyla lâyık değildir. O, gayrın tavsifiyle değil kendi kendini vasfettiğiyle mevsuftur. Hz. Peygamber'e (s.a.s.) istiğfârın emredilmesinin bir diğer yönü ise ümmetinin bağışlanmasına bakmaktadır.[2666]

İbnü'l-'Arabî'ye isnat edilmiş olan Kâşânî tefsirinde bu ayet, "Esmâ ve sıfâtın tecelliyâtı ile melekûtî meded, kudsî te'yîd ve onun ötesinde herhangi bir fetih olmayan feth-i mutlak geldiği zaman." şeklinde te'vîl edilmiştir. Bu "feth-i mutlak", Ehadiyyet huzurunun kapısının açılması ve rûhun müşâhedesi makamında, "feth-i mübin"den sonra ortaya çıkan "keşf-i zâtî"dir.[2667]

Mevlâna bu sûre hakkında şunları söylemektedir:

> *Müfessirân-ı zâhir bu vecih ile tefsir ederler ki: Mustafâ'nın (s.a.s.) âlemi Müslüman etmek ve Hak yolunda gitmek için himmetleri var idi. Vaktâki vefât edeceğini gördü, dedi: "Âh ömrüm vefâ etmedi ki halkı davet edeyim." Hak Teâlâ buyurdu: Bu saatte senin asker ve kılıç ile fethedip terk ettiğin vilayetleri ve şehirleri, cümleten leşkersiz, mutî' ve mümin kılayım; ve işte onun alâmeti olsun ki senin vefâtın karîb olduğu vakit halkın uzaklardan gürûh gürûh Müslüman olduklarını göresin. Bu alâmetin zuhûrunda vakt-i rihletin eriştiğini bil! Şimdi tesbih et ve istiğfâr eyle ki o makama geleceksin! Fakat muhakkikler derler: Onun mânâsı budur ki insan evsaf-ı zemîmeyi kendi, kendi ameli ve içtihadı ile kendisinden def eylediğini zanneder. Vaktâki birçok mücâhede eder ve kuvvetlerini ve mesâisini sarf edip nevmîd olur; Hak Teâlâ ona der ki: Sen onun kendi kuvvet ve fiil ve amelin ile olacağını zannettin; o benim vaz'ettiğim bir âdettir; yani mâlik olduğun şeyi bizim yolumuzda bezl et; ondan sonra sana bizim ihsânımız vâsıl olur. Bu bîpâyân olan yolda, bu zayıf olan el ve ayak ile seyretmeni emrediyorum. Bu zayıf ayak ile ve belki yüz bin ayak (adım) ile bu yoldan bir menzilin kat'olunamayacağı bize mâlumdur. Ancak vaktâki kudret ve tâkatin olduğu hâlde yola giresin ve düşüp artık tâkatin kalmıya; ondan sonra Hakk'ın inayeti imdâdına yetişir. Nitekim çocuk süt emer bir hâlde bulundukça onu gözetirler ve büyüdüğü vakit onu kendi hâline terk ederler; o gider. Şimdi… Madem ki kuvvetlerin kalmadı ve mesâilerin dökülüp kaldı; ve bu kuvvetlerin olduğu ve bu mücâhedeleri icrâ eylediğin vakit, uyku veya uyanıklık vaktinde sana bir lütuf gösterir idik. Sen dahi bizim talebimizde kavî ve ümidvâr olur idin. O âletin kalmadığı bu saatte fevç fevç sana müteveccih olan atâlarımızı*

2666 Ruzbihân el-Baklî, *Arâisu'l-Beyân,* III, 530-531.
2667 İbnü'l-'Arabî, *Tefsîr,* II, 421.

ve lütuflarımızı ve inayetlerimizi görüyorsun. Hâlbuki yüz bin mesâi ile bu eltaftan bir zerre müşâhede etmez idin. Şimdi "فَسَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ وَاسْتَغْفِرْهُ": *Yani sen zannettin ki o iş senin elinden ve ayağından zâhir olacaktır ve onu bizden görmedin. Şimdi mademki bizden olduğunu müşâhede ettin, bu fikir ve zandan istiğfâr et!* "إِنَّهُ كَانَ تَوَّابًا".[2668]

et-Te'vîlâtü'n-Necmiyye'de yapılan te'vîle göre sûrede geçen "نَصْر/yardım", nefsî ve şeytânî düşmanlara karşı yapılan savaş ve cihadda görülen yardımdır; "فَتْح" bu düşmanların sığındıkları tahassüngâhların boşaltılıp onların dışarı çıkarılmasıdır; "نَاس" nefsî ve şeytânî kuvvelerdir; "دِين الله" kalbî latîfelerin hükmüdür ki hak dine girildiğinde halk putları kırılıp parçalanmış olur; "أفْوَاج" lafzı ise tabiî, hissî, fikrî ve aklî kuvvelerin fevç fevç kalbin hükmü altına girmesini ifâde etmektedir. "فَسَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ" cümlesi, "Nusretin ve fethin kendi çalışman, gayretin ve ilminle olduğu zannından nefsini temizle; bunların Yüce Allah'ın tevfîkiyle olduğuna yakînen iman et. Bu muvaffakiyete erdiğin için Rabbine hamdet ve O'nu tesbîh et." anlamındadır. İstiğfarın sebebi, nusret ve fetihten dolayı kalbe gelen sürûr ve neşedir; çünkü bu o makamda hakîki Nasîr ve Fettâh olan Allah'tan perdeleyip alıkoyacak bir hâldir. Kısacası, buradaki nusret gizli latîfelerin bâtıl ordusu üzerindeki galebesine işârettir. Fetih, vücûd Mekke'sinin, sadr/göğüs hareminin ve kalp kâbesinin nefes/büyü askerlerinden, sinsi şeytanın ordularından ve vesvese putlarından temizlenmesidir.[2669]

Cemal Halvetî'nin te'vîlinde "نَصْر" Yüce Allah'ın ilâhî esmâ ve sıfatlarla tecellî etmesi, "فَتْح" ise mutlak zâtın zuhûrunun fethidir. O'nun kudsî zâtının envârı Muhammed sûretinde görünmüş, insanlar da fevç fevç o tevhid nûrunun bahrine müstağrak olmuştur. "فَسَبِّحْ" emri, zıllî vucuttan tecerrüde işârettir.[2670]

Bursevî bu ayette geçen "fetih" kavramını, aynı şekilde içinde "fetih" geçen diğer bazı ayetlerle beraber ele almış ve kapalı iken Allah'ın kula açtığı rızık, ibâdet, ilim, mârifet, mükâşefe gibi bütün zâhirî ve bâtınî nimetlerin fetih kapsamında olduğunu belirtmiştir: "الفَتْحُ القَرِيبُ", nefis mertebelerinin kat edilmesinden sonra kalp makamının, sıfât zuhûrunun ve kemâlâtın kula açılmasıdır. Bunda "نَصْرٌ مِنَ اللّٰهِ وَفَتْحٌ قَرِيبٌ" ayetine de[2671] işâret vardır. "الفَتْحُ المُبِينُ", kula velayet makamının açılması ve esmâ-i ilâhiyye nurlarının tecellî etmesidir. "إِنَّا فَتَحْنَا لَكَ فَتْحًا مُبِينًا"[2672] ayeti de buna işâret eder. "الفَتْحُ المُطْلَقُ" ise fetihlerin en yücesidir ve en mükemmelidir. Zât-ı Ehadiyye'nin kula tecellîsidir. Bütün mahlûkatın şekil ve sınırlarının fenâsıyla beraber cem' denizine garkolmaktır. İşte "إِذَا جَاءَ نَصْرُ اللّٰهِ وَالْفَتْحُ" ayeti de fethin bu makamına işârettir. Ayette geçen "نَصْرُ اللّٰهِ" esmâ ve sıfâtın tecellîsiyle oluşan melekûtî meded ve kudsî teyittir. "الْفَتْحُ" ise onun ötesinde fetih bulunmayan, Ehadiyyet-i İlâhiyye hazretinin kapısının

2668 Mevlâna, *Fîhi Ma Fîh,* s. 75.
2669 Te'vîlin detayları için bkz. Kübrâ - Simnânî, *et-Te'vîlâtü'n-Necmiyye,* VI, 360-361.
2670 Dartma, "Te'vîlâtu Cemâl el-Halvetî min Sûreti'l-Fâtiha ve'd-Dûha ilâ Sûreti'n-Nâs", s. 127.
2671 Saff 61/13.
2672 Fetih 48/1.

açılması ve keşf-i zâtî makamıdır.[2673] Özellikle bu son cümlelerde Kâşânî tefsirinin etkili olduğu bâriz bir şekilde görülmektedir.

Bursevî birinci fethin, kalp makamında fiillerin melekûtuna açılan bir fetih olduğunu belirtmiştir. Bu fethe mazhariyet, fiillerin Hakk'ın fiillerinde fenâ bulması ve böylece nefsin his perdelerinin kalkmasıyla ortaya çıkar. İkinci fetih, rûh makamında sıfât ceberrûtunun açılmasıdır. Bu da sıfatların O'nun sıfatlarında ifnâsı ve buna bağlı olarak hayal perdelerinin keşfi ile elde edilir. Üçüncü fetih ise sır makamında Zât-ı Lâhût'un fethidir. Bu ise zâtın O'nun zâtında fenâya ermesiyle ve vehim hicâbının ortadan kalkmasıyla mümkün olur. Kim bu bâtınî yardım ve fethi kazanırsa, o kimse aynı şekilde zâhirî yardım ve fethi de kazanmış olur; çünkü yardım ve fetih, rahmet kapısından gelmektedir.[2674]

Sülemî'nin aktarımında ilk ayetle birlikte "وَرَأَيْتَ النَّاسَ يَدْخُلُونَ فِي دِينِ اللّٰهِ أَفْوَاجًا" ayeti; "Sana olan minnetinin (ihsânının, hediyesinin) rü'yeti için Allah kalbini fethettiği zaman; kullarının kalplerini sana yöneltir, ta ki fevç fevç sana gelsinler."[2675] şeklinde te'vîl edilmiştir.

Kâşânî tefsirine göre ikinci ayetin işârî mânâsı şöyledir:

> *İnsanların tek bir nefismiş gibi tevhîdde toplandığını; onların içindeki nûrunun, tekmîlini tamamladıktan sonra onlara tesir etmesiyle sırat-ı müstakîme sülûk ettiklerini; senin zâtının feyzinden müstefîz olduklarını ve senin makamında kâim olduklarını gördüğün zaman! Bunlar, nefisleriyle Resûlullah'ın nefsi arasında alâka, münâsebet ve râbıta-i cinsiye olan kabiliyetli kimselerdir. Bu durum ise onların, onun feyzini kabul etmelerini ve dolayısıyla onunla bütünleşmelerini gerektirmektedir.*[2676]

Sülemî bazılarının "فَسَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ واسْتَغْفِرْهُ" ayetini, "Kullarının O'na vusûlüne seni sebeb kıldığı için Allah'a hamdet. Dâvetinin neticesini gördüğün zaman istiğfâr et. Kim ki sana icâbet ettiyse mîsâk vaktinde bize icâbet etmiş ve kendisi için ezelde saadete ereceği yazılmıştır."[2677] şeklinde yorumladıklarını nakletmektedir. Buradaki istiğfârın sebebi, bazı âriflere göre Hz. Peygamber'in (s.a.s.) insanların İslâm'a girdiğini gördüğü zaman sebebe nazar edip bir an Müsebbib'e nazar etmemiş olmasıdır.[2678]

Kâşânî'ye göre "فَسَبِّحْ" emri, "*Zâtını nübüvvet mâdeni olan kalp makamı ile; ayrıca velayet mâdeni olan bedenden alâkayı kesmek ve hakka'l-yakîn makamına yükselmek ile perdelenmekten arındır.*" anlamı taşımaktadır. "بِحَمْدِ رَبِّكَ" ifâdesi ise "*O'na, tecrit esnâsında kemâlini ve evsaf-ı tâmmesini izhâr ederek hamd-i fiilî ile hamdedici ol.*" demektir.

2673 Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, X, 528-529.
2674 Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, X, 529.
2675 Sülemî, *Ziyâdât,* s. 231.
2676 İbnü'l-'Arabî, *Tefsîr,* II, 421.
2677 Sülemî, *Ziyâdât,* s. 231.
2678 Sülemî, *Hakâik,* II, 425.

"وَاسْتَغْفِرْهُ" emrinde, "*Zâtının O'nun zâtıyla -ebedî olan ve fânî olmayan bir varlık boyutuyla halkedilmeden önceki fenâ (yokluk) hâlinde olduğun gibi- setrini talep et.*" mesajı vardır. "إِنَّهُ كَانَ تَوَّابًا" ise "*Allah, O'na dönenin dönüşünü, nûruyla fenâya erdirerek kabul edendir.*" şeklinde tefsir edilmiştir. Dolayısıyla İslâm kemâlini bulup Hz. Peygamber'in (s.a.s.) ikame etmek için gönderilmiş olduğu İslâm dâveti de aynı şekilde istikrâra kavuşunca; Yüce Allah ona, ancak ölümden sonra devam edebilecek olan hakka'l-yakîn makamına dönmesini emretmiştir. Bunun içindir ki sûre nâzil olduğunda ashâb neşelenip gülmüş, İbn Abbâs ise ağlamıştır. Resûlullah (s.a.s.) ona sorduğu "Seni ağlatan nedir?" sorusuna, "Sana vefât haberin bildirildi." cevabını almış ve bunun üzerine "Andolsun ki bu gence bol ilim verilmiştir." buyurmuştur.[2679]

Nahcivânî, sûrenin genel işâretinden şunları istihraç etmiştir: Allah'ın inayet kapısını açtığı, hidayet ve kerâmet yolunu ortaya çıkardığı kimse için şu husus gizli değildir: Kim ki Hakk'ın muhâfazasına sığınır ve bütün işlerini O'na havâle ederse; Allah ona bütün düşmalarına karşı nusret ile inayet eder, onu bütün istek ve arzularında muvaffak kılar, fıtrî istidat ve cibillî kabiliyetine göre ona kemâlâtını ihsân eder.[2680]

İbn Acîbe ise Nasr sûresinin işârî-tasavvufî boyutunu şöyle ifâde etmiştir:

*Ey mürîd, Allah'ın, seni nefsin engellerine karşı kuvvetli kılan nusreti geldiğinde; bu nusret seni fenâ makamına ve hakikatleri, sırlarının izhârına giriş olan fethe erştirdiğinde; ve insanların Allah yoluna dalga dalga girdiğini gördüğünde Rabbini hamd ile tesbîh et. Yani Rabbini, Rabbinin mülkünde gayrıyı görmekten ve ikilikten tenzîh et. Kendi kendine vücûd izâfe ettiğin için O'na istiğfâr et. (…) Vertücubî demiştir ki: "*فَسَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ*" yani: O'nu kendi hamdinle değil, Allah'ın kendi zâtını övdüğü şekilde tesbîh et. Yaptığın hamd ve senâ için, ayrıca bütün a'mâl ve mârifetlerin için istiğfâr et. Bunların hepsi beşeriyet muktezâsı olarak kusurludur. Nitekim yaratılmış bir varlığın yaptığı tavsîf, Rahmân'ın cemâline tam anlamıyla layık olamaz. Muhakkak Allah, kendi kudsiyetinin künhünü idrâk âcizliğinden ve varlığının hakikatini bilememe câhilliğinden kaynaklanan kusurlar için edilen tövbeyi hakkıyla kabul edendir.*[2681]

2679 Kâşânî devâmen şunları da eklemektedir: [*Kezâ sûre nâzil olduğu zaman Resûlullah'ın ashâba hitâben "Muhakkak Allah kulunu, dünyada kalma ve O'na kavuşma arasında muhayyer kıldı ve kul O'na kavuşmayı tercih etti." dediği de rivayet edilir. Bunun üzerine Hz. Ebû Bekir durumu fark ederek "Nefislerimiz, mallarımız, baba ve evlatlarımız sana fedâ olsun." demiştir. Yine bize ulaşan rivayetlere göre Resûlullah, Fâtıma'yı çağırıp, "Ey kızım bana vefatım bildirildi" dediğinde Fâtıma ağlamıştı. Akabinde ona, "Ağlama, ailemden bana ilk kavuşacak olan sensin." demiş ve bu müjde üzerine, ağlayan Fâtıma gülmeye başlamıştır. Dünyaya ve dostlarına veda vaktini ifâde ettiğinden dolayı bu sûre "Tevdî" adıyla da anılmıştır.*] Müellifin bu ifâdeleri, çokça tenkit edilmiş ve hatta zâhirî tefsiri reddetme ithamına maruz kalmış bu eser içinde yer alan pek çok zâhirî tefsir mâlumatından sadece biridir. Bkz. İbnü'l-'Arabî, *Tefsîr,* II, 421-422.

2680 Nahcivânî, *el-Fevâtih,* II, 535.

2681 İbn Acîbe, *el-Bahru'l-Medîd,* VII, 366.

5.2.7. Tebbet Sûresi

Tebbet sûresi[2682] “Mesed” ismiyle de anılır. Fâtiha’dan sonra Mekke’de nâzil olmuştur ve beş ayettir. “Tebbet” kelimesi “kurusun” anlamında bir bedduadır. İnsanların yaptığı beddualara konu olan müeyyideler Yüce Allah’tan istenirken bizzat O’nun bu şekilde beddua etmesi başka bir merciden talep değil Ebû Leheb’in kesinkes helâk olacağını bildirme makamındadır. Nitekim ilk ayetin sonundaki “وَتَبَّ” ile bu anlam teyit edilmiş ve onun âkıbeti ihbâr edilmiştir.

Âlûsî, Nasr sûresinin Medîne döneminin son sûresi olduğunu, Tebbet sûresinin ise Mekke döneminin ilk sûrelerinden olduğunu belirterek sûrelerin tevkîfî olan tertibine dikkat çekmiştir. Kâfirûn sûresi, “Sizin dininiz size, benim dinim bana.” ayetiyle bitmektedir. Hemen ardından gelen Nasr sûresinde âdeta İslâm Dini’ne mutî olanın kazanacağı fetih ve zafer; ondan sonra gelen Tebbet sûresinde ise âdeta İslâm’ı inkâr edenin ve âsi olanın başına dünya ve âhirette gelecek olan felâket anlatılmaktadır.[2683]

İmam Cafer es-Sâdık’a isnat edilen izahta “تَبَّ” lafzının “تَبَاعُد” anlamında olduğu belirtilmiştir. Buna göre Ebû Leheb’in şahsında zâlim müşriklere, “Allah’ın rahmetinden uzaklaşma ve kopuş habîbim ve onun ümmeti için değil sen ve senin taraftarların içindir. Zira habîb olan zât fazlım, ümmet ise nurumdur. Fazl ve nur ise asla rahmetten uzak düşmez.” demektedir. İmam Muhammed el-Bâkır’a atfedilen izahta ise “تَبَّ” lafzı üçe ayrılarak yorumlanmıştır. Buna göre kâfirin tebbi tâat ve marifetten koparak uzaklaşmaktır. Müminin tebbi şeytanın rızasından ve melâmet-i ihvandan uzaklaşmaktır. Ârifin tebbi ise nefis ve kalpten, ayrıca birr ve takvâdan alıkoyan her şeyden kopmaktır.[2684] Kezâ aynı eserde “حَبْل” lafzı ile ilgili “يُقَالُ” siygasıyla şu izah menkuldür: Habl üçtür. Dünya şeytanın ipidir. Hevâ kopuşun (cehennemin) ipidir. İslâm ise Hablullah’tır (Allah’ın ipidir). Şeytan, kendi ipine rağbet edenlerin kalplerini çeker. Hevâ, kendi ipini isteyenlerin (müridlerin) kalplerini sürükler. Mevlâ ise saadete erecek olan kullarının (su‘edâ) kalplerini kendi ipiyle yakalayıp alır.[2685]

Tüsterî’nin bu sûre ekseninde işârî te’vîl yapmadığı görülmektedir. Diğer müfessirlerin söylediği yahut naklettiği te’vîl örnekleri de sınırlıdır. Bundan dolayı yapılan izahların tıpkı Kâfirûn sûresindeki gibi ağırlıklı olarak zâhirî tefsir ekseninde olduğu görülmektedir.

2682 Tebbet, 111/1-5: “ تَبَّتۡ يَدَآ أَبِي لَهَبٖ وَتَبَّ ۝ مَآ أَغۡنَىٰ عَنۡهُ مَالُهُۥ وَمَا كَسَبَ ۝ سَيَصۡلَىٰ نَارٗا ذَاتَ لَهَبٖ ۝ وَٱمۡرَأَتُهُۥ حَمَّالَةَ ٱلۡحَطَبِ ۝ فِي جِيدِهَا حَبۡلٞ مِّن مَّسَدِۭ : *Ebû Leheb’in elleri kurusun! Zaten kurudu da. Ona ne malı fayda verdi, ne de kazandığı. O, alevli bir ateşe girecektir. Boynunda hurma lifinden bükülmüş bir ip olduğu hâlde, sırtında odun taşıyarak karısı da (o ateşe girecektir).*”

2683 Âlûsî, *Rûhu’l-Me‘ânî*, XV, 496.

2684 Nafiz Paşa-65, vrk. 148a-b.

2685 Nafiz Paşa-65, vrk. 148a.

Kuşeyrî'nin aktarımında, sûrenin ifâde ettiği genel anlam şöyle özetlenmiştir: "Ey Muhammed (s.a.s.) senin kadrini bilmeyenin cehenneme kadar yolu var! Sana özel kıldığımız yüksek makama ve senin şânının büyüklüğüne şehâdet etmeyen kimse Allah'ın rahmetinden uzak olsun. Sana düşmanlık eden kimseye malı nasıl fayda verebilir ki?"[2686]

Sûrenin ilk ayeti "تَبَّتْ يَدَا أَبِي لَهَبٍ وَتَبَّ" İbnü'l-'Arabî'ye isnat edilen Kâşânî tefsirinde, "Helâk ateşini mülâzım iki cehenneme müstahak olmasını netice veren habîs amelin sebebi olan şey helâk oldu. İstidât bakımından müstahak olduğu için, habîs zâtı da helâk oldu. Yani zâtıyla ateşe müstahak ve sıfatıyla ateş üstüne ateş oldu. Bu yüzden o, ateşin ona gerekli olduğuna delâlet eden (Ebû Leheb) künyesiyle anılmıştır." ifâdeleriyle izah edilmiştir.[2687]

İbn 'Atâ'ya göre "مَا أَغْنَى عَنْهُ مَالُهُ وَمَا كَسَبَ" ayeti, hiç kimsenin Allah'a, O'nun yardım ve inayeti olmadan vâsıl olamayacağını; Ebû Leheb'in de malının ve kendinde gördüğü kuvvetinin onu kurtarmaya yetmediğini ifâde eder.[2688]

Kâşânî, Ebû Leheb'in itikâdının nefsü'l-emirdeki hakikate mutâbık olmadığına dikkat çeker. Dolayısıyla ne asıl malı olan fıtrî ilim istidâdı ne de sonradan kazandığı dünyevî servet ona bir fayda sağlamıştır. İkisi de onun azap görmesi için âdeta yardımlaşmış ve neticede ona hiçbirinin faydası olmamıştır. "سَيَصْلَى نَارًا ذَاتَ لَهَبٍ" ayeti, şirk ile perdelendiği için gireceği muazzam ve asıl cehennem ateşinin yanında alevli bir ateşe daha atılacağını belirtmektedir. Amellerinin ve tavırlarının habîsliğinden dolayı, fâsit îtikâdı ve kötü amelleri ile o ve karısı ateşe sürüklenecektir. O dehşetli ateş içinde beraber olacaklardır. "وَامْرَأَتُهُ حَمَّالَةَ الْحَطَبِ" ayetinde ise Ebû Leheb'in karısının hem cehennem ateşinin yakıtı ve odunu olan günahlarının yükünü hem de habîs amellerinin sûretlerini taşıyacağı ifâde edilmektedir. "فِي جِيدِهَا حَبْلٌ مِنْ مَسَدٍ" ayeti de rezâil ve fuhşiyata olan sevgisi yüzünden boynunda hurma lifinden sağlam bir ipin; yani düğüm üstüne düğüm atılmış hurma lifi gibi, ateşten sağlam bir zincirin olacağını ilan etmektedir. Kötü tavırları ve günahları bu zincire asılıp yapışacak ve bu şekilde ip boynunda olarak, kendi günahları cinsinden azaplar çekecektir.[2689] Görüldüğü gibi Kâşânî'nin izahı işârî te'vîlden ziyâde klasik zâhirî tefsirler tarzındadır.

et-Te'vîlâtü'n-Necmiyye'de yapılan te'vîle göre sûrede geçen "Ebû Leheb" habîs nefse, "iki eli" ise nefsin bâtıl yolunda kullandığı kabz ve bast kuvvelerine işârettir. Bu iki el helâk olmuştur çünkü hafî olan latîfeye yetişemezler. O latîfe ise nefsin haset ve öfke/nefret ateşlerini alevlendirip yakmak için odun toplar. Kezâ "Ebû Leheb" nefsinin ateşinde (saîr) ve cisminin (cismânî arzuların) cehenneminde

2686 Kuşeyrî, *Letâif,* III, 781.
2687 İbnü'l-'Arabî, *Tefsîr,* II, 422.
2688 Sülemî, *Ziyâdât,* s. 231.
2689 Bkz. İbnü'l-'Arabî, *Tefsîr,* II, 422-423.

(cahîm) yanan kimsedir. "Onun karısı" ise helâk olacağı odunu şeytanın sahrâlarından toplayıp yüklenen hevâdır.[2690]

Nahcivânî Kur'ân'da zikredilen her şeyin irşâd ve tekmil için nâzil olduğunu belirtmektedir. Bu sûrenin işâretlerinden alınması gereken ders ve ibret ise özelikle ihvân, komşular ve ehl-i irfan olan zâtlarla hüsn-i muâşeret ve musâhabet (arkadaşlık) âdâbıdır. Ayrıca dünya zînetlerinin ve onlara bağlı olarak insanı itibâr rütbesinden düşüren; saptırıcı, geçici, karârı ve medârı olmayan hayvanî lezzetlerin rezilliği de yine bu sûrenin işârâtı ile idrâk edilmelidir.[2691]

Cemal Halvetî'nin te'vîlinde "أَبو لَهَب" habîs olan nefistir ve onun iki eli kötülükte kullandığı vâsıtalardır. "تَبَّت" lafzı nefsin vâsıtalarının, "تَبَّ" lafzı ise bizzat o nefsin helâkine işaret etmektedir. "مَالُهُ" lafzı fıtrî istidatla elde edilen aslî mal olan ilme; "وَمَا كَسَبَ" ifâdesi ise dünyada akıl ile kesbedilen ilme işârettir. "وَٱمرَأَتُهُ" kelimesi kuvvelerin nefse tâbi olan kısmıdır ki bunlar beraberlerinde perdeleri (hucub) yüklenmiş taşımaktadır. "ٱلحَطَب" beşerî dikenlerle dolu odunlardır ki onlarla nefis insânî rûhtan ve onun tevâbi'i olan Hakk'ın şuhûdu ve vusûlünden men edilip alıkonulmuş olur.[2692]

İbn Acîbe ise sûre ile ilgili şu te'vîli yapmıştır:

> *Ebû Leheb'in elleri kurudu, hüsrâna uğradı ve Kur'ân'da uzun zamanlar boyunca bu hâli anlatılarak rezil rüsvây oldu. Çünkü o, küfür ve inkârını ilk izhâr eden kişiydi ve münkirlerin önderiydi. Buna bağlı olarak; kim hususiyyet ehlini (Allah'ın has velî kullarını) inkâr etmeye yeltenirse Ebû Leheb'in yoluna girmiş olur. Böyle bir kimseyi malı ve kazancı kurtaramaz. Neticede İlâhî rahmetten kopma ve Allah'tan uzaklaşma ateşine girer. Ayette geçen "امْرَأَتُهُ" ifâdesi böyle kişilerin nefsine işârettir. Dolayısıyla nefsi de günah odunlarını, hızlan[2693] ipiyle boynuna dolayıp hamallık edecektir.*[2694]

Son olarak, bilimsel tefsirin çağdaş temsilcilerinden olan Zağlûl en-Neccâr'ın anlatımıyla Amerikalı profesör Gary Miller'in bu sûrenin tahakkuk etmiş hükmünden etkilenerek İslâm'a giriş serüvenini kaydetmiş olalım:

> *Bu hoca bana yaşadıklarını anlatırken şunları söylemişti: "Kur'ân'ı, içindeki hataları bulmak amacıyla, düşmanca bir tavırla incelemeye başladım. Tercümenin asla orijinal metin gibi olamayacağını bildiğim hâlde kitabı kelime kelime okumaya başladım. Nihayet baştan sona okudum. Ancak bir tek hata bulamamanın şaşkınlığı içerisindeydim." Evet, ifâdeleri aynen böyleydi ve bu adam bir tek sûre*

2690 Te'vîlin detayları için bkz. Kübrâ - Simnânî, *et-Te'vîlâtü'n-Necmiyye,* VI, 362-363.
2691 Nahcivânî, *el-Fevâtih,* II, 537.
2692 Dartma, "Te'vîlâtu Cemâl el-Halvetî min Sûreti'l-Fâtiha ve'd-Dûha ilâ Sûreti'n-Nâs", s. 128-129.
2693 "خذلان" kelimesi, ilâhî nusret ve rahmetten mahrum kalma, günahlara karşı korunmama ve terk edilme halini ifâde etmektedir. (Bkz. Ebû Mansûr, *Tehzîbu'l-Luğa,* thk. Muhammed Avvâd Mur'îb, Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 2001, VII, 141; İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, XI, 202; Zebîdî, *Tâcu'l-Arûs*, XXVIII, 400-401)
2694 İbn Acîbe, *el-Bahru'l-Medîd,* VII, 369.

ile Müslüman oldu: Tebbet sûresi ile! Bu olayı da şöyle anlattı: "Bu sûre Ebû Leheb'in ölümünden on yıl önce indirilmiş olan bir sûre. Bu sûreyi duyan Ebû Leheb'in zerre miktar aklı olsaydı, Kur'ân'ı yalanlamak, onu yalancı çıkarmak için zâhiren de olsa Müslüman olduğunu, İslâm'ı kabullendiğini söyleyebilir, bu şekilde onun haber vermiş olduğu bir hususu iptal edebilirdi. Ancak on yıl boyunca bu sure ona lânet etmeye devam ettiği hâlde o Müslüman olmadı. Sûrede ona yönelik bu lânet de kıyamete dek baki kalacak: 'Ebû Leheb'in iki eli kurusun' şeklindeki lânet." Allah'a yemin olsun ki (Garry Miller) bu sûre ile Kur'ân'a teslim oldu. Ebû Leheb'in azıcık zekâsı olsaydı bu ayeti boşa çıkarmak için iman ettiğini söylerdi. Ancak bu sûrenin ifâdesini boşa çıkaramadı.[2695]

Kanaatimizce Ebû Leheb'in Hz. Peygamber'i (s.a.s.) zor durumda bırakmak için yalandan dahi olsa iman ettiğini söyleyememesi onun zekâ noksanlığından değil Yüce Allah'ın bu ifsâd fırsatını ona nasip etmemiş olduğundandır. Netice itibârıyla bu sûre-i kerîmede Ebû Leheb'in ve onun gibi kâfir ve zâlim olan karısının âkıbeti sarâhaten bildirilirken kıyamete kadar gelecek olan Ebû Leheb tıynetlilerin âkıbetlerine de işâret edilmiştir. O hâlde Yüce Allah'ın dinine düşmanlık edenler ne kadar zeki olurlarsa olsunlar; o zekâyı O'nun izni olmadan kullanma iktidarı bulunmayan, hem dünyada hem de âhirette rezil olmaya mahkum olan âciz kimselerdir.

5.2.8. İhlâs Sûresi

İhlâs sûresi[2696] Allah'ın varlığını, birliğini ve şeriksiz tasarrufatını kısa ve öz bir biçimde dört ayetle ders veren bir sûredir. Tüsterî, "ihlâs"ı "iflâs" olarak tarif eder. Yani hakikaten ihlâslı olan kişi kendini müflis bilen kişidir. Allah bu sûrenin dört ayetiyle küfrün her çeşidinin ve dine aykırı meyillerin bâtıl olduğunu ilan etmiştir. İsmi *İhlâs*'tır çünkü bu sûrede Allah, O'na layık olmayan her şeyden tenzih edilmiştir.[2697] Kezâ bu sûrenin adı *İhlâs*'tır çünkü tevhid hakikatine mahsus kılınmıştır.[2698]

Ebû Bekir el-Vâsıtî'ye göre "قُلْ هُوَ اللّٰهُ أَحَدٌ" ayetindeki "هُوَ" ne isim ne de vasıftır. O, Allah'ın zâtını ifâde eden bir kitâbet/yazım ve zâtına bir işârettir. Esmâ ve sıfat konusunda sapanlar sıfat ve mevsûf arasını tefrik ederler. Oysaki O'nun "هُوَ" ile ifâde edilen hüviyetiyle arasında fark yoktur. Hüviyetiyle "هُوَ" arasında fark olmadığı için "هُوَ" lafzıyla isim ve sıfatları arasında da fark yoktur.[2699]

2695 Akbaş, *Prof. Dr. Zağlul en-Neccâr ile Bilimsel Tefsir Üzerine,* s. 42.
2696 İhlâs, 112/1-4: "قُلْ هُوَ اللّٰهُ أَحَدٌ اللّٰهُ الصَّمَدُ لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ : *De ki, O Allah'tır, Ehad'dir. Allah Samed'dir. (Her şey O'na muhtaçtır; O, hiçbir şeye muhtaç değildir.) O'ndan çocuk olmamıştır (Kimseyi doğurmamıştır, kimsenin babası değildir). Kendisi de doğurulmamıştır (kimsenin çocuğu değildir). Hiçbir şey O'na denk ve benzer değildir.*"
2697 Tüsterî, *Tefsîr,* s. 208.
2698 Sülemî, *Hakâik,* II, 430.
2699 Sülemî, *Hakâik,* II, 427.

Ebû Saîd el-Harrâz şöyle demiştir: "Muhakkak Allah, kullarını öncelikle bir kelimeye davet eder. Kim onu anlarsa, onun gerisinde olanı da anlar. 'قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ' cümlesiyle havas için murad tamamlanmış; 'لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ' kısmı halk için ziyâde edilmiştir. Yani Allah kendi zâtıyla müstağnîdir ve gayrıya ihtiyacı yoktur."[2700]

İbn 'Atâ'ya göre Allah'ın hüviyetinden (هُوَ) haber vermeye, yine kendisinden başka kimsenin gücü yetmez. Ulûhiyyetin hakikati kendindedir ve O, kendi zâtından, hakikatin hakkı ile haber vermektedir. Başkaları ise O'nunla ilgili olarak ancak O'ndan duyduklarıyla haber verebilirler. Allah, kendi zâtından yine kendi zâtına işâret ederek "هُوَ الله" demekte ve ulûhiyyetini ilan etmektedir. Ayrıca kâfirlerin Hz. Peygamber'e (s.a.s.) sordukları "Rabbinin nesebi nedir?" sorusuna cevap vermektedir. Çünkü "هُوَ الله" lafzıyla O'ndan O'na işâret edilmesi, varlığının kendinden olduğunu ve neseb kavramının O'nun hakkında muhâl olduğunu göstermektedir. el-Vâsıtî ise "قُلْ هُوَ" lafzının Allah'tan başka ilah olduğunu iddia edenlere bir cevap teşkil ettiğini söyler. Zira gaybî bir ilâhın varlığının muhâl olması açısından, gaybın nefyi de sarâhaten yapılmayıp gaybî bırakılmıştır.[2701]

Kuşeyrî'nin aktarımına göre; Yüce Allah sırları "هُوَ" ile, rûhları "الله" lafzıyla, kalpleri "أَحَد" kavliyle, müminlerin nefislerini ise sûrenin geri kalan kısmıyla keşfedip açmıştır. Kezâ denilmiştir ki: Aşıkları "هُوَ", muvahhidleri "الله", ârifleri "أَحَد", âlimleri "الصَّمَدُ" ve aklı esas alanları "لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ" ile keşfedip açmıştır.[2702]

İbnü'l-'Arabî'ye isnat edilen Kâşânî tefsirine göre "هُوَ الله" cümlesindeki "هُوَ" mutlak ehadiyyet hakikatinden ibârettir. Yani bu lafız, herhangi bir sıfat araya girmeksizin sadece O'nun kendi bileceği zâtını ifâde etmektedir. Daha sonra gelen "Allah" ismi "هُوَ" zamirinden bedel konumundadır. "هُوَ" bütün sıfatları ile birlikte O'nun zâtının ismidir. Bu bedel olma durumu, O'nun sıfatlarının zâtı üzerine bir ziyâdelik olmadığına delâlet eder. Aksine onlar zâtının aynısıdır; aklî bir itibârın dışında fark yoktur. Bu nedenle sûre İhlâs diye adlandırılmıştır. Çünkü ihlâs, ehadiyyet hakikatini kesret şâibesinden arındırmaktır. Nitekim Emîrü'l-Müminîn, "*O'na karşı ihlâsın kemâli, O'ndan sıfatları nefyetmektir.*" demiştir. Zira bütün sıfatlar O'nun mevsûfun gayrı olduğuna ve bütün mevsûflar O'nun sıfatın gayrı olduğuna şehâdet etmektedir. "*Sıfatları Allah'ın ne aynısı ne de gayrısıdır*" diyenler de bu mânâyı kastetmiştir. Yani akıl itibârıyla sıfatlar O'nun aynı değildir; fakat hakikatte O'nun gayrı da değildir.[2703]

Cemal Halvetî'nin te'vîlinde "هُوَ" hâlis ve katıksız Ehadiyyet hakikatinden ibârettir. Yani sadece ve sadece Yüce Allah'ın bildiği şekilde, herhangi bir sıfat itibârından mücerred olarak O (هُوَ), O'dur. "الله" lafzı "هُوَ" lafzının bedelidir ki bütün kemâl sıfatları kendisinde toplayan zâtın ismidir. "Ehad" Yüce Allah'ın sıfatlarını hesaba

2700 Sülemî, *Hakâik,* II, 427.
2701 Sülemî, *Hakâik,* II, 427-428.
2702 Kuşeyrî, *Letâif,* III, 783.
2703 İbnü'l-'Arabî, *Tefsîr,* II, 423.

katmaksızın doğrudan zâtını, “Vâhid” ise bütün sıfatlarıyla beraber zâtını ifâde etmektedir. “قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ” ile zâtî tevhid, “اللَّهُ الصَّمَدُ” ile sıfâtî tevhid, “لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ” ile de ef‘âlî tevhidin murad edilmiş olması da câizdir. Ayrıca “هُوَ” mevcûdâtın evvelinin de O, âhirinin de O olduğuna işârettir çünkü “ه” harfi boğazın/gırtlağın en sonundan çıkmakta, mahreçlerin müntehâsında bulunmaktadır. “و” ise mahreçlerin evvelinden çıkar.[2704]

Bursevî ise sûrenin ilk ayetiyle ilgili İbnü’ş-Şeyh’ten şöyle bir izah nakletmektedir: “هُوَ الله أَحَد” üç kelimedir. Her birinde, “Seyr-i İlallah” ehlinin bir makamına işâret vardır. İlki, eşyânın mâhiyetine ve hakikatlerine nazar eden “mukarrebûn” makamıdır. Onlar Allah’ın gayrısı olan mümkinâtı gerçek anlamda mevcud görmezler. Akıl gözleriyle sadece O’nu müşâhede ederler. Bu sebeple “هُوَ” lafzı onların mârifet-i tâmmesine kâfi gelir. İkincisi “ashâbu’l-yemîn” makamıdır. Bu makam mukarrebûn makamının altındadır. Zira bunlar Hakk’ı mevcud gördükleri gibi mahlûkatı da mevcud görürler, böylelikle mevcûdâtta kesret ortaya çıkar. Kesret içinde “هُوَ” zamirinin işâreti kâfi gelmez. Bu durumda Hakk’ı mahlûkattan ayıran bir lafız gerekir ki o da lafzullah olan “الله” kelimesidir. Üçüncüsü ise makamların en düşüğü olan “ashâbu’ş-şimâl” makamıdır. Bunlar Vâcibu’l-Vücûd’un birden fazla olmasını câiz görürler. Buna mukabil “أَحَد” lafzı ise onların öne sürdükleri düşünceleri reddeder ve bunların asılsızlığını gösterir.[2705]

Âlûsî, Bursevî’nin yaptığı nakli benzer lafızlarla tekrar ettikten sonra, bazı sûfîlerin “هُوَ” lafzını da esmâ-i hüsnâ’dan saydıklarını, hatta “هُوَ” lafzının başındaki “ه/he” harfinin; Allah’ın hüviyet-i mutlakasına delâlet eden hakîki ismi olduğunu söylediklerini belirtmektedir.[2706]

Sülemî’nin rivayetine göre İmam Cafer es-Sâdık, “اللَّهُ الصَّمَدُ” ayetindeki “الصَّمَد” ismini “yaratılmışlara kendi mârifetiyle ilgili ancak isim ve sıfatları veren zât” şeklinde açıklamış ve bu ismin beş harfinin her birinin, birer hakikate delâlet ettiğini söylemiştir. Buna göre “ا/Elif” ehadiyyete, “ل” ulûhiyyete işârettir. İkisi birbiri içine girmiştir ki telaffuzda belli olmayıp ancak yazıda ortaya çıkar. Bu durum, O’nun ehadiyyet ve ulûhiyyetinin gizli olduğuna, hislerle idrâk edilemeyeceğine ve insanlarla kıyas edilemeyeceğine işâret eder. Lafızda olan gizlilik akılların O’nu anlayamayacağına ve O’nu ilmen ihâta edemeyeceğine işârettir. “ا” ve “ل” harflerinin yazıda ortaya çıkması; Allah’ın, âriflerin kalplerinde zuhûr edeceğine, cennette ise dostlarının gözleri için zâhir olup onlara görüneceğine işârettir. “ص” harfi Allah’ın vâdettiği şeyde “Sâdık” olduğuna işârettir. O’nun fiili de sözü de doğrudur. Kullarını da doğruluğa davet

2704 Dartma, “Te’vîlâtu Cemâl el-Halvetî min Sûreti’l-Fâtiha ve’d-Dûha ilâ Sûreti’n-Nâs”, s. 129-130.
2705 Bursevî, *Rûhu’l-Beyân,* X, 537.
2706 Âlûsî, *Rûhu’l-Me‘ânî,* XV, 516.

eder. "م" harfi Allah'ın mülküne işârettir; hakîki Melik yalnız Allah'tır. "د" harfi ise O'nun ezeliyyet ve ebediyyetine (devamına) işâret etmektedir.[2707]

İmam Cafer'e isnat edilmiş olan tefsirde "يُقَالُ" siygasıyla yapılan bir açıklamada ise "الصَّمَد" ismi "Gözler tarafından idrâk edilip görülemeyen, ancak kendisi bütün gözleri görüp idrâk edebilen zâttır."[2708] şeklinde açıklanmıştır. Kezâ Samed'in özellikleri noksanlıklardan münezzeh olmak, gaybî olan şeyleri bilmek ve gözlerin görmesinden perdeli olmak şeklinde üçe taksim edilmiştir. Ayıplı ve kusurlu olan, gaybı bilmekten âciz olan, dünyada gözlerin gördüğü yahut kalplerin fehmettiği kimse "Samed" olamaz.[2709]

Cüneyd el-Bağdâdî'ye göre "الصَّمَد", düşmanları için mârifetine yol vermeyendir. Bazıları bu ismi, "özellikleri ve sıfatları idrâk edilemeyen" şeklinde izah etmiştir. el-Vâsıtî, "Hak olan Allah samediyyetiyle; akılların O'na vukûfiyetini ve işâretini men etmiştir." der.[2710] "Samed" hiçbir şeyin O'ndan istiğnâ edemeyeceği zâttır. Başlangıçsız *Evvel*, sonu olmayan *Âhir* demektir.[2711] "Samed", yaratılmışlar tarafından ilmen ihâta edilmekten, aklen vukûfiyet kesbedilmekten, görerek idrâk edilmekten ve bilinenlerle kıyaslanmaktan münezzeh ve mukaddes olan demektir.[2712]

O'nun dışındaki her şey "الصَّمَد" olan Allah'ın varlığıyla mevcuttur ve kendi nefisleri itibârıyla birer hiçten ibârettir; zira mevcûdâtın ayrılmaz özelliği olan "imkân", varlığı iktiza eden bir özellik değildir. Bu nedenle mevcûdâtta O'nunla mütecânis ve mümâsil hiçbir şey yoktur.[2713] Allah'ın ezeliyyeti ehadiyyetine baktığı gibi, ebediyyeti de samediyyetine bakmaktadır.[2714]

Üçüncü ayette Yüce Allah kendini "لَمْ يَلِدْ" ifâdesiyle tanıtmaktadır. Zira varlığına sebep olduğu mevcûdât O'nunla birlikte var değillerdi. Aksine Allah'ın yaratmasıyla var oldular. Bu nedenle kendi nefisleri itibârıyla birer hiçten ibâret olan şeyler ancak O'nunla birer "şey" olabilmiştir. "وَلَمْ يُولَدْ" ifâdesi ise Allah'ın doğmamış olduğuna, dolayısıyla da O'nun mutlak samediyyetine işârettir. O, varlık âleminde hiçbir şeye muhtaç değildir. Ayrıca ehadiyyet kesret ve inkısâmı kabul etmez. Bu nedenle Allah'ın vahdet-i zâtiyyesinin, O'nun dışındaki mevcûdât ile mukâreneti olamaz. Mutlak varlık olan Allah'ın dışındaki her şeyin aslı sırf yokluk olduğuna göre hiçbir şey O'na denk olamaz. Çünkü adem-i sırfın vücûd-ı mahza denk olması muhaldir. Bu hakikat ise dördüncü ayet olan "وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ" ile ifâde edilmiştir. Bundandır ki sûreye "el-Esâs" adı verilmiştir. Nitekim dinin esası, hatta varlığın

---

2707 Sülemî, *Hakâik,* II, 429.
2708 Bkz. En'âm 6/103.
2709 Nafiz Paşa-65, vrk. 150b.
2710 Sülemî, *Hakâik,* II, 429.
2711 Sülemî, *Hakâik,* II, 430.
2712 Kuşeyrî, *Letâif,* III, 784.
2713 İbnü'l-'Arabî, *Tefsîr,* II, 424.
2714 Bursevî, *Rûhu'l-Beyân,* X, 538.

esası tevhiddir. Enes'ten rivayet edildiğine göre Hz. Peygamber (s.a.s.) "Yedi kat semâ ve yedi kat arz 'قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ' üzerine tesis edildi." buyurmuştur İşte Allah'ın samediyyetinin mânâsı budur.[2715]

Yine Sülemî'nin naklinde Ebû Ali er-Ruzbârî bu sûre ile ilgili şunları söylemektedir: Sekiz çeşit şirk vardır. Bunlar tenakkus, tekallüb, kesret, adet, ilel, ma'lûl, eşkâl ve ezdaddır. Şânı Yüce olan Allah, sıfatını "قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ " ayeti ile ferman etmekte, böylece kesret ve adet türünden şirki nefyetmektedir. "اللَّهُ الصَّمَدُ" ayeti ile takallüb ve tenakkusu reddetmektedir. İlel ve ma'lûlün reddi "لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ" ayetiyle; eşkâl ve ezdadın bâtıl olduğu ise "وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ" ayetiyle ifâde edilmiştir.[2716]

Zünnûn el-Mısrî, Yüce Allah'ın "لَمْ يَلِدْ" lafzı ile Yahudîlerin Hz. Üzeyr (a.s.) hakkında uydurduklarını; "وَلَمْ يُولَد" kavli ile Hristiyanların Hz. Îsâ'nın (a.s.) "İbnullah" olduğuna dâir sözlerini; "وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَد" ayetiyle de özelde Mecûsîlerin ve müşrik olan Arapların sapık görüşlerini reddettiğini söylemiştir.[2717] Zünnûn ile aynı paralelde görüş belirten Ruzbihân el-Baklî'ye göre "لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ" Allah'ın, yaratılmışlar mahallinde olmadığını, yaratılmışların da O'nun yerinde olamayacağını beyân etmektedir. Kezâ "لَمْ يَلِدْ" Üzeyr Allah'ın oğludur diyen Yahudiler'e, "لَمْ يُولَدْ" ise Îsâ ilahtır diyen Hristiyanlar'a reddiyedir.[2718]

İmam Cafer es-Sâdık'a isnat edilen bir haberde İhlâs sûresinin beş cümlesinin beş hakikati vurguladığı ifâde edilmiştir: "اللَّهُ أَحَدٌ" cümlesi ferdâniyetin, "اللَّهُ الصَّمَدُ" ise izzetin delilidir. "لَمْ يَلِدْ" rubûbiyyetin, "وَلَمْ يُولَد" tenzihin, "وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَد" ise hiçbir şeyin O'na misil olamayacağının ifâdesidir. Bunların toplamı, insanı her şeyden kopup O'na yönelmeye ve O'nun dışındakilerden teberrî etmeye sevk etmektedir.[2719]

Kuşeyrî, bu sûredeki ayetlerin birbirini tefsir ettiğinin söylendiğini nakletmiştir. Buna göre "هُوَ/O kimdir?" sorusuna "هُوَ الله : *O Allah'tır*" cevabı verilmiştir. "الله" kimdir? diye sorulursa, bunun cevabı "أَحَد"; "أَحَد" kimdir? denilirse, bunun cevabı "الصَّمَد" olacaktır. "الصَّمَد" ile ilgili istifhâmı "لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ : *doğurmamış ve doğurulmamıştır*." ayeti izâle eder. Bu son ayeti ise ardından gelen "وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَد : *Hiçbir şey O'na denk ve benzer değildir*." ayeti açıklamaktadır.[2720]

Nahcivânî'nin 3. ayette geçen "وَلَمْ يُولَد" ifâdesiyle ilgili açıklaması şöyledir:

> *Zâhir ve bâtın her şey ezelden ebede kadar O'ndan gelmiştir, O'na dönecektir, O'nunla ayaktadır, O'nundur ve O'nun tecelliyâtıyla doludur. Mevcud olduğu far zedilen her şey; ister ezelî ebedî, ister zihnî haricî, isterse gaybî yahut şehâdet âlemiyle ilgili olsun; O'nun esmâ ve sıfatının gölge ve akislerinin ihâtasının*

2715 İbnü'l-'Arabî, *Tefsîr,* II, 424.
2716 Sülemî, *Hakâik,* II, 430.
2717 Sülemî, *Ziyâdât,* s. 232.
2718 Bursevî, *Rûhu'l-Beyân,* X, 539.
2719 Sülemî, *Hakâik,* II, 431.
2720 Kuşeyrî, *Letâif,* III, 783.

dışında değildir. Hâl böyleyken O'nun varlığının dışında, O'ndan bağımsız olarak mevcud ve O'ndan daha önce var olan mutlak bir vücûd nasıl tasavvur edilebilir ki "O'nu doğurdu" denilebilsin![2721]

İhlâs sûresi ile ilgili şöyle ince bir nükte de beyân edilmiştir: Nasıl ki kâfirler Hz. Peygamber'e (s.a.s.) dil uzattıkları zaman Allah onlara cevap mâhiyetinde olan "ن وَالْقَلَمِ وَمَا يَسْطُرُونَ ۝ مَا أَنْتَ بِنِعْمَةِ رَبِّكَ بِمَجْنُونٍ" ve "وَالنَّجْمِ إِذَا هَوَى ۝ مَا ضَلَّ صَاحِبُكُمْ وَمَا غَوَى"[2722] gibi ayetleri göndermiştir. Aynı şekilde kâfirler Allah'ın vasıfları ile ilgili uygun olmayan sözler sarf edip çeşitli iddialarda bulununca da Hz. Peygamber'e (s.a.s.) "*De ki*" hitabıyla başlayan bu sûre gönderilerek onlara cevap vermesi istenmiştir. Dolayısıyla bu ayetler âdeta şu anlamı taşımaktadır: "Hakkındaki yalan ve iftirâlara karşı seni savunup onları def eden Allah, kendi hakkındaki iftirâlar için savunulmaya herkesten daha layıktır."[2723]

İbn Acîbe'nin İhlâs sûresinin genel anlamda işârî-tasavvufî boyutunu ele alan te'vîli ise şu şekildedir:

Bu sûre, "ayân ehli" denen müşâhede sâhibi evliyânın tevhid mertebesi olan "tevhid-i hâs" ile "burhan ehli" denen ve delil üzere iman eden avâm-ı nâsın tevhid derecesi olan" tevhid-i âmm"ı ihtiva eder. Tevhid-i Hâs'da "ceberûtiyyet sırları makamı" ve "melekûtiyyet nurları makamı" olmak üzere iki makam vardır. "هُوَ" kelimesi, ceberûtiyetin aslî latîf sırları makamına işâret etmektedir. Lafzullah "الله" ise ceberût denizinden fışkıran kesîf nurlar makamına işâret eder; çünkü müşâhedenin hakikati, latîfin kesifleşmesi; muâyenenin hakikati ise kesifin latîfleşmesidir. Bundan dolayı muâyene daha incedir. Varlığı ceberût denizinden kaynayan kesîf nurlar olarak görmek müşâhededir. Bunlar latîfleşip muhît ve latîf olan denize ulaştığı ve ehadiyyet denizi her şeyi kapladığı zamanki duruma muâyene denir. Allah'ın ehadiyyeti, samediyyeti, çocuktan ve ebeveynden tenzîhi gibi vasıflarına iman etmek için insanlar istidlâl ve burhana muhtaçtır. Bu iman makamıdır. Başta söylediğimiz, delil ve burhana muhtaç olmayan "ayân ehli"nin makamı ise ihsân makamıdır. Ayet, ulûhiyyet hakikatini insanın aklına yaklaştırmak bâbındadır.[2724]

5.2.9. Felak Sûresi

Felak sûresi[2725] Medîne'de nâzil olmuştur ve beş ayetten oluşmaktadır. Sûrenin ilk ayetinde geçen "الْفَلَقِ" lafzı "sabah" mânâsına geldiği gibi "yarmak" anlamını da taşımaktadır. Bu iki anlam beraber düşünüldüğü zaman, "الْفَلَقِ" sabah aydınlığının

2721 Nahcivânî, *el-Fevâtih,* II, 537-538.
2722 Necm, 53/1-2: "*Batmakta olan yıldıza and olsun ki, Arkadaşınız (Muhammed) sapmamış ve azmamıştır*."
2723 Kuşeyrî, *Letâif,* III, 783.
2724 İbn Acîbe, *el-Bahru'l-Medîd,* VII, 372.
2725 Felak, 113/1-5: "قُلْ أَعُوذُ بِرَبِّ الْفَلَقِ ۝ مِنْ شَرِّ مَا خَلَقَ ۝ وَمِنْ شَرِّ غَاسِقٍ إِذَا وَقَبَ ۝ وَمِنْ شَرِّ النَّفَّاثَاتِ فِي الْعُقَدِ ۝ وَمِنْ شَرِّ حَاسِدٍ إِذَا حَسَدَ: *De ki: Yarattığı şeylerin şerrinden, karanlığı çöktüğü zaman gecenin şerrinden, düğümlere üfleyerek büyü yapan neffâsların şerrinden, haset ettiği zaman hasetçinin şerrinden, sabah aydınlığının Rabbine sığınırım.*"

karanlığı yarması şeklinde anlaşılmıştır. Bu lafzın cehennemde bir vadinin adı olduğu da söylenmiştir.[2726] Nâs sûresiyle beraber bu iki sûreye "iki koruyucu", "iki sığınak" gibi anlamlara gelen "Muavvizetân" adı verilmiştir.

Fiil olarak "فَلَق" yarmak, yarıp ayırmak gibi anlamlarda olup masdarı "فَلْق" şeklindedir.[2727] İmam Cafer es-Sâdık'a isnat edilen bir izahta, sûrede geçen "الْفَلَق" lafzı; rahmet, lânet ve şekâvet felkı (yarılması, ayrılması) olmak üzere üçe taksim edilmiştir. Rahmet felkı kalbin mârifetle, İslâm'ın şeriatla, birr ve takvânın ihlâs ve yakînle çatlayıp yarılmasıdır. Lânet felkı ma'âsî, dünyayı tercih ve şehvetleri ortaya saçıp göstermektir. Şekâvet felkında ise Allah'ın adâleti vardır ki O'nun adâletinden yine O'na sığınır, fazl ve nimetini isteriz.[2728]

Tüsterî, Lebîb b. el-A'sâm adlı Yahudinin Hz. Peygamber'e (s.a.s.) sihir yapmasının üzerine Felak ve Nâs sûrelerinin indirildiğini teyit etmektedir. Ona göre Yüce Allah'ın emri üzere kullarının bu iki sûreyle O'na sığınmaları, O'ndan yardım istemeleri ve O'na karşı fakirliklerini izhâr etmeleri gerekmektedir. Fakrın izhârının nasıl olacağını soranlara, "O bir hâldir ve hâl ile gösterilir." denilmiştir. Nitekim tab' (meyil, mizaç, ahlâk) âdeta ölüdür ve izhâr edildiği zaman hayat bulmaktadır. En efdal tahâret ise kulun kendi havl ve kuvvetinden temizlenmesidir.[2729]

Kuşeyrî'ye göre bu sûre genel anlamda şerlerin uzaklaştırılması için Yüce Allah'tan nasıl yardım isteneceğini öğretmektedir.[2730] Bursevî'nin *Keşfü'l-Esrâr*'dan yaptığı aktarıma göreyse; şayet Yüce Allah murad etseydi söz konusu büyünün hiçbir tesiri olmazdı; ancak Hz. Peygamber'e (s.a.s.) tesir etmesinin hikmeti, onun sıdkını ve mucizelerinin sıhhatini teyit etmek, bu arada onun sihre ve kehânete nisbetini tekzible reddetmektir. Nitekim sâhir olan kendisine sihir yapıldığında nasıl mukabele edeceğini bilirdi. Hz. Peygamber (s.a.s.) ise bilmedi ve Rabbine duâ ederek yardım istedi. Öte yandan eğer onun gösterdiği mucizeler sihir cinsinden olsaydı, kendisine sihir yapıldığında onun ne olduğunu ve nasıl def edileceğini de bilirdi. Oysaki bu durumu ancak Allah'ın bildirmesiyle bilmiştir. İşte bunlar onun nübüvvetine en kuvvetli burhanlardır.[2731]

et-Te'vîlâtü'n-Necmiyye'deki te'vîle göre sûrede, cismânî ve nefsânî kuvvelerin şerrinden istiâze etmesi gereken kimseye; kalbin ve hevâ zulümâtıyla muzlim olan nefsin âlemine girdiği zaman, tehlikesi çok olan bu zulmânî âlemde "Felak'ın Rabbine sığın" denilmektedir. Felak ise kalp sabahının tulûunun nefse muvâfık olması halidir. Nefis âleminde kalp ufkuna doğru sülûk ve vusûl eden latîfenin, Felak'ın

2726 Kuşeyrî, *Letâif,* III, 785.
2727 Bkz. Zebîdî, *Tâcu'l-Arûs*, XXVI, 308.
2728 Nafiz Paşa-65, vrk. 150a.
2729 Tüsterî, *Tefsîr,* s. 210.
2730 Bkz. Kuşeyrî, *Letâif,* III, 787.
2731 Detaylı bilgi için bkz. Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, X, 544.

tulû vaktinde kuvve-i kalbiyyenin dirilip yayılmasını kıskanan kuvve-i hasediyyenin şerrinden istiâze etmesi gerekir. Aynı şekilde, kalp âleminde sır ufkuna doğru sülûk ve vusûl eden kalbî latîfeye de istiâze gereklidir...[2732]

Nahcivânî'nin tespitiyle; kim bütün işlerini Allah'a havale ederek O'na sığınırsa ve O'nun hıfzı altına girerse; muhakkak Allah onu saptıracak ve zarar verecek olan her şeyden gözetip korur, düşürecek ve eziyet verecek her şeyden de muhafaza eder. Bu sebeple Allah, Hz. Peygamber'e (s.a.s.) kötülük yapmaya kastedip hasetle sihir yapan düşmanlara karşı bu sûreyle istiâzeyi emretmiştir.[2733]

Sülemî'nin aktarımında Muhammed b. Ali et-Tirmizî ilk ayet olan "قُلْ أَعُوذُ بِرَبِّ الْفَلَقِ" ile ilgili şöyle demektedir: Yüce Allah merhametiyle lütfederek Müslüman kulların havassının kalplerine attığı nurla onlardaki perde parçalanmış ve onları saran örtü kalkmıştır.[2734] Âlûsî, "فَلَق" lafzının ism-i mef'ûl olan "مَفْلُوق" anlamında ve bütün mevcûdâta şâmil olduğunu belirtmiştir. Nitekim Yüce Allah yokluk karanlığını îcad (yaratma) nûruyla parçalayarak bütün mümkinâtı var etmiştir.[2735]

İbnü'l-'Arabî'ye nisbet edilen Kâşânî tefsirine göre "قُلْ أَعُوذُ بِرَبِّ الْفَلَقِ" ayetindeki istiâze, "Zât nurunun doğmasının mukaddimesi olan, sıfat tecellîsi sabahının nurunun Rabbine sığınırım." anlamını ifâde etmektedir. Yüce Allah'a sığınan herkes, Rabbine ayrı bir şeyden sığınmakta ve mahsus bir isimle o şeyden istiâze etmektedir. Örneğin hasta olan kişi Rabbine Şâfî ismiyle sığınırken câhil olan O'na Alîm ismiyle sığınacaktır. "مِن شَرِّ مَا خَلَقَ" ayeti, mahlûkat ile perdelenmenin ve onların bu konudaki tesirlerinin şerrinden istiâzeyi ifâde etmektedir. Şüphesiz ki kim esmâ huzuru içinde kudsî âlemle ittisal peyda edip birleşir ve O'nun yüce sıfatlarıyla muttasıf olursa, mahlûkata tesir eder ve onların hiçbirinin etkisi altında kalmaz. Çünkü onlar âsar âleminde ve ef'âl makamındadır. Bu yüce sıfatlarla muttasıf olan kişi ise ef'âl makamından, o fiillerin çıkış noktaları olan sıfatlara terakkî etmiştir. "وَمِن شَرِّ النَّفَّاثَاتِ فِي الْعُقَدِ" ayetiyle yapılması emredilen istiâze vehim, tahayyül, gadab, şehvet ve benzerleri gibi sâliklerin azîmet düğümlerine üfleyen; şeytânî davetlerle bu düğümleri gevşeten; vesveseler ve telkinlerle azîmet düğümlerini çözen ve bozan nefsânî kuvvelerin şerrinden Allah'a sığınmayı ifâde etmektedir. Nihayet "وَمِنْ شَرِّ حَاسِدٍ إِذَا حَسَدَ" ayeti ise kalbin nurlanmasını kıskandığı, kulak hırsızlığıyla onun maârif ve sıfatını kendine mal ettiği, taşkınlık yapıp üstün gelerek onu perdelediği zaman nefsin şerrinden istiâzeyi ifâde eder ki Allah'a sığınılması gereken bu durum kalp makamında telvindir."[2736]

Cemal Halvetî, "وَمِن شَرِّ غَاسِقٍ إِذَا وَقَبَ" ifâdesini, insanın âlemini sarıp kuşatan nefsânî karanlıklar şeklinde yorumlamıştır. İnsan kalbini Ay'a benzeten Halvetî'ye göre

2732 Te'vîlin detayları için bkz. Kübrâ - Simnânî, *et-Te'vîlâtü'n-Necmiyye,* VI, 370-371.
2733 Nahcivânî, *el-Fevâtih,* II, 538.
2734 Sülemî, *Hakâik,* II, 432.
2735 Âlûsî, *Rûhu'l-Meânî,* XV, 518.
2736 İbnü'l-'Arabî, *Tefsîr,* II, 425.

bu ayetle nefis zulmetinde kaybolan "kalp ayı"nın da murad edilmiş olması uygundur. "وَمِن شَرِّ النَّفَّاثَاتِ فِي الْعُقَدِ" ayetiyle nefsânî kuvvelerin şerrine işâret vardır ki bunlar Allah'tan gelecek feyizlerin yolunu habîs söz ve fiillerle tıkayıp engeller. "وَمِنْ شَرِّ حَاسِدٍ إِذَا حَسَدَ" ayetinde ise Allah'ın nurunda fenâ bulmak sûretiyle temkin ve istikrâra mani haset sıfatıyla muttasıf olan nefsin şerrinden istiâze vardır. Nitekim haset ve ona benzer diğer sıfatlar, kalp, rûh ve sır makamında telvîn ehline zuhûr edip ortaya çıkmaktadır. Bunu ifâde sadedinde meşâyihin kutbu Seyyid Yahyâ'nın dilinden "Bu dört makamın sâhibi olan, nefs-i emmârenin elinde yenilmeye hazır bir incir gibidir." cümlesi aktarılmıştır.[2737]

İbn Acîbe'nin genel anlamda sûreden çıkardığı işârî-tasavvufî mesajlar da şu şekildedir:

> *"Felak" ceberrût denizinin kendisinden infilak edip ortaya çıktığı nurdur. Bu nur, bütün kâinatın çekirdeği olan kabza-i Muhammedî'dir. O nurdan bu mahlûkatı ortaya çıkaran Allah, bu sûrede Hz. Peygamber'e, Allah'tan alıkoyup meşgul eden her şeyin; sâir mahlûkatın; nefis, hevâ, gadab, kin gibi insana hücum eden şeylerin ve insana tuzak kuran sâhir ve hâsidlerin şerrinden Rabbine sığınmasını emretmiştir. Haset, ister havas ister avâm olsun herkesin gözünde mezmûmdur (kötüdür). Haset eden kişi asla haset ettiği kişinin önüne geçemez. Hasedin aslı başkasına verilmiş hayra üzülmek ve o hayrın yok olmasını temenni etmektir. Başkasına verilmiş olan nimetin zevâlini arzu etmeden bir mislinin de kendine verilmesini istemek ise gıptadır. İlim, amel, zevk ve hâl gibi kemâlat hususunda gıpta etmek övülmüştür.*[2738]

Son olarak bu sûrenin ihtiva ettiği istiâzenin te'vîlinde Hz. Yûsuf'tan (a.s.) örnek vererek latîf bir nükte sunan Nîsâbûrî'ye kulak verelim:

> *Yeryüzünden karanlığı sabahın aydınlığıyla söküp atmaya Kâdir olan zât, elbette ki kullarına gelecek şerlerin ve âfetlerin zulmetini kurtuluş muvaffakiyetiyle defetmeye de Kâdir'dir. Rivayet olunur ki Hz. Yûsuf (a.s.) kuyuya atıldığı zaman dizi şiddetli bir şekilde incinmiş ve bütün geceyi uykusuz geçirmişti. Gün doğumuna yakın Cebrâil (a.s.) onu teselli etmek ve Rabbine duâ etmesini emretmek için indi. Hz. Yûsuf "Ey Cebrâil sen duâ et ben âmin diyeyim." dedi. Bunun üzerine Cebrâil duâ edip Hz. Yûsuf (a.s.) âmin deyince Allah onun uğramış olduğu zarar ve sıkıntıyı giderdi. Hz. Yûsuf (a.s.) rahata erince, bu sefer "Ey Cebrâil ben duâ edeceğim, sen âmin de." dedi ve Rabbinden bütün musibetzedelerin sıkıntısını gidermesini niyaz etti. Hz. Yûsuf'un (a.s.) o vakitte ettiği bu duâdan dolayı hiçbir hasta yoktur ki gecenin sonlarına doğru ağrı ve sıkıntısında bir hafiflik hissetmesin. Onun duâsının şöyle olduğu rivayet edilmiştir: "Ey şiddetli sıkıntı zamanında hazırlığım/teçhizâtım. Ey yalnızlık ve hüzün zamanımda enîsim. Ey garib kaldığım yerde merhamet edenim. Ey sıkıntımın*

2737 Dartma, "Te'vîlâtu Cemâl el-Halvetî min Sûreti'l-Fâtiha ve'd-Dûha ilâ Sûreti'n-Nâs", s. 131.
2738 İbn Acîbe, *el-Bahru'l-Medîd,* VII, 376.

gidericisi. Ey duâma cevap veren. Ey İlâhım ve atalarım İbrâhim, İsmâil, İshâk ve Yakub'un İlâhı olan Rabbim. Yaşımın küçüklüğüne, dayanma gücümün zayıflığına, çaremin yetersizliğine merhamet eyle. Ey Hayy ve Kayyûm olan, Ey celâl ve ikram sâhibi olan Rabbim!"[2739]

5.2.10. Nâs Sûresi

Nâs sûresi[2740] de Medîne'de nâzil olan altı ayetlik bir sûredir. "Nâs" lafzı "insanlar" anlamındadır. Felak sûresiyle beraber şifa maksadıyla okunduğuna dâir hadîsler bulunmaktadır. Bursevî tertip itibârıyla Kur'ân'ın sonunda yer alan bu sûrenin *hatmu'l-emr*'e delâlet ettiğini söyler; çünkü Evvel ve Âhir olan yalnız Allah'tır. Her iş mutlaka O'na rücû etmektedir ve şüphesiz sonunda herkesin varacağı yer O'nun huzûrudur. Kezâ bu sûre mîsâk günü Allah'a verilen ahdin unutulduğuna işâret etmektedir. Şayet insan verdiği sözü unutmasa, daimî sûrette Allah'ın muhafazası altında olacak ve istiâzeye ihtiyacı kalmayacaktı.[2741]

Sûrede geçen "النَّاس" lafzına dâir İmam Cafer es-Sâdık'a isnat edilen bir izahta, insanların üç kısım olduğu belirtilmektedir. Bunlar ʻâkıl, ʻâlim ve ʻâriftir. Akıllı olan eksik ve noksanlardan saklanır. İlim sâhibi, örtülü olan hakikatleri talep eder. ʻÂrif ise ʻAllâmu'l-ğuyûb olan Allah'tan alıkoyup uzaklaştıran şeylerden kaçar. İmam Muhammed el-Bâkır'a izâfe edilen bir açıklamada ise "أَعُوذُ" lafzının dört harften oluştuğu, sûrede de "ناس", "شَيْطَان", "مَلِك" ve "صَدْر" olmak üzere dört şeyden bahsedildiği söylenmiştir. "أَ" Melik'in mahlûkatına iyilik ve ihsânına işârettir. "ع" insanların O'nun varlığını ve birliğini, dahası ona kulluğu bilmelerine işârettir. "و" harfinde şeytanın maʻâsî ehline olan velayetine işâret vardır. "ذ" ise Hannâs olan şeytanın zimmetidir ki insanların kalpleri Mevlâ'nın zikrinden uzak ve boş kaldığı zaman onlara derhal vesvese verir ve günah işlemelerini telkin eder. Bu sûrenin hikmeti, kula "Her türlü zorluk ve mihnette benimle beraber ol." şeklindeki mesajın verilmesidir. Nitekim Yüce Allah "إِنَّ اللهَ مَعَ الَّذِينَ اتَّقَواْ وَّالَّذِينَ هُم مُّحْسِنُونَ"[2742] buyurmaktadır.[2743]

Sûfî müfessirlerin, bu sûrenin te'vîlini yaparken daha ziyâde genel anlamda nefis-şeytan-vesvese konularını ele aldıkları ve mümin kullara bunlardan korunma çarelerini önerdikleri görülmektedir.

2739 Nîsâbûrî, *Garâibu'l-Kur'ân,* VI, 600-601. Ayrıca bkz. Bursevî, *Rûhu'l-Beyân,* X, 541.

2740 Nâs, 114/1-6 : " قُلْ أَعُوذُ بِرَبِّ النَّاسِ مَلِكِ النَّاسِ إِلَهِ النَّاسِ مِنْ شَرِّ الْوَسْوَاسِ الْخَنَّاسِ الَّذِي يُوَسْوِسُ فِي صُدُورِ النَّاسِ مِنَ الْجِنَّةِ وَالنَّاسِ : *De ki: Cinlerden ve insanlardan; insanların kalplerine vesvese veren sinsi vesvesecinin şerrinden, insanların Rabbine, insanların Melikine, insanların İlâhına sığınırım.*"

2741 Bursevî, *Rûhu'l-Beyân,* X, 546.

2742 Nahl 16/128: "*Şüphesiz ki Allah sakınanlarla (müttakilerle) ve iyilik yapanlarla (muhsinlerle) beraberdir.*"

2743 Nafiz Paşa-65, vrk. 152b.

Sehl et-Tüsterî'ye sûrenin 4. ayetinde "مِنْ شَرِّ الْوَسْوَاسِ الْخَنَّاسِ" ayetinde geçtiği üzere "Vesvâs" olan şeytanın insana verdiği vesvesenin ne olduğu sorulmuş; o da buna "Allah'ın dışındaki her şey (ile meşgul olmak) vesvesedir. Kalp Allah ile beraber olursa Allah'tan bahseder. O'nun gayrı ile beraber olduğunda ise O'ndan başka her şeyle ilgili konuşur. Dünyayı isteyen vesveseden kurtulamaz;[2744] ancak kalp Allah ile meşgul olduğu zaman Vesvâs'ın ona ulaşması mümkün değildir."[2745] diyerek cevap vermiştir. Kezâ Tüsterî, insanın içindeki vesvese makamının her dâim kötülüğü telkin eden nefs-i emmâre olduğunu söyler. Nefis kalbe vesvese verirken şeytanın vesvesesi insanların ve cinlerin sadırılarında ortaya çıkmaktadır. Sûrenin son iki ayeti "ٱلَّذِى يُوَسوِسُ فِى صُدُورِ ٱلنَّاسِ مِنَ ٱلجِنَّةِ وَٱلنَّاسِ" itibârıyla cinler ve insanların, vesvese verenler olarak değil kendilerine şeytanın vesvese verdiği cinler ve insanlar olarak anlaşılması dikkat çekicidir. Tüsterî'ye göre nefsin oyunlarını bilmek düşmanı (şeytanı) tanımaktan daha zordur. Düşmanı tanımak, dünyayı bilmekten daha açık ve kolaydır. Düşmanı esir etmenin çaresi onu tanımaktır. Onu tanıdığın zaman esir alırsın; eğer düşman olduğunu bilmezsen o seni esir alır. Kişinin, düşmanın/İblis'in ve dünyanın misâli tıpkı kuş, avcı ve yem taneleri gibidir. Sen dünyevî olana tamah ederken avcı seni vurmak için fırsat kollar. İçinden geçen hiçbir düşüncen/meylin yoktur ki şeytanın o konuda bir saptırma arzusu olmasın. Diyelim ki oruçlusun ve orucunu bozmak istedin; hemen sana "Sonra insanlar ne der? Sen oruç tutmakla tanınan birisin, bunu terk mi edeceksin?" der. Böylece işi Allah'a değil insanlara ircâ ederek senin ihlâsına zarar vermeye çalışır. Şayet sen "Orucu insanlar için tutmuyorum, onların ne dediğinden bana ne!" dersen, bu sefer hemen sana "Doğru söyledin, orucunu hemen boz! Sanki senin sevabını onlar mı yazacak? Samimiyet orucunu bozmandadır." karşılığını verir. Bunun gibi her şeyde, sanki sana samimiyeti ve insanlara karşı şöhrete mukabil mütevazı olmayı emrediyormuş gibi yaklaşarak kandırmaya çalışır.[2746]

Tüsterî şeytanın ve nefsin hedefi olmaktan kurtuluşu ise şöyle özetlemektedir: Vesveseden kurtulman için ihlâslı olman gerekir. Tedbirden (tevekkül etmeme hâlinden) de kaçınman gerekir ki o nefsin hastalığıdır. *İktidâ*yı (Hz. Peygamber'e uymak) rehber etmen gerekir ki amelin esası odur. Kendini beğenmişlik ve kibirden kaçınman gerekir; çünkü onun en asgarisi bile seni cehenneme sokabilir. Kanaat etmen ve verilene rıza göstermen gerekir; çünkü geçim rahatlığı bu ikisiyle mümkündür. Sürekli başkalarına emir buyurmaktan sakın! Zira bu, zamanla sana nefsini unutturur. Daha ziyâde susman gerekir. Susarken ahvâli daha iyi bilir, tanırsın. Şehvetleri terk etmen ve bununla dünyadan kopman gerekir. Nihayet ibâdet ederek geçirdiğin gecelerin uykusuzluğuyla nefsin tabiî meylini öldürmen, kalbini ihyâ etmen gerekir.[2747]

2744 Tüsterî, *Tefsîr,* s. 211.
2745 Sülemî, *Ziyâdât,* s. 233.
2746 Tüsterî, *Tefsîr,* s. 211.
2747 Tüsterî, *Tefsîr,* s. 211.

Yahya b. Muâz'a göre vesvese şeytanın çekirdeğidir. Eğer o çekirdeğe toprak ve su verilirse şeytan onu eker. Verilmediği takdirde çürür ve zararı bertaraf edilmiş olur. Ona bu benzetmedeki toprak ve suyun ne olduğu sorulduğunda; tokluğun vesvese tohumunun ekildiği toprak, uykunun ise ona verilen su gibi olduğunu söylemiştir.[2748]

İbnü'l-'Arabî son ayette zikredilen cinler ve insanların şeytâniyette ortak olduklarını belirterek insî şeytanların, insanın hem zâhiri hem de bâtını üzerinde tesirlerinin olduğuna dikkat çekmiştir. Cinnî şeytanlar insanların bâtınlarına tesir etme açısından insî şeytanların ancak birer vekili olabilirler.[2749]

Ebû Amr en-Neccârî vesvesenin temelinin ve neticesinin on şey olduğunu söyleyerek ona karşı direnme yolunu şöyle özetlemiştir: İlki hırstır; sen ona tevekkül ve kanaatle mukabele et. İkincisi emeldir; onu, ecelin aniden gelebileceği hakikati ile kır. Üçüncüsü dünyanın şehevâtı ile eğlenmektir; ona nimetlerin geçiciliği ve hesabın uzunluğu ile mukabele et. Dördüncüsü hasettir; onu adaletin rü'yetiyle kır. Beşincisi belâdır; onu nimetleri ve âfiyetleri görerek kır. Altıncısı kibirdir; onu tevazu ile kır. Yedincisi müminlerin hürmetini hafife almaktır (saygı göstermemektir); onu, onların hürmetini tazim ederek kır. Sekizincisi dünya sevgisi ve insanların övgüsüdür; onu ihlâs ile kır. Dokuzuncusu büyüklük ve üstünlük isteğidir; onu huşû ile kır. Onuncusu ise cimrilik ve verilmesi gerekeni başkalarından esirgemektir; onu da cûd ve sehâ ile kır.[2750]

İbnü'l-'Arabî'ye isnat edilen Kâşânî tefsirine göre "رَبِّ النَّاسِ" "İnsanların Rabbi" bütün sıfatlarıyla birlikte kastedilen Zât-ı İlâhî'dir. Çünkü insan, bütün vücûd mertebelerini kendi şahsında toplayan bir kevn-i câmi'dir (kapsamlı, kapasiteli varlık). Rabbi de onu vücûda getiren, ona bütün celâlî ve cemâlî esmâ ve sıfatından feyz verendir.[2751] "مَلِكِ النَّاسِ" Allah Meliktir. Çünkü O, insanların O'nda fenâ hali (yokluğu) itibârıyla, onların bedenlerine ve amellerine Mâlik olandır. "إِلَهِ النَّاسِ" Fenâdan sonra insanların beka hâlini beyân etmektedir; çünkü Mabûd-ı Mutlak ancak o İlah'tır.[2752]

Bazı evliyânın Allah'tan kendilerine şeytanın insana nasıl vesvese verdiğini göstermesini istedikleri nakledilmektedir. Allah da onlara insanın bedenini; iki omzunun arasında, göğüs hizasında kuş yuvası gibi siyah bir boşluğun olduğu billurdan şeffaf bir heykel olarak göstermiştir. Derken filin hortumu gibi hortumu olan hınzır sûretinde Hannâs (الْخَنَّاس) gelmiş, onun her tarafını kontrol etmiş, sonra da hortumunu onun kalp tarafına sokarak vesvese vermeye başlamıştır. İnsan Allah'ı zikrettiği zaman şeytan insanı bırakmış; kalpte zikir nuru hasıl olduğunda ise gerisin geri

2748 Sülemî, *Hakâik,* II, 433.
2749 İbnü'l-'Arabî, *Rahmetün mine'r-Rahmân,* IV, 562.
2750 Sülemî, *Hakâik,* II, 434.
2751 İbnü'l-'Arabî, *Tefsîr,* II, 425; Bursevî, *Rûhu'l-Beyân,* X, 546 (Bursevî, bu izahı Kâşânî'ye atfederek yapmıştır.)
2752 İbnü'l-'Arabî, *Tefsîr,* II, 426.

kaçmıştır. Bu yüzden şeytana "Hannâs" denilmiştir. İşte Hz. Peygamber'in (s.a.s.) iki omuzu arasından hacamat yaptırmasının ve bunu emretmesinin hikmeti budur. Şeytanın vereceği sıkıntıyı hafifleteceği için ona Hz. Cebrâil (a.s.) bunu tavsiye etmiştir çünkü vesvese de kanın aktığı damarlarda akar. Ayrıca Hz. Peygamber'in nübüvvet mührünün iki omuzu arasında bulunması şeytanın vesvesesinden korunduğunun işâretidir.[2753]

et-Te'vîlâtü'n-Necmiyye'deki te'vîle göre sûrede, nefsin enâniyyetinin şerrinden kaçarak Hakk'ı talep eden kimseye; kalp âleminde cismânî kuvvelerin günahlarından O'nun (İnsanların Rabbinin) rubûbiyyetiyle korunması için istiâze etmesi emredilmektedir. Böylece O (İnsanların Meliki), seni nefis âleminde nefsânî kuvvelerin askerlerine melikî bir saltanatla hâkim kılacak; (İnsanların İlâhı) sadrın semâsından urûc ettiğin esnâda seni hevânın ilâhlarından ve ulûhiyyetinden kurtaracaktır ki Hannâs olan şeytan nefsânî ve cismânî habîs kuvveler vâsıtasıyla insanların göğüslerine vesvese ilka etmektedir.[2754]

Kâşânî'ye göre vesvese "الَّذِي يُوَسْوِسُ فِي صُدُورِ النَّاسِ" ayetinde ifâde edildiği üzere vücûdî bir mahal gerektirmektedir. Oysaki fenâ halinde ne vücûd, ne sudûr, ne vesvâs, ne de müvesvis olur. Aksine burada benlik vücûdu ile ortaya bir telvîn çıkarsa, sen "Senden Sana sığınırım!" de. Âbidin yaratılmasıyla Allah'ın Mâbûd olduğu belirmiş, âbidin ortaya çıkmasıyla da şeytan zuhûr etmiştir. Tıpkı önceden de onun vücûduyla mevcut olduğu gibi.[2755]

Cemal Halvetî'ye göre "إِلَهِ النَّاسِ" ifâdesi fenâdan sonra gelen beka halini anlatmaktadır çünkü O ma'bûd-ı mutlak olandır. "مِنْ شَرِّ الْوَسْوَاسِ" ifâdesi şeytânî kuvvelerin şerrinden istiâzedir. Bilinmelidir ki "إِلَه" lafzıyla taavvüz edilmesi onların fenâ bulmasından sonradır çünkü vesvese vücûdî bir mahallin bulunmasını gerektirir ki fenâ hâlinde vücûd olamaz. Nitekim Mutlak olan Zât'ın zuhûru ile O'nun gayrı olan her şey fenâ bulup yok olmaktadır. Buna "كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ"[2756] ayetinde işâret edilmiştir. Halvetî bu sûrede ayrıca "Abdu'r-Rab", "Abdu'l-Melik" ve "Abdullah" olmak üzere aktâb-ı selâseye/üç kutba işâret edildiğini söylemektedir. Hâl böyle olunca sûrede emredilen istiâzeden murad, izâfî rûhla söz konusu üç mertebe üzere istiâzedir. Bu mertebeler ef'âl makamında isim, Rab ve rûh; sıfât makamında isim, Melik ve rûh; zât makamında ise ism, İlâh ve rûhtur. Allah'a bu şekilde sığınma emrinden anlaşılır ki şeytan insanın hakîki sûretini istilâ edebilmektedir. Allah ve Rahmân isimlerine mazhar olan ârifler ise şeytanın bu istilâsından, hile ve tasarrufundan tam anlamıyla korunmuş olurlar.[2757]

2753 Bursevî, *Rûhu'l-Beyân,* X, 549.
2754 Te'vîlin detayları için bkz. Kübrâ - Simnânî, *et-Te'vîlâtü'n-Necmiyye,* VI, 372-375.
2755 İbnü'l-'Arabî, *Tefsîr,* II, 426.
2756 Kasas 28/88: "… *O'nun vechinden / zâtından başka her şey fenâ bulacaktır* …"
2757 Detaylı açıklama için bkz. Dartma, "Te'vîlâtu Cemâl el-Halvetî min Sûreti'l-Fâtiha ve'd-Dûha ilâ Sûreti'n-Nâs", s. 131-133.

Nahcivânî sûrenin genelinden şöyle bir işâret çıkarmaktadır: Kim Allah'ın tevfîk ipine yapışır ve ona bağlanırsa; insanların göğüslerinde çeşitli vesveseler, farklı fitneler, bâtıl vehimler ve hayâllerden doğarak sıkıntılar oluşturan kuvvenin şerrinden ve şeytanların fitnesinden nefsini daimî sûrette muhafaza etmiş olur. Zira bu tür fitneler kalpleri kaydırarak doğru yoldan saptırmaktadır. Bu yüzden Allah habîbi olan Hz. Peygamber'e (s.a.s.) istiâze ve ilticâyı telkin etmektedir.[2758]

Kitabın son bölümü olan bu bölümü İbn Acîbe'nin işârî-tasavvufî te'vîl açısından Nas sûresiyle ilgili tespitlerini kaydederek noktalayalım:

> *Vesveseden tamamiyle kurtuluş ancak küllî fenâ makamının tahakkuk etmesiyle, kalbin melekûtî tecelliyat nurları ve ceberût sırlarıyla mâmur olmasıyla mümkün olur. Ta ki kalp tümden Allah ile dolsun. İşte o zaman şâirin "Eğer insanlara vesvese veren şeytanları varsa / Vallahi benim vesvâsım da hannâsım da sensin." dediği gibi; vesvese, tevhîd sırları içinde fikre, nazara ve Zât-ı Akdes'i müşâhedeye inkılab edecektir.*[2759]

2758 Nahcivânî, *el-Fevâtih,* II, 539.
2759 İbn Acîbe, *el-Bahru'l-Medîd,* VII, 379.

SONUÇ

Elinizdeki geniş hacimli kitap çalışmasının sonuç kısmına geçilmeden önce önemle belirtilmelidir ki üçüncü bölümün sonunda o bölümle ilgili olan geniş değerlendirmeler kitabın bu başlığıyla yani genel anlamda "Sonuç" ile beraber ve sonucun hem mukaddimesi hem de mütemmimi olarak mütâlaa edilmelidir. Nitekim çalışmanın mezkûr bölümünün bir nevi sonucu mâhiyetinde olan ve bölüm nihayetinde yer verilmesini gerekli gördüğümüz "İşârî-Tasavvufî Tefsire Yaklaşımlar Hakkında Genel Değerlendirme" ve "Tenkide Uğrayan Bazı İsimler Hakkında Özel Değerlendirme" kısımları da bu çalışmanın son derece önemli sonuçlarını içermektedir. Kezâ ikinci ve dördüncü bölümlerin sonundaki değerlendirme kısımları da aynı paralelde büyük önemi haizdir.

Bu hatırlatmadan sonra ulaştığımız neticeyi genel bir perspektifle aktarmaya çalışacak olursak; kitapta ele alınan konuların genişliğine nazaran yine sınırlı kalan çerçevesi içinde değinmeye gayret ettiğimiz ve üzerinde durmaya çalıştığımız pek çok noktanın muhassalası, öncelikle "tefsir" ve "tasavvuf" kavramlarına değinmek üzere aşağıda gelecek şekilde özetlenebilir.

Büyük ölçüde rivayet geleneği ile doğan tefsir ilmi, müfessirlerin zaman içinde kendi anlayış ve tespitleri ile izah yapma ihtiyacına binâen gelişen dirayet eksenli izahlarla zenginleşmiştir. Ayetlerin, zâhirin ötesindeki boyutlarını ve derin mânâ tabakâtını ortaya koymaya yönelik olan *işârî tefsir* bir bakıma dirayet tefsiri cümlesinden sayılabilir; zira yapılan açıklamalar neticede tefsiri yapan müellifin karîhasından çıkan izahlardan ibârettir. Diğer yandan işârî tefsir rivayet ve dirayet tefsiri kategorisine girmemektedir; nitekim her iki metoda da tam olarak uymayan vasıfları bulunmaktadır. Bu özelliğinden dolayı bazı müellifler işârî tefsiri üçüncü bir çeşit olarak kabul etmiştir. Esasen tefsir müktesebâtının rivayet ve dirayet ayrımıyla kategorize edilmesinin ne derece sağlıklı olduğu da tartışmaya açıktır. Mâhiyet açısından, örneğin bir sahâbînin kendi dirayeti ile yapmış olduğu açıklama sonraki nesillere aktarıldığında artık rivayete dönüşmektedir. Muhteva açısından ise kadîm müfessirlerden günümüze kadar telif edilen tefsirlerin kâhir ekseriyeti hem rivayetleri hem müfessirlerin kendi yorumlarını ihtiva etmektedir.

Tarihsel süreç içinde "*tefsir*" lafzıyla kastedilen iki farklı şey bulunmaktadır. İlki müfessirlerin ayetlerle ilgili yaptığı açıklamalara genel olarak verilen addır. Buna göre belli bir çerçeve içinde Kur'ân ayetleriyle ilgili yapılan izah faaliyetini "işârî tefsir" şeklinde tarif etmekte bir yanlışlık bulunmamaktadır. Bizim gerek kitabın isminde gerekse içeriğinde kullandığımız "işârî tefsir", *tefsir*in bu anlamına mâtuftur. Klasik tefsirlerde ve ulûmü'l-Kur'ân kaynaklarında sûfîlerin yapmış oldukları izahat öteden beri *et-tefsîru's-sûfî* (sûfî tefsir) diye anılmışken; özellikle Zürkânî'nin (v. 1948) kullanımından sonra iyice yerleşen *et-tefsîru'l-işârî* (işârî tefsir) şeklindeki tarif, hususen ülkemizde yaygın olarak kullanılmaktadır. Lâkin bunun kapsam ve sınır açısından ne ifâde ettiği yahut etmesi gerektiği tartışmaya açıktır.

"Tefsir" lafzıyla kastedilen ikinci şey ise daha ziyâde tefsir-te'vîl ayrımı perspektifinden yapılan tefrik itibârıyladır. Buna göre ayet lafızlarıyla kastedilen murad-ı ilâhînin ortaya konulduğu açıklamalar tefsir sayılmıştır. "Tefsir" lafzının bu anlamı esas alındığında, doğru olan "*işârî tefsir*" değil "*işârî te'vîl*" yahut "*işârî yorum*" şeklindeki isimlendirmedir. Nitekim işârî tefsir sahasında yapılan açıklamalar herkesi şâmil murad-ı ilâhîyi değil açıklamayı yapan müfessirin kendi tefekkür dünyasında ve iç âleminde zevk edip gördüğü mânâları; aklına, kalbine ve ruhuna açılan anlamları ifâde etmektedir. Sübjektif kanaat ve müşâhedeler ise sonuçta bireysel olup diğer şahıslarca tecrübe edilememekte, dolayısıyla çeşitli gerekçeler ışığında tasdike yahut redde açık bir alanı oluşturmaktadır. Bunun tek istisnası Hz. Peygamber'in (s.a.s.) işârî tefsir cümlesi içinde sayılması mümkün olan bazı açıklamaları olabilir; zira onun ilâhî kelâma dâir her türlü açıklamasında hatadan korunmuş olduğu kesindir.

İşârî tefsirin köklerini Asr-ı Saadet'te bulduğumuz gibi işârî tefsirin gelişimine büyük katkı sağlayan tasavvufun özünü de Hz. Peygamber'in (s.a.s.), sahâbe-i kirâmın ve onlardan sonraki ilk nesillerin yaşamında bulmak mümkündür. Hicrî ilk asırlarda sistematik açıdan hiçbir İslâmî ilmin mevcut olmadığı ancak bunların da çekirdek ve öz itibârıyla İslâm'ın Asr-ı Saadet'inde var olduğu mâlumdur. Sonradan sistemleşen tasavvuf da böyledir. Gerek sûfî olanlar gerekse olmayanlar tarafından tasavvufun sayısız tarifinin yapıldığı görülmektedir. Kanaatimizce tasavvuf en genel anlamda varlıktan geçerek var edeni bulma; maddeden yola çıkıp mânâya erişme; çeşitli ibâdât, evrâd, ezkâr ve riyâzât ile ruhen ve kalben tasaffî etme; kısacası mârifetullahta terakkî etme çabası içine girme, yani Yüce Allah'ı bilmeye ve bulmaya çalışma olarak tarif edilebilir. Bütün bir İslâm tarihi göz önüne alındığında tasavvuf yolunu "dünyaya da âhirete de hak ettikleri kadar ve verilmesi gereken ölçüde kıymet verme irâdesi" olarak tespit etmek mümkündür. Dünya fâni, âhiret ise bakidir. Bu da dünya hayatına geçici bir misafirlik nazarıyla, diğer bir deyişle zâhidâne bakmayı gerekli kılmaktadır. Bunun yanında her türlü ibâdet ve tâat ile Yüce Allah'a yakınlık kesbetme ve âhirete hazırlık yapma şuuru da söz konusu nazarı bütünlemektedir. O hâlde tasavvufun özünü, aslını ve esasını Hz. Peygamber'in (s.a.s.), onun öğrencileri

olan sahâbe-i kirâmın ve onların öğrencileri olan tâbiûn âlimlerinin hayatlarına ve pratiklerine ircâ etmek pekâlâ mümkündür. Zira bütün zamanların en büyük muarrifi ve mürşidi olan Hz. Peygamber'in (s.a.s.) zâhidâne hayatı ve sünneti sapasağlam kayda geçirilmiştir. Neredeyse bütün tarih ve tabakât eserleri ise sahâbe ve tâbiûnun bahsi geçen zühd, ibâdet, takvâ ve mârifetullah çabasının örnekleriyle doludur. Bu çerçevede tasavvufun yabancı kültürlerden ithal olduğu ve İslâm'ı bozup tahrip ettiği iddiaları, aksini ispatlama gayreti içine girmeye gerek duyulmayacak ölçüde sathîdir ve kayda değmezdir. Tarikatlar ise tasavvufun zaman içinde disipline edilmiş mektepleridir. Bu mekteplerin, onların temsilcilerinin ve mensuplarının birtakım eleştirilecek yönlerinin bulunması kaçınılmazdır. Ayrıca tasavvufu ve tarikat yolunu istismar edenlerin, ehil olmadığı hâlde kendisini âlim, kâmil, fâzıl, şeyh, mürşid diye pazarlayanların var olduğu da bir gerçektir. İstismarcı şarlatanların hak ve istikamet üzere olmadığı ise izahtan vârestedir.

Çalışmadaki bütün tetebbuat ışığında *İşârî Tefsir*'in kısaca tarifine gelecek olursak, kanaatimizce bunu şu şekilde yapmak mümkündür: İşârî tefsir genel anlamda Kur'ân'ın zâhir esâsât ve ahkâmına ters düşmemek kaydıyla birtakım lafzî yahut gayrilafzî ve mânevî işâretlerden dolayı, ayetleri zâhir/asıl anlamın dışına çıkan bir bakış açısıyla yorumlamaktır.

İşârî tefsirin mâhiyeti hakkında ise şunlar söylenebilir: Özellikle işârî-sûfî tefsir kapsamına giren izahatın; kimi zaman Yüce Allah'ın vehbî olarak verdiği ilimle veya kalbe ilham ettiği bilgilerle, kimi zamansa Kur'ân'la yoğun ve halisâne bir meşguliyet ve tefekkürün sonucu olarak akla ve kalbe açılan mânevî menfezlerle yapıldığı anlaşılmaktadır. Bundan dolayı ideal olan, işârî tefsirin genel anlamda bir ön planlamaya dayanmaması ve peşinen herhangi bir yorum kalıbına şartlanmamasıdır. Tabii ki zâhirî anlamı inkâr yahut ihmâl eder bir tarzda olmaması da muhakkak sûrette gereklidir. Öte yandan işârî tefsir örneklerine bakıldığı zaman bunların her zaman ilham ve keşf eseri olarak yapılmadığı da anlaşılmaktadır. Özellikle temsil-analoji yönteminin bolca kullanılmış olması bunu göstermektedir. Ne ki son tahlilde hangi ayetin hangi lafızlarının nasıl bir temsile konu olacağı ve neyi örnekliyor olabileceği konusunda müfessirin aklına ve kalbine açılan pencerelerin de yine ilham ve keşfle ilgili olması mümkündür. İlhamın çeşitli derecelerinin olduğu; ayrıca vahiyden farklı olarak ilhamda hata, kusur ve noksanlıkların ortaya çıkmasının da ihtimal dâhilinde bulunduğu unutulmamalıdır.

Neticede ayetin zâhirî mânâsı ve tefsiri teslim edildikten sonra söz konusu işârî tefsir ve yorumlar, ayetin muhtemel pek çok mânâlarından kişiye mahsus bir mânâsı olarak ortaya konulmuş olacaktır. Bu yapılırken diğer yandan ayetin/ayetlerin zâhiri gereğince amel edilmesi vazgeçilmez esastır. Zaten Kur'ân'ın zâhirine uymayan amellerin işlenmesi yani şer'î mükellefiyetlerin çiğnenmesi vehbî ilme,

ilâhî ilhama, Kur'ân'ın feyzine ve kişiye açılması mümkün mâneviyat dünyasına ve anlam evrenine erişmeye en büyük manidir.

Bazı araştırmacılar "işârî tefsir"in artık terimleştiğini; ancak bu terimle ayetler hakkında sûfîlerin yapmış olduğu tasavvufî açıklamaların kastedilmesi gerektiğini düşünmektedir. Buna göre işârî tefsir ile sûfî tefsir eşitlenmiş olmaktadır. Oysa hiçbir açıdan böyle bir eşitleme zarûreti bulunmamaktadır. Ayrıca ilim denilen şeyin dinamizmi ve geçerliliği de yapılan hataların ve mevcut eksikliklerin zaman içinde tashih ve ikmâliyle kaimdir. Yukarıda belirtildiği üzere Zürkânî sonrası rağbet gören ve özellikle ülkemizde yoğun bir şekilde kullanılmaya başlanan "işârî tefsir"in sûfî tefsiri de kapsayan daha geniş bir alana tekabül ettiği bizce şüphesizdir. Zira ayetlerdeki lafzî yahut gayrilafzî işâretlerden yola çıkılarak yapılan yorumların tamamını sûfîler yapmadığı gibi, yine bunların tamamı tasavvufî ögeler de içermemektedir. Hatta bilimsel/ilmî tefsir kapsamına giren pek çok açıklama da ayetlerde bulunan işâretlerden hareketle yapılmaktadır. Bu durumda işârî tefsirin hem sûfî olmayanlar tarafından yapılan ve tasavvufî ögeler içermeyen işârî izahları hem de bilimsel tefsir kapsamına giren izahların büyük kısmını şâmil olduğu anlaşılmaktadır. Tefsir sahasında çalışan ve bu kanaati paylaşan hatta işârî tefsirin kapsamını daha da genişleten araştırmacıların olduğu da görülmektedir. Dolayısıyla "sûfî tefsir" veya "tasavvufî tefsir" adıyla anılan çalışmalar işârî tefsirin omurgasını oluşturmaktadır fakat işârî tefsir bunlardan ibâret değildir. Tasavvufî tefsirleri aynı zamanda işârî tefsir olarak görmek mümkünken her işârî tefsir ve yorumun aynı zamanda tasavvufî sayılması ise mümkün değildir.

Tasavvuf ehline göre kuru kuruya öğrenilmiş zâhirî ve mâneviyâttan yoksun bilgi ile Kur'ân'ın tam olarak idrâk edilmesi imkânsızdır. Yine onlara göre iki çeşit ilim/bilgi bulunmaktadır. Bunların ilki akıl ve duyularla elde edilen zâhirî bilgi; diğeri ise keşf ve ilham ile elde edilen hakîki bilgidir. Bilginin en üst derecesi kabul edilen mârifet ancak keşf ve ilham ile elde edilebilir. Burada belirtmek gerekir ki "hakîki bilgi" denilirken zâhirî bilgilerin sahte yahut önemsiz olduğu kastedilmemektedir. Kastedilen şey zâhirin ardında yatan hakikatleri açıp ortaya koyan bilgidir. Örneğin namazın kılınma şekli ve fıkhî ahkâmı zâhirî bilgiyken, bu ibâdetin altında yatan her türlü inceliğe, fazilete, mânevî hazza ve sırra erişmek onun hakikatını ifâde etmektedir. Öte yandan ledünnî ilme, sezgiye, feyiz ve ilhama mazhar olmak için sûfî olmak veya mutlaka bir tarîkata mensup olmak şart değildir. Öyle ki "ledünnî" diye bahsedilen ilme sâhip olsun veya olmasın, bazı ilim ehli sâlih kulların, Allah'ın ikram ve ihsânıyla ayetlerin birtakım işârî mânâlarına daha derin bir kavrayışla vâkıf olabilmesi pek tabii imkân dâhilindedir.

Esâsen İslâm akâidinin en önemli umdeleri arasında olan peygamberlik ve vahiy müessesesi başlı başına zâhirî ilmin dışında ve ötesinde bulunan bir ilmî boyutun varlığını tasdik etmektedir. Bu hususta enbiyânın sâir insanlardan farklı olarak

bu ilme peygamber oldukları için mazhar kılındıkları şeklinde bir itirazın gelmesi mümkündür. Buna karşılık peygamberlerin ve peygamberlerin hâtemi olan Hz. Peygamber'in (s.a.s.) de birer insan olması; teorik olarak bir insanın diğer insanlardan farklı bilgilere mazhar kılınmasının mümkün olduğunu ispatlar niteliktedir. O hâlde enbiyânın izinde yürüyen sâlih ve velî kulların da birtakım hususi bilgilere mazhar olması imkân dâhilindedir. Böyle zevâtın peygamber olması gerekmediği gibi Hz. Peygamber'in (s.a.s.) yahut sâir peygamberlerin seviyesinde bir ilme mazhar olması da gerekmemektedir. Kezâ vahiy almaları da gerekli değildir; nitekim Allah'ın murad ettiği her ferdin kendi mânevî derecesine göre ve mütenevvi yollarla bu mazhariyeti yaşaması mümkündür. Teorik boyutu bu çerçevede olan bilgiye/ilme mazhariyet imkânı pek çok sâlih kulda kerâmet sûretinde vukû bulmuştur.

Genel anlamda İslâmî gelenek açısından bakıldığında da farklı bilgi türlerinin ve farklı ilmî mazhariyetlerin imkân dâhilinde olduğunun kabul edilegeldiği görülmektedir. Bilgi ve ilim denilen şey sadece kitaptan ve muallimden öğrenilenlerle sınırlı değildir. Buna göre herkesin anlayabileceği zâhirî ilmin yanı sıra bir de mâneviyâtı yüksek ve Allah katında seçkin olan kimselere mahsus, zâhirî olmayan; irfânî, feyzî, ledünnî gibi tâbirlerle tarif edilen bir ilim türü bulunmaktadır. Bu genel kabûlün Kur'ânî temelinde, özellikle Kehf sûresinde yer alan Mûsa-Hızır kıssasının önemli bir yer tuttuğu belirtilmelidir. Dolayısıyla Kur'ân ayetlerinin zâhirî ve lafzî sınırlarının ötesinde "*işârî*" anlamlar taşıdığı düşüncesi, İslâm akîdesine ve akla aykırı bir mâhiyet arz etmemektedir.

Zâhirî mezhebi mensubu bazı âlimler hariç tutulursa, genel anlamda İslâm âlimlerinin zâhir ötesindeki bir bâtın anlamın varlığını reddetmediği, buna bağlı olarak ayetlerin salt zâhir anlamından ibâret olmadığında ittifak ettiği rahatlıkla söylenebilir. Bunun böyle olması ise mükellefiyet içeren fakat gizli olduğu için herkesin idrâk edemediği mânâların var olduğunun kabul edildiği anlamına gelmez. Nitekim işârî tefsir sahası, sarâhatle bildirilmiş olan şer'î ahkâma hiçbir şekilde müdâhil değildir. Öte yandan ulemâ Kur'ân'ı donuk, statik, ilk muhâtap kitleden gayrısına hitap etmeyen bir metin olarak değil; tam aksine kıyamete kadar bütün müminlere hitap eden ve sürekli feyiz bahşeden hayattar bir kelâm olarak görmüş ve böyle algılayıp iman etmiştir. Zira ayetlerin câmi' ifâdeleri Yüce Allah'ın sonsuz ve sınırsız olan kelâm sıfatının tecellîsidir. Bundan dolayı Kur'ân'da herkesin göremediği ince ve derin mânâların, zâhirin ötesinde bir bâtınî boyutun, her muhâtabın kendi derecesine göre bir fehminin olduğu genel anlamda kabul ve teslim edilmiştir. Buna göre Kur'ân'dan fehmedilecek anlam evreninin bir sonu ve sınırı olmayıp, her geçen gün değişen zamana ve ilmen/fikren terakkî eden insana vereceği mesajlar da tazelenmektedir. Âdeta zaman ihtiyarladıkça Kur'ân gençleşmekte, tazelenmekte, yeni yeni tefekkür, feyiz ve bereket kapılarını açmaktadır. Her müminin kendi enfüsî âleminde bir Kur'ân tasavvurunun var olduğu ve Kur'ân'a bizâtihî

muhâtap olduğu da hesaba katılırsa, ayetlerden fehmedilecek anlam ve işâretler ilâ yevmi'l-kıyâme devam edecektir.

İşârî tefsir erbâbına göre kalbe açılan anlamlar, aslında ayet lafızlarında zımnen mevcut olan mânâ tabakalarından süzülmektedir. Dolayısıyla onlara göre Kur'ân hem sonsuz ilim sâhibi Yüce Allah'ın kelâmı olması açısından hem de bütün muhâtap rûhların ve gönüllerin bu kelâmla kurduğu irtibatın çeşitliliği ve çokluğu açısından meşrû dâiredeki bütün bu anlamları ihtiva etmektedir. Bu genişlik, derinlik ve muhtevî oluş durumu sûfîye göre apaçık ve dupduru olsa bile son tahlilde sübjektif tecrübelerin bir neticesidir. O hâlde bu enfüsî deneyim diğer şahıslara arz edildiği zaman onların bunu teyit etmesi mümkün olduğu gibi tenkit etmesi de mümkündür. Nitekim deneyimleyen ve gören kişi karşısındakinin de aynı şeyi deneyimlemesini ve görmesini sağlayamamaktadır. Deneyimlemeyen ve görmeyen kimsenin ise her durumda rûhen, kalben ve aklen iknâ olmasını beklemek imkân hâricindedir. Şu hâlde bahsi geçen anlam tabakaları, bizim haricimizde mevcut (aşkın/objektif/âfâki) olan elfâz-ı Kur'âniye'den ziyâde ferdin kendi iç dünyasında (içkin/sübjektif/enfüsi) cereyan eden anlayış ve fehimle ilgilidir denilebilir. Başkalarının zevk edemediği ferdî/enfüsî idrâk boyutu ise sadece sâhibine mahsustur.

İşârî anlam tabakâtının kabûlü, ayetlere her türlü anlamın tahmil edilebileceği ihtimâliyle kimilerine hiç de sevimli gelmemektedir. Zaman içinde işârî anlam telakkîsini istismâr edenlerin de etkisiyle çok ağır eleştiriler yapılmış hatta işârî tefsirde zâhirî anlamın inkâr edildiği bile iddia edilmiştir. Oysaki işârî tefsir yapan bilginler ayetlerin zâhirî anlamlarını inkâr etmemektedir. Nitekim ayetlerin sarîh mânâları dinin esasını teşkil ettiği gibi bunların inkârı da küfrü gerektirir. Yapılan işârî yorumlar ise ayetlerin zâhir anlamlarının derûnunda ve dolayısıyla ayetlerin şümûlünde bulunan mânâ tabakalarında mevcut olduğu düşünülen mânâlardır. Bu durumda ayetlerin zâhirî anlamı reddedilmediği sürece işârî anlam boyutuyla ilgili bazı kanaatlere sâhip olmanın prensip açısından İslâm'a aykırı olduğu söylenemez. Zira her muhâtap kendine mahsus ve diğer bütün insanlarınkinden farklı olan bir iç/enfüsî dünyanın sahibidir. Hâl böyle olduğu için herkes Kur'ân'la özel bir münâsebet kurma, ondan feyiz alma, adetâ onunla bizzat tekellüm etme hakkına sahiptir. Esasen bu bir haktan öte vâkıadır, olgudur, ister istemez mevcut olan bir durumdur; zira tabiî olarak her birey her şeye kendi nazarıyla bakmaktadır ki bu şeylere Kur'ân'da dâhildir. Bununla birlikte müslim ve mümin olan her muhâtabın bu sadette buluşacağı bir ortak paydanın olması da gerekmektedir. İşte bu ortak payda, genel anlamda Kur'ân ayetlerinin on dört asırlık İslâm geleneğinde kabul ve teyit edilmiş olan zâhirî/sarîh anlamlarıdır. Bu anlamlar şüphesiz ki Sünnet'le/hadîslerle, sahâbe öğretileriyle ve onların öğrencileri olan tâbiûn âlimlerinin tespitleriyle müeyyed olup asırdan asra, nesilden nesle aktarılarak gelmiştir. Her bireyin kendi sübjektif/enfüsî dünyasında zevk etmesi mümkün olan mânâlar ve tefekkür dünyasında yer bulan işâretler de

ancak Kitab ve Sünnet'in genel çerçevesine muhalif değilse meşrû sayılabilir. Yani bu idrâk ışığında yapılan yorum, akaid ve fıkhî ahkâm noktasında "Şeriata aykırı olmama" şartı ile mukayyettir. Bu kaydın dışına çıkan anlayışlar ise şüphesiz ki Rahmanî değil şeytanîdir; şer'î mükellefiyet noktasında sâhibini de başka birini de bağlayıcı değildir ve olamaz.

İşârî tefsir konusuna temas eden çalışmalarda meşrûiyet şartı olarak öne sürülen ve kökeni İbn Kayyim el-Cevziyye'ye belki de onun öncesine dayanan çeşitli maddeler sıralanmaktadır. Bunların farklı açılardan işârî tefsirin mâhiyet ve tabiatına uymadığı görülmektedir. Bu uyumsuzluktan dolayı da mezkûr şartlar ileri sürülünce işârî tefsir büyük ölçüde reddedilmiş olmaktadır. Muhtemelen bazı âlimlerce işârî tefsir alanı sû-i istimâle ve aşırılığa müsâit görüldüğü için bu şartlar önleyici tedbir olarak takdim edilmiştir. Ne var ki bunlar vazgeçilmez esaslar olarak addedildiğinde teorik olarak ortaya, bahsi geçen şartlara uygun düşmeyen te'vîl ve işâretlerin bâtıl ve merdûd sayılacağı neticesi çıkmaktadır. Oysaki murad-ı ilâhî budur denilmedikten ve İslâm'ın genel çerçevesine aykırı olmadıktan sonra yapılan yorumların bâtıl ve merdûd sayılması gerekmemektedir. Bu durumda tekellüflü ve uygulanabilir olmayan şartlar öne sürmek yerine yapılan işârî yorumlarda umûmen şeriatın rûhuna uygunluk şartının gözetilmesi daha isabetli ve mâkuldür. Akla, mantığa, örfe uygunluk gibi ölçüler de şer'î nasların şümûlündedir. Dolayısıyla naslara aykırı değilse, yapılan te'vîl ve yorumların makbûl addedilmesinin mümkün olduğu anlaşılmaktadır.

"Makbul addedilme" konusunda ise şu önemli nokta gözden kaçırılmamalıdır: İşârî tefsirin makbûliyeti; yapılan tefsirin ve yorumun herkes tarafından mutlaka kabul edilmesi gerektiği anlamına gelmemektedir. Buna mukabil reddedilmediği, mutlak sûrette reddedilmesinin de gerekmediği anlamına gelmektedir. Diğer bir anlatımla şahsın işârî tefsir kapsamına giren sübjektif yorumlarının herkes tarafından benimsenmesi imkânsızdır. Ne ki bu durum, yapılan tefsir ve yorumun kesinkes reddini de gerektirmemektedir. Buna bağlı olarak İslâm'ın akîdevî-amelî boyutunda tasarrufu hedeflemediği ve şer'î bir mükellefiyet yüklemediği için "ya benimse ya reddet!" tavrı işârî tefsir ve yorumlar için söz konusu değildir. Öte yandan müfessirlerin işârî izahları son tahlilde kendi kanaatlerini ortaya koymaktadır ve bunların "bâtıl" ilan edilmesi onlara "yalancı" demekle eşdeğerdir. Hâlbuki kanaat sahibinin kendi iç dünyasında ne gördüğünü onun dışındaki hiç kimsenin aynen deneyimlemesi mümkün olmadığı için muhâtabın böyle bir ithama hakkı bulunmamaktadır. Bu izahlara/kanaatlere katılmamak ise mümkündür ve zımnen "Kanaat sahibi yaptığı izahı kendi enfüsî âleminde fehmetmiş olabilir; ancak ben onun bu anlayışını isâbetli bulmuyorum." demektir. Son tahlilde beyân edilen kanaat de muhâtapların kanaatleri de zannîdir. Kısacası, İslâm'ın genel esaslarına ve ilkelerine apaçık bir aykırılık içermediği müddetçe müfessirin kendi mânevî dünyasını ilgilendiren ve şahsî kanaatini yansıtan yorumlarının bâtıl ilan edilmesine

gerek yoktur; esâsen bu mümkün de değildir. Böyle bir çaba içine girilmesi için yeterli ve geçerli bir gerekçe de bulunmamaktadır.

İşârî tefsir yöntemini benimseyenlerin, ayetlerin sadece zâhir anlamlarından ibâret olmadığına yine ayetlerden çeşitli deliller getirdikleri görülmektedir. Hadîslerde ve sahâbe sözlerinde de işârî tefsiri destekleyecek pek çok rivayet bulunmaktadır. Bu rivayetler tek tek değerlendirildiğinde bir kısmının sıhhat derecesinin veya ilgili mânâya delâletinin zayıf olduğunu görmek mümkündür. Söz konusu rivayetlerin külliyeti dikkate alındığında ise işârî tefsirle ilgili reddedilmesi mümkün olmayacak derecede çok ve önemli referansların bulunduğu ve yekdiğerine kuvvet verdiği görülmektedir. Vâkıa bu referansların genelinden ortaya çıkan muhteva ve anlayış ümmet tarafından red ve tekzib edilmemiştir.

İşârî tefsiri destekleyen hiçbir delilin olmadığı varsayılsa bile Kur'ân'ın her ayetinin hüküm bildirmediği ve bu tür ayetlerin anlam sınırlarının da çoğunlukla takyid edilmemiş olduğu herkesçe mâlumdur. Özellikle tefekkür-tedebbür eksenli olan yahut mecâz, teşbîh, temsil gibi unsurlar içeren sayısız ayetin lafzen ne anlama geldiği Arap dili itibârıyla belli ise de muhâtaplarına geniş ve serbest bir yorum alanı sunduğu kesindir. Bu serbest alan içinde yapılan izahlar genel anlamda bütün müfessirlerin tefsirlerinde görülmektedir. Elbette ki sûfîlerin ve işâret erbâbının da birer mümin olarak te'vîl/yorum yapma hakkı bulunmaktadır. İnananları mükellef kılan hususların sarâhaten bildirilmiş olması yapılan te'vîllere ve işârî mânâların mevcûdiyetine muhalif değildir. Müslümanlar Kur'ân'ın zâhiriyle mükellef oldukları için herkesin işârî mânâları kavraması yahut benimsemesi gerekmemektedir. Buna karşın ayetlerin mutlak sûrette zâhir/lafzî anlamıyla sınırlanması gerektiği ile ilgili şer'î bir delil bulunmadığı için İslâm âlimleri işârî tefsire de müsâmaha île yaklaşmıştır.

Her ne kadar Kur'ân'a zâhirî anlamların haricinde bir anlamın yüklenmesini reddedenler var ise de işârî tefsire yöneltilen tenkitlerin büyük ölçüde bu metodun bizzat kendisine değil onu kullananların te'vîl ve yorumlarına karşı ortaya çıktığı görülmektedir. Dolayısıyla işârî tefsirin mâhiyetine yönelik tenkitler ile işârî tefsir, te'vîl ve yorumu kullanan bazı müfessir, müellif ve mutasavvıflara yöneltilmiş eleştirilerin iki farklı şey olduğu ortaya çıkmaktadır. Ayrıca bazı tenkitlerin, topyekûn "tasavvuf" olgusunu reddetmenin doğal bir sonucu olarak ortaya çıktığı görülmektedir. Diğer taraftan anlaşılan o ki işârî te'vîllere kökten karşıymış ve hatta düşmanmış gibi algılanan bazı âlimlerin asıl maksadı, yapılan te'vîllerin sarîh anlam kabul edilme yahut şer'î ahkâma müdahale etme olasılığına karşı tedbir ve ön alma çabasıdır. Bu çaba, dini ahkâmı koruma bakımından takdire şâyândır. Bu endişenin asıl muhâtabının ise özellikle Bâtınîler olduğu anlaşılmaktadır; zira sûfîler yapmış oldukları te'vîlleri ve tespit ettikleri işâretleri sarîh anlam yerine ikame etme, diğer bir deyişle dini tahrip ve şeriatı tağyir etme teşebbüsüne girişmemiştir. Bunun delili, Bâtınîlerin aksine sûfîlerin şer'î ahkâma dört elle sarılmış olmasıdır.

Ulemâ arasında konuyla ilgili en çok vurgu yapılan isimlerden biri İbn Teymiyye'dir (v. 728/1328) ki bazılarınca her fırsatta tasavvufa ve işârî tefsire kıyasıya muârız bir kişilik olarak takdim edilmektedir. Oysaki onun öz itibârıyla tasavvufa karşı olmadığı, kadîm sûfîleri saygı ile andığı ve ilâhî murad budur denilmedikten sonra tasavvufî yorumlara da pek ilişmediği görülmektedir. Dahası kimilerine göre o bizzat bir kâdirî sûfîsidir. Kezâ işârî tefsirle ilgili en sert eleştirileri yaptığı söylenen diğer bir isim olan Şâtıbî'nin (v. 790/1388) de yapılan işârî yorum ve izahlara "tefsir" denilmedikten sonra bu faaliyette bir mahzur görmediği anlaşılmaktadır; zira "tefsir" lafzıyla kastedilen şey, ona göre ayetlerden maksûd ve murad olan ilâhî mânâlardır. Şâtıbî de tıpkı İbn Teymiyye gibi müstakim addettiği sûfîleri hürmetle anmıştır. Gerçek şu ki adı geçen âlimlerin eleştirilerindeki en önemli sebep, işârî yorumlarda ayet lafızlarının çoğu zaman onlar hakkında beyân edilen anlamlara lafzen delâlet etmiyor oluşudur. Bu itiraz tefsir-te'vîl ayrımı perspektifinden bakıldığında isabetli görünmektedir; ancak pek çok sûfî tarafından, yapılan işârî izahlara tam da bu ayrıma nazaran "tefsir" denilmemiş olduğu da âşikârdır. Unutulmaması gereken şey, söz konusu yorumların bireysel ve sübjektif olduğudur. İbn Teymiyye ve Şâtıbî'yi takip eden asırlarda işârî tefsiri eleştirenlerin daha ziyâde Selefiyyeci ekole mensup olduğu görülmektedir. Özellikle son zamanlarda "Tarihselci", "Kur'âncı", "Meâlci" gibi isimlerle tarif edilen çeşitli akımların da bu açıdan öne çıktığı dikkat çekmektedir.

İşârî tefsirin sadece sûfîlere mahsus olmayıp daha geniş bir çerçeveyi ifâde ettiğini ve ilgili alanda bir tasnif önerisine ihtiyacın bulunduğunu özellikle vurguladığımız çalışmada, işârî tefsirle ilgili kapsamlı bir tasnif önerisi de sunulmuştur. Buna göre işârî tefsir; "Muhteva Açısından", "Kaynak Açısından", "Mâhiyet Açısından" ve "Metot Açısından" olmak üzere dört ana bölüme ayrılmaktadır.

İşârî tefsiri "Muhteva" açısından "İşârî-Genel Tefsir", "İşârî-Tasavvufî Tefsir" ve "İşârî-Bilimsel Tefsir" şeklinde üçe ayırmak mümkündür. İşârî-genel tefsirle tasavvuf öncesi dönemde yapılmış olan yahut işârî-tasavvufî ve işârî-bilimsel unsurlar içermeyen izahlar kastedilmektedir. İşârî-tasavvufî tefsir, tasavvufî unsurlar içeren izahları; işârî-bilimsel tefsir ise ayetlerdeki işâretlerden hareketle yapılmış olan ve bilimsel tefsir kategorisinde değerlendirilen birtakım izahları kapsamaktadır.

"Kaynak" açısından işârî tefsiri dörde ayırmak mümkündür. Bu dört kısım; "Hz. Peygamber'den ve Sahabeden Mervî" işârî tefsir, "Tabiûna ve Selef-i Sâlihîne Müstenit" işârî tefsir, "Sûfîlere Ait" işârî tefsir, "Sûfî Olmayanlara Ait" işârî tefsir şeklindedir. İslâmî ilimler literatüründe Hz. Peygamber'e (s.a.s.) ve sahâbeye isnâden aktarılan pek çok işârî tefsir örneği bulunmaktadır. Bunlardan bazıları çalışmanın ilgili kısmında zikredilmiştir. Sahâbeye isnâden aktarılan izahatın en azından bir kısmının temelde Hz. Peygamber'den (s.a.s.) duyulmuş-öğrenilmiş olması kuvvetle muhtemeldir. Kezâ tâbiûn âlimlerinden ve selef ulemâsından menkul pek çok açıklamanın olduğu da görülmektedir. Tâbiîlerin açıklamalarının bir kısmı da muhtemelen

onların üstatları olan sahâbeden öğrenilmiştir. Nihayet genelde sûfîler tarafından yapılmış olsa bile sûfî olmayan müelliflerin de işârî tefsir kapsamına giren sayısız açıklaması ve yorumu vardır. Bir bakıma başta tasavvuf öncesi dönemden intikal eden rivayetler olmak üzere, tasavvuf ehli olarak bilinmeyen yahut herhangi bir tasavvuf mektebine intisaplı olmayan kimseler tarafından yapılan izahların sûfî olmayanlara âit işârî tefsir cümlesinden sayılması mümkündür. Tabii ki bu durum söz konusu zevâtın zâhid ve âbid olmalarına yahut keşfe ve ilhama mazhar olmalarına engel değildir.

"Mâhiyet" açısından işârî tefsirin "Lafzî İşârî Tefsir" ve "Mânevî İşârî Tefsir" şeklinde ikiye ayrılması mümkün görünmektedir. İlkinde esas alınan işâret lafızda; ikincisinde ise esas alınan işâret mânâdadır. Müfessirin ayetlerden hareketle kendi iç dünyasında müşâhede ettiği işâretler mânevî işârî tefsir kabîlinden sayılabilir; ancak bu noktada şunun unutulmaması gerekir ki hem lafzî hem de manevî işârî tefsirde esas olan ayetin lafzı ve sarîh mânasıdır. Gerek lafzın gerekse mânânın yaptığı etki sonucu muhâtabın tefekkür dünyasında ve enfüsî âleminde açılan kapılar ise daha farklı bir boyuttur. Mamafih bunların da bireysel açıdan ayetin lafzî ve manevî işâretleri cümlesinden sayılması mümkündür. Zaten müfessirlerin yaptığı izahların enfüsî/sübjektif oluşunun, bu münasebetle kabul ve redde, tasdike ve eleştiriye açık oluşunun en temel sebebi de budur. Nitekim ayetlerden ahzedilen işâretler ekseriyetle herkes için ve her zaman geçerli olan; herkese gösterilebilir ve ispatlanabilir türden işâretler değildir.

Son olarak "Metot" açısından "İşârî-Rivayet" tefsiri ve "İşârî-Dirayet" tefsiri şeklinde ikili bir tasnif yapmanın mümkün olduğu kanaatindeyiz. Zira tıpkı klasik tefsirde olduğu gibi işârî tefsirde de rivayet ve dirayet metotları kullanılmıştır. Sülemî'nin kendinden önceki sûfîlerin izahlarını bir araya topladığı "*Hakâiku't-Tefsîr*" adlı eseri tasavvuf eksenli işârî-rivayet tefsirinin en kadîm ve meşhur örneğidir. Günümüzde de geçmişte yaşamış sûfîlerden yahut sâir bütün işârî tefsir erbâbından çeşitli rivayetlerin nakledilmesi yahut bunların bir araya getirilmesi mümkündür. Haddizâtında sayısız tefsirde, satır aralarında sûfîlerden yapılan rivayetler işârî-rivayet tefsiri kabîlindendir. Müfessirlerin bizâtihi yapmış oldukları izahlar ve istihraçlar ise işârî-dirayet tefsiri kapsamında sayılabilir. Nitekim bir müfessirin yapmış olduğu işârî izah ve açıklamalar netice itibârıyla kendi ilmî ve mânevî dirayetine dayanmaktadır. Buradan tekrar başa dönmek mümkündür; zira kendi dirayetiyle işârî tefsir yapan müfessirin yaptığı açıklamalar "muhteva" itibârıyla değişkenlik gösterecektir.

Yukarıda dört ana dala ayrılarak sunulmuş olan işârî tefsir tasnifinde nazarî yorumlar dikkate alınmamıştır. Nitekim Zehebî'nin ortaya attığı "işârî sûfî tefsir - nazarî sûfî tefsir" ayrımına göre; "nazarî sûfî tefsir" her ne kadar sûfîler tarafından yapılmış olsa bile yorum planı/şablonu peşinen belli olduğu için işârî tefsir niteliği taşımamaktadır. Haddizâtında Zehebî'nin nazarî sûfî tefsir diye vasfettiği izahatın

ne kadar nazarî olduğu da tartışmalıdır ve net değildir. Bu cümleden olarak işârî sûfî -nazarî sûfî ayrımının sağlıklı olmadığı ve ortada bir kafa karışıklığının mevcut olduğu anlaşılmaktadır. Felsefî ve mezhebî nazariyelerin merkeze alınarak yapıldığı açıklamalar ise bu nazariyelerin ayetlerle desteklenmesinden ibârettir. Dolayısıyla bunların mâhiyet itibârıyla işârî tefsirden farklı oldukları görülmektedir. Bu bakımdan her türlü siyasî, fikrî ve mezhebî taassupla yapılan yorumların "*işârî*" denilmeksizin "*Nazarî yorum*" diye adlandırılması daha uygun görünmektedir. Bunları kendi aralarında çeşitli alt dallara ayırmak da mümkündür. Bahsi geçen nazarî yorumlarda belli nazariyeler kalıp haline getirilmektedir. Şayet yapılan nazarî yorum ayetin zâhirini terk ve inkâr gâyesi taşıyorsa zaten Bâtınîliğe ve ilhâda sapılmış olacaktır. Nitekim Bâtınî yorumların da yorumu yapan fırka veya şahsın kabul ve nazariyelerine dayandığı muhakkaktır; ancak tahrif niteliği taşıyan bu tür yorumlarda Kur'ân'ın zâhiri inkâr edilmekte ve lafızdan murad olan anlamın bu sapkınca yorumlar olduğu iddia edilmektedir. Diğer taraftan Bâtınîlerin tam tersi olan, ayetleri zâhir anlamlarıyla kayıtlayıp her türlü te'vîl ve yoruma karşı çıkanlar ise "Zâhirîler" adıyla anılmaktadır. Bununla birlikte genel anlamda *Zâhirî tefsir* yahut *ayetin zâhirî tefsiri* denildiğinde mezhep âidiyeti anlamında *Zâhirîlerin* yapmış olduğu tefsir değil işârî olmayan, sarîh anlam üzerinde cereyan eden tefsirler kastedilmektedir. Bu noktaya da dikkat edilmelidir.

Normal şartlarda *ayetin zâhiri* ifâdesiyle Arapçaya hâkim olan kimselerin anlayabileceği sarîh ve görünen mânâ; *ayetin bâtını* ifâdesiyle de herkes tarafından anlaşılması mümkün olmayan örtük ve görünmeyen mânâ kastedilmektedir. "Bâtınî Tefsir" bu anlamıyla kullanıldığı zaman "*Bâtınîlik*" akımına mensup olanların yaptığı tefsiri ifâde etmemekte olup "İşârî-Tasavvufî" tefsirlerin de bu kategoride değerlendirilmesi mümkündür. Buna karşın *Bâtınî Tefsir*'in hem "Kur'ân'ın zâhirî tefsire muhalefeti olmayan işârî tefsiri" anlamında hem de "zâhirî mânâyı tümüyle inkâr ederek İslâm dışına çıkanların, -özellikle de 'Bâtınîlik' akımına mensup olanların-, yaptığı tefsir" anlamında kullanılması karışıklığa neden olmaktadır. Kaldı ki Bâtınîlerin inkâr ve tahrif amaçlı yorumlarına hiçbir şekilde "tefsir" denilmemelidir.

Günümüzde "*Modern Bâtınîler*" tarifine uyan pek çok grup ve şahsın bulunduğu da muhakkaktır. Çoğu zaman zâhir-bâtın düalitesini reddettiklerini söyleseler, Bâtınîliğe uzak görünmek isteseler hatta özellikle Ehl-i Sünnet çizgisinde olan bazı âlimleri ve sûfîleri "Bâtınî" diye lanse etme gayreti içine girseler bile yine kendileri ilginç bir şekilde Bâtınîlerle birçok yönden aynı çizgide buluşmaktadır. Son yüz-yüz elli yılda bunun en belirgin örneklerini "Kur'âniyyun" ortak adıyla anılan gruplar sergilemiştir. Kendi aralarında bazı farklı fikirler öne sürmüş olsalar da bunlara göre hadîsler güvenilir değildir, Kur'ân tek kaynaktır, hadîslerle yahut müçtehitlerin görüşleriyle amel etmek şirktir, hissî/kevnî mucize yoktur, "Cebrâil" diye adlandırılan şey Allah'ın vahiy inzâl eden bir kuvvesidir, Kur'ân vahyi melek vâsıtasıyla değil

meleke-i nübüvvet vâsıtasıyla gerçekleşmiştir, Kur'ân gibi bir kitabın yazılabilmesi mümkündür, şeytan da tıpkı melek gibi zâtı olan bir varlık değil bir kuvvenin adıdır ve buna bağlı olarak cin de yoktur; şefaat, kabir hayatı, kabir azâbı, berzah alemi gibi şeyler yoktur; cenaze ve bayram namazı asılsızdır hatta kimilerine göre beş vakit namaz da belli bir zamana mahsus ve insanları terbiye etmeye yönelik olup günümüzde geçerliliği kalmamıştır; cennet-cehennem ve orada bulunacağı söylenen şeyler aslında gerçek olmayıp temsillerden ibârettir; güvenlik tehdidi olmaksızın yapılan savaşların ve fetihlerin İslâmî bir temeli bulunmamaktadır. Söz konusu akımın bunlar gibi daha pek çok aşırı, sapkın, asılsız ve keyfî hükümleri ikame etme gayretine girmesi, hele ki ayetleri alabildiğine sembolikçi ve tasfiyeci bir yöntemle yorumlamaları, kadîm Bâtınî fırkaların yaptıklarına şaşırtıcı derecede benzemektedir. Özellikle son yirmi-otuz yılda hemen her Müslüman ülke ve toplumda Kur'âniyyûn akımının bu çerçevedeki fikir ve öğretilerinin, farklı kişi ve gruplarca yeni birer bilgi ve buluşmuş gibi tekrar tekrar pazarlanmaya çalışılıyor olması son derece mânidardır. Bunu yapmaya çalışanların sinsice bir el çabukluğuyla ve üstenci bir dille kendi yaptıklarını meşrû ve makul; fakat sûfîlerin durumunu veya cifrî istihraçlar yapan bazı Ehl-i Sünnet âlimlerinin çizgisini sapkınlık ve Bâtınîlik diye lanse etmeye çalışmaları ise çok daha dikkat çekici ve mânidardır. Bu arada kitabın dördüncü bölümünde kadîm Bâtınî fırkaların sapkınlıkları hakkında detaylı örnekler kaydedilmiştir ki onların mezkûr sapkınlıkta görece çok daha cüretli oldukları ve çok daha derin bir ilhad derekesine yuvarlanmış oldukları kesindir.

İşârî tefsir erbâbı olan müfessirler, ayetlerin sarîh naslarını inkâr etmedikleri hâlde bazı kesimlerce kastî olarak münkir Bâtınîlerle bir tutulmaktadır. Oysaki işârî tefsir yapanlar, bu yorumlarda ayetlerin zâhir mânâlarını hükümsüz saymamış, aksine ayetlerin zâhirî ve sarîh mânâlarını şeriatın vazgeçilmez temeli olarak görmüştür. Bâtınîler ise şeriatı bertaraf etmek için yaptıkları yorumlarda; ayetlerden murad onların zâhiri değil bâtınıdır şeklinde bir ilhâdî sapkınlık yolunu tutan kimselerdir. Bu gerçeğe rağmen özellikle katı tarihselcilikten neş'et eden bakış açısı işârî tefsire kıyasıya bir muhalefet ve hatta düşmanlığı netice vermektedir. Bunun sonucu olarak da ehl-i takvâ ve ibâdet olan sûfîlerle mülhid Bâtınîler aynılaştırılmaktadır. Zira tarihselcilere göre Kur'ân'ın yegâne mânâsı ilk muhâtap kitlenin fehmettiğidir. Anlayış tarzı bu şekilde olunca ortaya lafzî anlamın ötesinden bahseden herkesin Bâtınî olduğu şeklinde bir sonuç çıkmaktadır. Ne ki herkes böyle düşünmek, Kur'ân'ı da tarihselci bir perspektifle algılamak zorunda değildir.

İşârî tefsir sâhipleri ile Bâtınîler arasındaki mezkûr farkın idrâk edilmemesi, kimi zaman da bunun bilinçli olarak görmezden gelinmesi, Kur'ân yorumu açısından ehl-i irfan, ehl-i mârifet, ehl-i işâret ve ehl-i tasavvuf olmakla *Bâtınî* olmanın aynı olduğu sonucuna götürmektedir. Bunun doğru olmadığı ise âşikârdır. Doğru olmadığı tarihin ve vâkıanın teyidiyle net olduğu hâlde bunu savunanların, her iki

yorum türünde de ayetlerin lafzına bağlı kalınmadığı gerekçesine yaslandığı görülmektedir. Oysaki işârî tefsirde hem sarîh anlamı inkâr etme yoktur hem de yapılan yorumun genel anlamda İslâm'a aykırı olmaması esastır. Bunun tam aksine Bâtınî yorumlarda ise hem sarîh anlam inkâr edilmekte hem de İslâm şeriatı yok sayılıp tahrif ve tağyir edilmeye çalışılmaktadır. Bunlar ise ayırıcılık açısından son derece keskin ve yeterli vasıflardır.

Özellikle günümüzde hatalı tespitlere sebep olan bu karışıklığı ortadan kaldırmak için: Zâhirî anlamı inkâr gâyesi taşımayan, mantıkî çerçevenin dışına taşmayan; işâret erbâbının, çoğunlukla da sûfîlerin yapmış olduğu tefsir türünü ifâde etmek için *Bâtınî Tefsir* şeklindeki tesmiyeden kaçınıp genel olarak *İşârî Tefsir,* hususi olarak da *Sûfî* yahut *Tasavvufî Tefsir* terimini kullanmanın daha sıhhatli olacağı anlaşılmaktadır. Buna bağlı olarak *Bâtınî Tefsir*'i ayetlerin sarîh mânâları inkâr edilerek yapılan ve İslâm akîdesi dışına çıkan yorumlara has kılmanın usul açısından daha isâbetli olacağı görülmektedir. Bu minvalde yukarıda belirtildiği gibi Bâtınî yorumlara hiçbir şekilde tefsir denilmemesi gerekmektedir. Haddizâtında murad-ı ilâhîyi beyân etme anlamı esas alındığında "İşârî Tefsir" şeklindeki bir isimlendirme de uygun olmayıp bunun yerine "İşârî Te'vîl" denilmelidir. Çalışmanın içeriğinde ve sonuç kısmının başında ifâde edildiği gibi işârî tefsirdeki "tefsir" lafzıyla bizim kastımız tefsir-te'vîl ayrımında esas tutulan anlam değildir.

Bu cümleden olarak Sehl et-Tüsterî (v. 283/896), Ebû Abdurrahman es-Sülemî (v. 412/1021), Kuşeyrî (v. 465/1072), Reşîdüddin el-Meybudî (v. 520/1126'dan sonra), İbn Berrecân el-Endelûsî (v. 536/1142), Ruzbihân el-Baklî (v. 606/1209), Necmüddin-i Kübrâ (v. 618/1221), Necmüddin-i Dâye (v. 654/1256), İbnü'l-'Arabî (v. 638/1240), Sadruddin el-Konevî (v. 673/1274), Abdürrezzâk el-Kâşânî (v. 736/1335), Baba Nimetullah en-Nahcivânî (v. 920/1514), Bursevî (v. 1137/1725), İbn Acîbe (v. 1224/1809), Muhammed Senâullah el-Mazharî (v. 1225/1810), Âlûsî (v. 1270/1853) gibi nice sûfî müfessirin yaptıkları izah ve yorumlar işârî-tasavvufî tefsirdir. Dolayısıyla bunların Bâtınîlerin yapmış oldukları yorumlardan ayrılması gerekmektedir. Zira mecbûren ve defaatle tekrar ettiğimiz üzere, adı geçen müellifler ve onlara mümâsil şahsiyetlerin hayat serüvenleri, telif ettikleri eserler ve yetiştirdikleri öğrenciler göz önüne alındığında, dinin dışına çıktıklarını, şeriata karşı art niyetli olduklarını ve İslâm'ı tahrif etmek istediklerini iddia etmek mümkün değildir. Özellikle İbnü'l-'Arabî gibi nevâdir-i hilkatten olan bazı şahsiyetleri; onların eserlerinde geçen birtakım cümlelere yahut bazen düştükleri özel mânevî hâllere ve sarf ettikleri sözlere binâen kesinkes yargılamadan önce, yine onlara ait eserlerin bütününü ve kendilerinin İslâm ve ibadet üzere geçen müstakim hayatlarını nazara almak esas olmalıdır. İlmî-akademik yaklaşıma ve insafa uygun olan tavır budur.

Çalışmanın son bölümünde örnek olarak zikrettiğimiz işârî-tasavvufî, işârî-bilimsel ve işârî-genel tefsir örneklerinin hiçbirinde İslâm'ın rûhuna bir zıddiyet ve

muhalefetin bulunmadığı, bunların Kitab ve Sünnet'e aykırı bir mâhiyet arz etmediği görülmektedir. Tefsirlerinden örnekler sunduğumuz müelliflerin ise ayetlerin zâhir anlamlarını inkâr ettiklerine ve kendi yaptıkları tefsirleri öncelediklerine dâir elimizde herhangi bir ilmî veri bulunmamaktadır.

Netice itibarıyla; genelde işârî tefsirin ve özelde işârî-tasavvufî tefsirlerin; tefsiri yapan şahıstaki mevhîbe, takvâ, ihlâs, teemmül, tefekkür, temâşa, feyz, irfan, hâl, müşâhede, zevk ve ilham gibi çok boyutlu mânevî parametrelere bağlı olarak ortaya çıktığı anlaşılmaktadır. Tabiî olarak bunların hepsinin denetleyicisi ise selîm akıl ve sahîh nakildir. Dolayısıyla bu tür tefsirlerin aklî yönleri bulunmakla beraber, aklî kavrayıştan ziyâde rûhî ve kalbî idrâk ile ilgili olduğu; aklî mesajların yanı sıra, belki bazen onlardan daha çok rûhî ve kalbî mesajlar içerdiği anlaşılmaktadır.

Yaptığımız çalışmada yer verilen bütün bilgiler ışığında ortaya çıkan en önemli sonuç, işârî yorumların herkese şâmil murad-ı ilâhîyi tespit iddiasındaki "tefsir" cümlesinden olmadığıdır. Böyle bir iddia olmadığı sürece ve ayetlerin sarîh anlamları kabul edildikten sonra, muhâtaplar ilâhî kelâmın kendi enfüsî âlemlerinde oluşturduğu etkiyi; ortaya çıkardığı zevki, hâli yahut bilgiyi açıklamakta hürdür. Bu da genel anlamda işârî tefsirin bina edilmiş olduğu metodolojik temel ve fikrî eksendir. Ulemânın neredeyse tamamının ilkesel anlamda mezkûr temeli ve ekseni tasdik etme hususunda müttefik olduğu söylenebilir. Kitabın üçüncü bölümü baştan sona bunun teyidi sadedinde düşünce ve değerlendirmelere ayrılmıştır. Elmalılı'nın "*Lâkin zâhirî me'âni ve ahkâmı beyân ve tespitten sonra onlara münâfi olmayacak vechile birtakım işâret ve te'vîlâttan da bahseden zevâtın sânihâtından istifâde etmemek de mahrumiyyet olur.*" cümlesiyle vurguladığı şey, bahsettiğimiz genel kanaatin özetidir. Kezâ bu çerçevede Şeyh Tâcüddin b. Atâullah el-İskenderî'nin şu sözleri de İslâm ulemâsının genel kanaatini özetler niteliktedir:

> *Bu tâifenin (işârî tefsir yapanlar) Allah'ın ve resûlünün kelâmlarına yaptıkları tefsir, mânâyı zâhirinden saptırmak değildir. Ayetin zâhiri, ayetin indirildiği lafızlarla Arap dili geleneğinde ifâde ettiği anlamdır. Bâtınî mânâlar ise ayet ve hadîslerin, kişinin kalbine Allah'ın açmış olduğu mânâlarıdır. Nasıl ki bir hadîste de "لِكُلِّ آيَةٍ ظَهْر وَبَطْن : Her ayetin zâhir ve bâtını vardır." denilmektedir. "bâtınî tefsir, Allah'ın ve Hz. Peygamber'in (s.a.s.) sözlerini değiştirmektir." diyenler sizi asla bâtınî mânâları anlamaya çalışmaktan/kabul etmekten alıkoymasın! Eğer bâtınî tefsir yapanlar, "Ayetin mânâsı sadece budur." deseydiler, o zaman ayet ve hadîsleri değiştirmiş olurlardı. Lâkin onlar böyle dememektedirler. Aksine onlar, ayetin zâhirini murad-ı zâhirîsi üzere okur, bununla beraber Allah'ın onlara ifhâm ettiği mânâları da anlamış olurlar.*

Her şeyin ötesinde sonuç olarak şunu söyleyebiliriz ki "tefsir" denilen ve murad-ı ilâhîyi imkânlar nisbetinde ortaya koymaya çalışan faaliyet Yüce Allah'ın "Rabbü'l-Âlemîn" olmasıyla; "işârî tefsir" denilen ve ferdin kendi iç âleminde zevk ettiği

anlamlar ise Yüce Allah'ın ayrı ayrı her bir muhâtabın Rabbi olmasıyla ilgili görülebilir. Yani kelâmullah olan Kur'ân'ın sahibi Yüce Allah'ın; ilki, "Bütün âlemlerin Rabbi" olması itibârıyla bütün insanlara şâmil ve değişmez bir hitabı; ikincisi ise ayrı ayrı her ferdin Rabbi olması itibârıyla, kişinin iç dünyasına mahsus ve kişiye göre değişkenlik arz etmesi mümkün bir hitabı vardır. İlki Hz. Peygamber'in (s.a.s.) eliyle gönderildiği için umumî ve kat'îdir. Kıyamete kadar her Müslüman ondan sorumludur. İkincisi ise kişinin sübjektif tecrübesi sonucu ortaya çıktığı için hususi, diğer kişilerce kat'î sûrette doğrulama imkânı bulunmadığı için de zannîdir. O hâlde ikincisi birincisi ile kayıtlıdır ve ona muhalif olamaz. Bu son derece önemli noktayı biraz daha netleştirmeye çalışacak olursak:

Yüce Allah'ın bize mezkûr iki yönden bakan rubûbiyyetine delil olarak pek çok ayetten örnek vermek mümkündür. Bunların belki de en önemli ikisi "قَالُوا آمَنَّا بِرَبِّ الْعَالَمِينَ رَبِّ مُوسَى وَهَارُونَ : *(Sihirbazlar) 'Âlemlerin Rabbine, Mûsa ve Hârun'un Rabbine iman ettik.' dediler.*" (Şu'arâ 26/47-48) meâlindeki ayetlerdir. Anlaşılan o ki kullar Yüce Allah'ın rubûbiyyetinin iki yönüyle muhâtaptır. O, bütün âlemlerin tek Rabbi olduğu gibi ferden ferdâ her kulun yani O'nun kelâmına muhâtap olan her bir kulun da Rabbidir. İlki O'nun vâhidiyyetinin ikincisi ise ehadiyyetinin tecellisidir. Bu durumun meselemiz açısından anlamı şudur: Ayetlerin her mükellefi ilgilendiren sarîh/zâhirî anlamının Yüce Allah'ın "*Âlemlerin Rabbi*" sıfatıyla; kıraat ve tefekkür esnâsında muhâtapların aklına, kalbine ve gönlüne açılan anlamların ise Yüce Allah'ın her kişiye bakan "*Rabbî* (رَبِّي) *: Benim Rabbim*" sıfatıyla ilişkili olduğu söylenebilir. Dolayısıyla her şeyden önce bir müminin Kur'ân'a, Rabbi hususen kendisine hitap ediyormuş gibi yönelmeye, ondan kendi kalp aynasının temizliği ve iç dünyasının sâfiyeti nisbetinde istifâde etmeye hakkı vardır. İşte işârî te'vîl ve yorumlar tam da bu noktada ilâhî kelâmla kurulan kişisel irtibâtın, şahsî tefehhümün bir ürünü ve neticesidir. Şu hâlde Kur'ân ayetlerinin zâhirî ve sarîh anlamı O'nun "Rabbü'l-Âlemîn" sıfatı itibârıyla bütün zaman ve mekânlarda bütün kulları ilgilendirirken; kulların kendi iç âlemlerinde zevk ve müşâhede ettikleri, yahut tefekkür ederken gönüllerine doğan anlamlar ise "Rabbî (رَبِّي): *Benim Rabbim*" sıfatı itibârıyla sadece kişinin kendisini ilgilendirmektedir. Sûfîlerin "*Kalbim bana Rabbü'l-Âlemîn'den haber veriyor.*" değil "حَدَّثَنِي قَلْبِي عَنْ رَبِّي : *Kalbim bana Rabbimden haber veriyor.*" demelerinin sebebi de budur. İlki yani Kur'ân'ın sarîh anlamı değişmez kanunlar iken ikincisinde/işârî te'vîllerde fertler adedince anlayışlar bulunabilecektir. İlkinden herkes şer'an mükellef ve sorumlu iken ikincisi şer'î mükellefiyet içermemekte ve herkesi ilgilendirmemektedir. İlkinde mesajın muhâtaplara ulaşmasında kanal Hz. Peygamber'dir (s.a.s.) ki ilâhî koruma ve teminat altında olup yanlışlık yapması muhâldir; ikincisinde ise evliyâdan bile olsa sâir fertlerin ismet sıfatı olmadığı için kalbe gelen ilham ve benzeri mânevî hâllere hataların, gölgelerin karışması mümkündür. Bundan dolayıdır ki işârî te'vîller Kur'ân-Sünnet çerçevesiyle mukayyed ve sınırlıdır. Muhtemel şaşma ve sapma durumlarını tespit ve tashih etmek ise ancak İslâm şeriatının ölçüleriyle

mümkündür. Bu aynı zamanda işârî tefsirin çelişkisiz, makul ve mantıklı bir çerçeveye oturtulmuş sınırlarını belirlemektedir.

Bahis mevzuu ferdî (hususi/enfüsî/sübjektif) anlayışların neşredilmesi, diğer insanlarla paylaşılması, onların bunu benimseyip benimsememesi de meselenin ikinci önemli boyutunu teşkil etmektedir. Ayetlerden bazı işâretler fehmettiğini ortaya koyan Kur'ân muhâtabının muhâtapları olan insanların, öncelikle genel anlamda İslâm'a aykırı olmayan yorumlara müsâmaha ile bakması esastır. Bu müsâmaha gösterildikten sonra, herkesin ortaya konulan yorumu olumlayıp-olumlamama, benimseyip-benimsememe, isabetli bulup-bulmama hakkı mahfuzdur. O hâlde meşrû dairede işârî tefsir yapan kişiye "Bu tespiti isabetsiz buluyorum ve yapılan izaha katılmıyorum" demek de meşrûdur. Buna mukabil "Sen yalan söylüyorsun", "Bâtıl üzeresin", "Bâtınîsin" gibi itham ve suçlamalara ise kimsenin hakkı yoktur. Kanaatimizce böyle bir yol izlendiği zaman yapılan tartışma, münakaşa ve haksız suçlamalar da büyük ölçüde ortadan kalkacaktır.

Son tahlilde müteşâbihât yahut teşbih-temsil içeren ve farklı yorumlanmaya açık olan bir kısım ayetler hariç tutulursa; genel anlamda Kur'ân'ın sarîh anlamı ve tefsiri on dört asırlık birikim ve ittifak ile sâbit ve müsellemdir. Bunun böyle olduğunun teslim edilmesi ise Kur'ân'ın muhâtaplarının tefekkür ve tedebbürüne, onların kendi iç dünyalarında fehmettikleri mânâlara, yaşadıkları keşf ve zevke hiçbir şekilde mani değildir. Tam aksine ilâhî hitabın mâhiyeti de insan tabiatının yapısı da bu gerçeği teyit etmektedir. Nitekim ümmetin pratik tecrübesi bu minvalde cereyan etmiş olup bundan sonra da aynı şekilde devam edeceği anlaşılmaktadır. Zira Kur'ân-ı Kerîm her zamana, her zemine, her insana ve hususen her mümine hitap eden bir "Hutbe-i ezeliyye"dir.

KAYNAKÇA

Kur'ân-ı Kerîm

Abdülkâhir el-Cürcânî (v. 471/1078-79). *Dercü'd-Dürer fî Tefsîri'l-Âyi ve's-Suver.* I-IV. Thk. Velid b. Ahmed b. Salih el-Hüseyin - İyâd Abdullatîf el-Kaysî. Britanya: Mecelletü'l-Hikme, 2008.

Abdürrezzak es-San'ânî, İbn Hümam Ebû Bekir el-Himyerî el-Yemânî (v. 211/826). *el-Musannef.* I-XI. Thk. Habîburrahman el-A'zamî. Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 1983.

-----------. *Tefsîru Abdirrezzak*. I-III. Thk. Mahmud Muhammed Abduh. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1998.

Aclûnî, İsmail b. Muhammed (v. 1162/1748). *Keşfü'l-Hafâ ve Müzîlü'l-İlbâs*. I-II. Kahire: Mektebetü't-Türasi'l-İslâmî, tsz.

Âcurrî, Ebû Bekir Muhammed b. el-Hüseyin b. Abdullah el-Bağdâdî (v. 360/970). *eş-Şerîa.* I-V. Thk. Abdullah İbn Ömer b. Süleyman ed-Dümeycî. Riyad: Dâru'l-Vatan, 1420/1999.

Açıkgenç, Alpaslan. "Said Nursi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA).* İstanbul 2008. XXXV: 565-572.

Âdil Nüveyhıd. *Mu'cemü'l-Müfessirîn.* I-II. Beyrut: Müessesetü Nüveyhıd es-Sekâfiyye, 1988.

Affân b. Müslim, Ebû Osman b. Abdullâh es-Saffâr el-Basrî el-Ensârî (v. 220/835). *Ehâdîsu Affân b. Müslim.* Thk. Hamza Ahmed ez-Zeyn. Kahire: Dâru'l-Hadîs, 2004.

Afîfî, Abdürrezzak (v. 1993). *Fetâvâ ve Resâil*. y.y.: b.y., tsz.

Ağbal, Davut. "Molla Câmi Tefsirinde İşârî Yorumlar". *Amasya İlahiyat Dergisi.* 13 (2019): 397-421.

-----------. "İbnü'l-'Arabî'nin İşârî Tefsir Anlayışının Fikrî Arka Planı". *Amasya İlahiyat Dergisi.* 8 (2017): 221-271.

Ahmed b. Hanbel, Ebu Abdillah İbn Muhammed b. Hilâl b. Esed eş-Şeybânî (v. 241/855). *Müsned.* I-VI. Kahire: b.y., 1895.

-----------. *Müsned.* I-XLV. Thk. Şuayb el-Arnaût / Âdil Mürşid v.dğr. Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 2001.

-----------. *Fedâilü's-Sahâbe.* I-II. Thk. Vasiyyullah Muhammed Abbâs. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1983.

-----------. *es-Sünne.* I-II. thk. Muhammed Said Salim el-Kahtânî, Demmam: Dâru İbni'l-Kayyim, 1996.

-----------. *el-Akîde Rivayetü Ebî Bekr el-Hallâl.* Thk. Abdülaziz İzzüddin es-Sîrvân. Dımeşk: Dâru Kuteybe, 1986.

Ahmed Cevdet Paşa (v. 1895). *Kısâs-ı Enbiyâ ve Tevârih-i Hulefâ.* I-VI. Haz. Mahir İz. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 1985.

Ahmed Emîn (v. 1954). *Zuhru'l-İslâm*. I-IV. Kahire: Mektebetü'n-Nehdati'l-Mısriyye, 1966.

Ahmed Ömer Ebû Hacer. *et-Tefsîru'l-İlmiyyu li'l-Kur'ân*. Beyrut: Dâru Kuteybe, 1991.

Ahmed b. Ömer el-Kurtubî, Ebu'l-Abbâs (v. 656/1258). *el-Müfhim Limâ Eşkele min Telhîsi Kitâbi Müslim.* I-VII. Thk. Muhyiddin Dîb Mistû v.dğr. Dımeşk - Beyrut: Dâru İbn Kesîr - Dâru'l-Kelimi't-Tayyib, 1996.

Ahterî, Mustafa b. Şemseddin el-Karahisari (v. 968/1560-61). *Ahterî-i Kebir.* I-II. y.y.: b.y., tsz.

Akbaş, Ahmet. *Prof. Dr. Zağlul en-Neccâr ile Bilimsel Tefsir Üzerine.* İstanbul: Nidâ Yayınları, 2017.

-----------. *Kur'ân'da İnsanın Mutluluğu.* İstanbul: Rağbet Yayınları, 2015.

-----------. "Tekvîr Sûresi'ndeki 'Hunnes', 'Cevâri' ve 'Künnes' Kelimeleri Bağlamında Bir Bilimsel Tefsir Denemesi". *Amasya İlahiyat Dergisi.* 15 (2020): 239-273.

Akdemir, Hikmet. *Belağat Terimleri Ansiklopedisi.* İzmir: Nil Yayınları, 1999.

Akgündüz, Ahmet. *Bilinmeyen Bir Dahi Bedîüzzaman Saîd Nursi.* İstanbul: Bilge Yayınları, 2010.

Akkın, Cezmi - Sâit Eğrilmez - Filiz Afrashi. "Renklerin İnsan Davranış ve Fizyolojisine Etkileri". *Türk Oftalmoloji Gazetesi*. İzmir, 33 (2004): 274-282.

Akot, Bülent. "Cifir ve Ebced Temelinde Müştak Baba'nın Ankara Şiiri". *EKEV Akademi Dergisi.* 46 (2011):172-184.

Akpınar, Ali. İşârî Tefsir ve Kuşeyrî'nin Besmele Tefsiri. *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*. 9 (2002): 53-92.

Aksu, Hüsamettin. "Hurûfîlik". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA).* İstanbul 1998. XVIII: 408-412.

-----------. "Fazlullah-ı Hurûfî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA).* İstanbul 1995. XII: 277-279.

Akün, Ömer Faruk. "Gölpınarlı, Abdülbaki". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA).* İstanbul 1996. XIV: 146-149.

Alâüddin el-Buhârî, Abdülaziz b. Ahmed b. Muhammed el-Hanefî (v. 730/1330). *Keşfü'l-Esrâr Şerhu Usûli'l-Pezdevî.* I-IV. y.y.: Dâru'l-Kütübi'l-İslâmî, tsz.

Alâüddin es-Semerkandî, Şemsü'n-Nazar Ebû Bekir Muhammed b. Ahmed (v. 539/1144). *Mîzânü'l-Usûl fî Netâici'l-'Ukûl*. Thk. Muhammed Zekî Abdülberr. Katar: Matabi'u'd-Devha el-Hadîse, 1984.

Albayrak, Halis. *Tefsir Usûlü*. İstanbul: Şûle Yayınları, 2011.

Algar, Hamit. "Necmeddin-i Kübrâ". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*. İstanbul 2006. XXXII: 498-500.

-----------. "Noktaviyye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*. İstanbul 2007. XXXIII: 204-205.

Aliyyü'l-Kârî, Ali b. Muhammed Ebu'l-Hasan Nuruddin el-Herevî (v. 1014/1607). *Mirkâtü'l-Mefâtîh Şerhu Mişkâti'l-Mesâbîh*. I-IX. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 2002.

-----------. *er-Reddu Alâ'l-Kâilîne bi Vahdeti'l-Vücûd*. Thk. Ali Rıza b. Abdillah b. Ali Rıza. Dımeşk: Dâru'l-Me'mûn, 1995.

-----------. *Şerhu'ş-Şifâ*. I-II. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1421/2000.

Alper, Ömer Mahir. "İbn Sînâ". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*. İstanbul 1999. XX: 319-322.

Altıntaş, Ramazan. "İtikâdî Açıdan İbnü'l-Cevzî'nin Tasavvufa Yaklaşımı". *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*. 7 (2001): 117-143.

Âlûsî, Şihabüddin Mahmud b. Abdillah el-Hüseynî (v. 1270/1854). *Rûhu'l-Me'ânî fî Tefsîri'l-Kur'âni'l-Azîm ve's-Seb'u'l-Mesânî*. I-XVI. Thk. Ali Abdülbari Atıyye. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1993.

Âmidî, Ebu'l-Hasan Seyfüddin Ali b. Ebû Ali b. Muhammed b. Sâlim es-Sa'lebî (v. 631/1233). *el-İhkâm fî Usûli'l-Ahkâm*. I-IV. Thk. Abdürrezzak Afîfî. Beyrut: Mektebetü'l-İslâmî, tsz.

'Ânî, Abdülkadir b. Molla Huveyş es-Seyyid Mahmud Âl-i Ğâzî (v. 1398/1978). *Beyânu'l-Me'ânî*. I-VI. Dımeşk: Matbaatu't-Terakkî, 1965.

Apaydın, Yunus. "İbn Hazm". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*. İstanbul 1999. XX: 39-61.

-----------. "İbn Kayyim el-Cevziyye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*. İstanbul 1999. XX: 109-123.

Arîfî, Muhammed Abdurrahman. *Mevkıfu İbn Teymiyyete mine's-Sûfiyye*. I-II. Beyrut: Mektebetü Dâri'l-Minhâc, 1430/2009.

Armağan, Mustafa. "Bursa'da İki Rakip Sürgün: Niyazi-i Mısrî ve Vânî Mehmet Efendi". *Bursa'da Dünden Bugüne Tasavvuf Kültürü-2*. İstanbul: Bursa Kültür Sanat Vakfı Yayınları, 2003: 259-263.

Armaner, Neda. *Nurculuk* (Cumhuriyet Gazetesinin Armağanı). İstanbul: Yenigün Haber Ajansı, 1998.

Arpa, Abdülmuttalip. "Rûm Sûresi Çerçevesinde Beytülmakdis'in Fethinin Müjdelenmesi - İbn Berrecân'ın İşârî Tefsir Yorumu". *Beytülmakdis Araştırmaları Dergisi*. 15/2 (2015): 33-46

Arslan, Gıyasettin. *İmam Şafiî'nin Kur'ân Okumaları.* İstanbul: Rağbet Yayınları, 2004.

-----------. *Hadîs'in Kur'ân İle Tefsiri (Umdetü'l-Kâri Örneği).* Elazığ: Grafikkent Baskı Merkezi, 2011.

Aslan, Nasi - Derviş Dokgöz. "Fıkıh Usulündeki 'İşaretin Delaleti' ile İşârî Tefsirlerdeki 'Ayetin İşareti'nin Karşılaştırılması". *Usul İslâm Araştırmaları Dergisi.* 36 (2021): 29-54.

Aslan, Nasi - M. Şeref Aydın. "Zâhir ve Bâtın Bağlamında Tevilin Sınırları/Fıkıh Tasavvuf İlişkisi Tahâret Örneği". *Marife Dini Araştırmalar Dergisi.* 21/1 (2021): 381-407.

Aşkar, Mustafa. *Niyâzi-i Mısrî, Hayatı-Eserleri-Görüşleri.* İstanbul: İnsan Yayınları, 2005.

-----------. *Tasavvuf Tarihi Literatürü.* İstanbul: İz Yayıncılık, 2006.

-----------. "Tarîkat Devlet İlişkisi, Kadızâdeli ve Meşâyıh Tartışmaları Açısından Niyazi-i Mısrî ve Döneme Etkileri". *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*. 1/1 (1999): 49-80.

-----------. "Niyâzi-i Mısrî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA).* İstanbul 2007. XXXIII: 166-169.

Atalan, Mehmet. "Cafer es-Sâdık'ın Eserleri". *Dinî Araştırmalar*. 4/11 (Haziran 2001): 115-131.

Ateş, Abdurrahman. "Geçmişten Günümüze Bilimsel Tefsir Okulu". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*. 4 (2002): 117-140.

-----------. "Keşfü'l-Esrâr: Bilimsel Tefsir Hareketinin XIX. Asırdaki İlk Muharriki". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi.* 54/1 (2003): 111-134.

Ateş, Ahmet. "Bâtıniye". *İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları 1993. II: 339-342.

-----------. "Gazzâlî'nin Bâtınîler'in Belini Kıran Delilller'i 'Kitab Kavâsım el-Bâtınîya". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 3/1-2 (1954): 23-54.

Ateş, Süleyman. *İşârî Tefsir Okulu*. İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat, 1998.

-----------. *Sülemî ve Tasavvufî Tefsiri.* İstanbul: Sönmez Neşriyat, 1969.

-----------. "İmamiyye Şîasının Tefsir Anlayışı". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 20 (1975): 147-172

-----------. *İslâm Tasavvufu.* İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat, 1992.

Atmaca, Gökhan. *Hz. Ömer'in Kur'ân Anlayışı ve Tefsir İlmine Katkıları.* İstanbul: Rağbet Yayınları, 2011.

-----------. "Kur'an'ın Evrenselliği Çerçevesinde Gaybî Haberler". *Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi (DÜSBED)*. 16 (2016): 306-326.

Avcı, Hatice. "Fâtiha Sûresi Tefisirinde Fahreddin Râzi'nin Tasavvufî Görüşleri". *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 4 (2016): 154-171.

Avcu, Ali. "Bâtınî Din Anlayışının Epistemik Temelleri". *Kur'ân'ın Bâtınî ve İşârî Yorumu.* İstanbul: KURAMER, 2018: 19-58.

Ay, Mahmut. *Kur'ân'ın Tasavvufî Yorumu. İbn Acîbe'nin el-Bahru'l-Medîd Adlı Tefsiri.* İstanbul: İnsan Yayınları, 2011.

-----------. "İşarî Tefsiri Yeniden Düşünmek". *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 24 (2011): 103-148.

-----------. "İşârî Tefsirde İ'tibâr/Analoji Yöntemi". *Dinî ve Felsefî Metinler Yirmibirinci Yüzyılda Yeniden Okuma, Anlama Ve Algılama Sempozyumu Bildiri Kitabı*. I-II. Ed. Bayram Ali Çetinkaya. İstanbul: Sultanbeyli Belediyesi Kültür ve Sosyal İşler Müdürlüğü, 2012: II, 727-750.

-----------. "Hasan Basri Çantay'ın 'Kur'ân-ı Hakîm ve Meâl-i Kerîm' İsimli Eserinde Tasavvufî Yorumlar". *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi.* 33 (2015): 123-146.

Ayday, Selim. *İşârî Tefsir Geleneği Açısından Hüsâmeddîn Ali el-Bitlisî ve Câmi'u't-Tenzîl ve't-Te'vîl İsimli Tefsiri*. Doktora Tezi, İstanbul Üniversitesi, 2016.

Aydın, Abdurrahman. "Sema ve Arz Kavramlarının İşârî Tefsîrlerdeki Yorumlarına İlişkin Bir Analiz". *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi.* 7/2 (2020): 1348-1362.

Ayiş, Mehmet Şirin. *Elmalılı Tefsirinde Tasavvuf.* İstanbul: Rağbet Yayınları, 2015.

Aynî, Ebû Muhammed Mahmud b. Ahmed b. Musa b. Ahmed el-Hanefî Bedrüddin (v. 855/1451). *Umdetü'l-Kârî Şerhu Sahîhi'l-Buhârî.* I-XXV. Beyrut: Dâru İhyai't-Türâsi'l-Arabî, tsz.

-----------. *Ikdü'l-Cümân fî Târîhi Ehli'z-Zemân.* y.y.: b.y., tsz.

-----------. *el-Binâye Şerhu'l-Hidâye.* I-XIII. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2000.

Aynü'l-Kudât el-Hemedânî, Ebu'l-Meâlî Abdullah İbn Muhammed (v. 525/1131). *Temhîdât.* Tsh. Afîf Useyrân. Tahran: İntişârât-ı Menuçehr-i Hayaban, 2010.

Ayyâşî, Ebu'n-Nadr Muhammed b. Mes'ûd b. Ayyâş es-Semerkandî (v. 320/932 [?]). *Tefsîrü'l-Ayyâşî*. I-II. Beyrut: Müessesetü'l-A'lemî li'l-Matbûât, 1991.

Azîzî, eş-Şeyh Ali b. Şeyh Ahmed (v. 1070/1659). *es-Sirâcü'l-Münîr Şerhu'l-Câmi'i's-Sağîr fî Hadîsi'l-Beşîri ve'n-Nezîr.* I-IV. y.y.: b.y., tsz.

Badıllı, Abdülkadir (v. 2014). *Bedîüzzaman Saîd -i Nursi: Mufassal Tarihçe-i Hayatı.* I-III. İstanbul: Çalış Ofset, 1998.

-----------. *Risale-i Nûr'un Kudsî Kaynakları.* İstanbul: Envâr Neşriyat, 2007.

Baş, Erdoğan. "Şinkîtî, Muhammed Emîn". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA).* İstanbul 2010. XXXIX: 172-173.

Başer, Hacı Bayram. "Serrâc'ın Tasavvuf'a Yaklaşımı: Bir İslâm İlmi Olarak Tasavvuf Ya Da Fıkh-ı Bâtın". *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi.* 12/22 (2010): 101-119.

Başçı, Vahdettin. "Bazı Dini Konuların Yorumlanmasında Bâtınilerle Gazzâlî Arasındaki İlişkilerin Değerlendirilmesi". *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 13 (1997): 223-230.

Bedevî, Abdurrahman. *Mezâhibu'l-İslâmîyyîn*. I-II. Beyrut: Dâru'l-İlim li'l Melâyîn, 1973.

Beğavî, Ebû Muhammed el-Hüseyin b. Mesûd b. Muhammed b. el-Ferrâ (v. 510/1116). *Şerhu's-Sünne.* I-XV. Thk. Şuayb el-Arnavût - Muhammed Züheyr eş-Şâvîş. Dımeşk - Beyrut: Mektebetü'l-İslâmî, 1983.

-----------. *Me'âlimu't-Tenzîl fî Tefsîri'l-Kur'ân.* I-V. Thk. Abdürrezzak el-Mehdî. Beyrut: Dâru İhyai't-Türâsi'l-Arabî, 1998.

Beki, Niyazi. "Ebû Abdurrahman es-Sülemî'nin Hayatı, İlmî Kişiliği ve Eserleri". *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi.* 1 (1996): 129-143.

-----------. *Rûm Sûresi'nin Işığında Bedir Zaferi, Kudüs'ün ve İstanbul'un Fethi.* İstanbul: Alternatif Düşünce Yayınevi, 2007.

-----------. *Tefsirde Yeni Yaklaşımlar: Risale-i Nur Örneği.* İstanbul: Üsküdar Üniversitesi Yayınları, 2018.

Bekiryazıcı, Eyüp. "Burhân'dan Keşf'e Yöneliş Ya da Sühreverdî'de Bilginin Kaynağı Problemi". *EKEV Akademi Dergisi.* 38 (2009): 103-113.

Bessâm Nihâd Cerrâr. *el-Muktetaf min Beyyinâti'l-İ'câzi'l-Adedî.* Filistin: Merkezu Nûn li'd-Dırâsât ve'l-Ebhâsi'l-Kur'âniyye, 2015.

Beydâvî, el-Kâdî Nâsırüddin Ebî Saîd Abdullah İbn Ömer b. Muhammed eş-Şirazî (v. 685/1286). *Envâru't-Tenzîl ve Esrâru't-Te'vîl (Tefsîru'l-Beydâvî).* I-V. Thk. Muhammed Abdurrahman el-Mar'aşlî. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâs, 1997.

-----------. *Tuhfetü'l-Ebrâr Şerhu Mesâbîhi's-Sünne.* I-III. Thk. Nureddin Tâlib nezâretinde Heyet. Kuveyt: Vizâretü'l-Evkâf ve'ş-Şuûni'l-İslâmîyye, 2012.

Beyhakî, Ebû Bekir Ahmed b. el-Hüseyin b. Ali b. Mûsa el-Husrevcirdî el-Horasânî (v. 458/1066). *es-Sünenü'l-Kübrâ.* I-X. Thk. Muhammed Abdülkadir 'Atâ. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003.

-----------. *el-Medhal ilâ es-Süneni'l-Kübrâ.* Thk. Muhammed Dıyâurrahmân el-A'zamî. Kuveyt: Dâru'l-Hulefâ, tsz.

-----------. *Şuabu'l-İman.* I-XIV. Thk. Abdülalî Abdülhamîd Hâmid. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 2003.

-----------. *el-İ'tikâd ve'l-Hidayetu ilâ Sebîli'r-Reşâd.* Thk. Ahmed 'Isam el-Kâtib. Beyrut: Dâru'l-Âfâki'l-Cedîde, 1401/1981.

-----------. *Ahkâmü'l-Kur'ân (Mecmû'âtü Kelâmi'ş-Şâfi'î fî Ahkâmi'l-Kur'ân).* Thk. Ebû Âsım eş-Şevâmî. Beyrut: Dâru'z-Zehâir, 2018.

Bezzâr, Ebû Bekr Ahmed b. 'Amr b. Abdülhalık b. Hallâd el-Basri (v. 292/905). *el-Bahrü'z-Zehhâr (Müsnedü'l-Bezzar).* I-XVIII. Thk. Mahfûzurrahman Zeynullah (I-IX) - Âdil b. Sa'd (X-XVII) - Sabri Abdülhâlık eş-Şâfi'î (XVIII). Medine: Mektebetü'l-Ulûm ve'l-Hikem, 1988-2009.

Bikâ'î, Ebu'l-Hasan Burhânüddin İbrâhim b. Ömer b. Hasan el-Hırbevi (v. 885/1480). *Nazmu'd-Dürer fî Tenâsübi'l-Âyâti ve's-Suver.* I-XXII, Kahire: Dâru'l-Kitâbi'l-İslâmî, tsz.

-----------. *Masrau't-Tasavvuf.* I-II. (I-*Tenbîhü'l-Ğabî İlâ Tekfîr-i İbn Arabî* / II-*Tahzîru'l-İbâdi Min Ehli'l-İnâdi bi-Bid'ati'l-İttihâd*). Thk. Abdurrahman el-Vekîl. Mekke: b.y., tsz.

Bilgin, Abdülcelil. *Kur'an'ı Tanımak.* Ankara: Araştırma Yayınları, 2018.

Bilgin, Azmi. "Nesîmî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA).* İstanbul 2007. XXXIII: 3-5.

Bilmen, Ömer Nasuhi (v. 1971). *Büyük Tefsir Tarihi Tabakatu'l-Müfessirîn.* I-II. İstanbul: Ravza Yayınları, 2008.

-----------. *Kur'ân-ı Kerîm'in Türkçe Meâl-i Âlîsi ve Tefsiri.* I-VIII. İstanbul: Bilmen Yayınevi, 1985.

Binyâmîn et-Tatîlî, İbn Yûne en-Nebârî, *Rihletu Binyâmîn.* Çev. Azrâ Haddâd (İbrânice'den). Abu Dabi: el-Mecma'u's-Sekâfî, 2002.

Birgivî, Muhammed b. Pir Ali (v. 981/1573). *Mukaddimetü'l-Müfessirîn.* Dırâse ve Thk. Abdurrahman b. Sâlih b. Süleyman ed-Dehş. Medîne: Mecelletü'l-Hikme, 1425/2004.

Birinci, Ali. "İzmirli, İsmail Hakkı". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA).* İstanbul 2001. XXIII: 530-533.

Bodur, Neşet. "Bir Eleştiri Konusu Olarak Şathiyyât ve Ebû Nasr Serrâc'ın Konuyla İlgili Görüşleri". *Akademiar Dergisi.* 3 (2017): 155-220.

Bolay, Süleyman Hayri. *Felsefî Doktrinler Sözlüğü.* Ankara: Akçağ Yayınları, 1987.

Budak, Mustafa. "Şeyh Şâmil". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA).* İstanbul 2010. XXXIX: 67-70.

Buhârî, Ebû Abdillah İsmail b. İbrahim el-Cu'fî (v. 256/870). *Sahihu'l-Buhârî.* I-IX. Thk. Muhammed Züheyr b. Nâsır en-Nâsır. Beyrut: Dâru Tavki'n-Necât, 2002.

-----------. *et-Târîhu'l-Kebîr.* I-VIII. Haydarabad: Dâiretü'l-Maârifi'l-Osmanî, tsz.

Bursevî, İsmail Hakkı b. Mustafâ el-İstanbûlî el-Hanefî el-Halvetî (v. 1127/1715). *Rûhu'l-Beyân.* I-X. Beyrut: Dâru'l-Fikr, tsz.

Bûtî, Muhammed Said Ramazan (v. 2013). *Min Revâi'ı'l-Kur'ân.* Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 1999.

Buveytî, Muhammed Emin b. Abdullah el-Urmî el-Herevî. *Mürşidü zevi'l-Hecâ ve'l-Hâce ilâ Sünen-i İbn Mâce.* I-XXVI. Cidde: Dâru'l-Minhâc, 2018.

Câbirî, Muhammed Âbid (v. 2010). *Arap Aklının Yapısı.* Çev. Burhan Köroğlu v.dğr. İstanbul; Mânâ Yayınları, 2020.

Câhız, Ebû Osman Amr b. Bahr b. Mahbûb el-Kinânî el-Leysî (v. 255/869). *el-Beyân ve't-Tebyîn.* I-III. Beyrut: Dâru ve Mektebetü'l-Hilâl, 2002.

Canım, Rıdvan. "Klâsik Türk Edebiyatında Tarih Düşürme Sanatı ve Bir Ebced Ustası: Adanalı Sürûrî". *Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*. 13/2 (2009): 105-120.

Cebeci, Lütfullah. "Mefâtîhu'l-Gayb". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA).* Ankara, 2003. XXVIII: 348-350.

Cebecioğlu, Ethem. *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü.* Ankara; OTTO, 2014.

Cerrahoğlu, İsmail. *Tefsir Tarihi*. Ankara: Fecr Yayınları, 2010.

-----------. *Tefsir Usûlü.* Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1995.

Ceyhan, Semih. "Vecd". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA).* İstanbul 2012. XLII: 583-584.

Cezâirî, Cabir b. Mûsa b. Abdülkadir b. Cabir Ebû Bekir (v. 2018). *Eyserü't-Tefâsîr.* I-V. Medîne: Mektebetü'l-Ulûm ve'l-Hikem, 2003.

Chittick, William. *Tasavvuf-Kısa Bir Giriş.* Çev. Turan Koç. İstanbul: İz Yayıncılık, 2003.

Coşkun, Ahmet. "Mesh". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA).* Ankara, 2004. XXIX: 303-304.

Coşkun, Muhammed. "Câbirî, Muhammed Âbid". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA).* Ankara, 2020. Ek-I cilt: 235-238.

Cûde Muhammed Ebu'l-Yezîd el-Mehdî. *el-İtticâhu's-Sûfî İnde Eimmeti Tefsîri'l-Kur'âni'l-Kerîm.* Kahire: Dâru'l-Cûdiyye, 2007.

Cürcânî, Ali b. Muhammed b. Ali ez-Zeyn Seyyid Şerif (v. 816/1413). *Kitâbü't-Ta'rîfât.* Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1983.

Cürmî, Muhammed İbrâhim. *Mu'cemu Ulûmi'l-Kur'ân.* Dımeşk: Dâru'l-Kalem, 2001.

Çağrıcı, Mustafa. "İbrâhim Hakkı Erzurûmî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA).* İstanbul 2000. XXI: 305-311.

-----------. "Zevk". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA).* İstanbul 2013. XLIV: 308-310.

Çakan, Fahri. *Tarihi ve Kültürel Bağlamı İtibariyle Kûfe Tefsir Ekolü (Hicri İlk İki Asır).* Doktora Tezi. Eskişehir Osmangazi Üniversitesi, 2022.

-----------. "Rivayet Sistematiği Açısından Erken Dönem Kûfe Tefsir Bilgilerinin Değeri". *Balıkesir İlahiyat Dergisi (BAİD).* 15 (2022): 347-376.

Çakan, İsmail Lütfi. *Hadîs Usûlü.* İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2011.

Çakmaklıoğlu, Mustafa. "Hallâc'ın 'Ene'l-Hakk' Sözü Bağlamında Mevlâna'nın Şatahât Yorumu". *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*. 15 (2005): 191-223.

Çantay, Hasan Basri (v. 1964). *Kur'ân-ı Hakim ve Meâl-i Kerim*. I-III. İstanbul: Risale Yayınları, 1993.

Çatak, Adem. *Şihabüddin Sühreverdî Hayatı Eserleri ve Tasavvuf Anlayışı*. Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, 2007.

Çeçen, Halil. *Niyâzî-i Mısrî'nin Hatıraları.* İstanbul: Dergah Yayınları, 2006.

Çelakıl, Ömer. *Kur'ân-ı Kerim'in Sırları.* İstanbul: Merkez Gazete Dergi Basım Yayıncılık, 2003.

Çelebi, İlyas. "Kemalpaşazâde". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA).* Ankara 2002. XXV: 238-247.

Çelik, Ahmet. *Tasavvufî Tefsir Âlûsî Örneği.* Erzurum: Kültür Eğitim Vakfı (EKEV) Yayınevi, 2002.

Çelik, Hüseyin. *Kur'ân'a İşârî Yaklaşımlar.* İstanbul: Rağbet Yayınları, 2021

Çelik, Muhammed. "İşârî Tefsirin Sınırları ve Elmalılı Hamdi Yazır'da İşârî Tefsir". *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi.* 2 (2002): 1-28.

Çetin, Abdurrahman. "Vâhidî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*. İstanbul 2012. XLII: 438-439.

Çetin, Esma. "Hüsâmeddîn-i Bitlisî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA).* Ankara, 2020. Ek-I: 568-569.

Çetin, Nuran. "Zor Zamanlarda Sûfîlerin Din ve Vatan Müdafaasındaki Rolü". *İlahiyat Alanında Akademik Çalışmalar-II.* Ed. Hasan Selim Kıroğlu. Ankara: Gece Kitaplığı, 2020: 101-118.

Çetinkaya, Bayram Ali. *Sayıların Gizemi ve Tasavvufun Dinamikleri -İhvân-ı Safâ Modeli-*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2008.

Çubukçu, İbrahim Âgah. *Türk İslâm Düşüncesi Hakkında Araştırmalar.* Ankara: KB Yayınları, 1992.

-----------. "İbâhîlik ve Bâtınilik". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 18 (1970): 67-70.

Dârekutnî, Ebu'l-Hasan Ali b. Ömer b. Ahmed b. Mehdî b. Mesud b. Numan b. Dînar el-Bağâdadî (v. 385/995). *Kitâbü's-Sıfat.* Thk. Ali b. Muhammed b. Nâsır el-Fakîhî. y.y.: b.y., 1983.

Dârimî, Ebû Muhammed b. Abdillah b. Abdirrahman b. Fadl b. Behrâm b. Abdüssamed (v. 255/869). *Sünen.* I-IV. Thk. Hasan Selim Esed ed-Dârânî. Suûdî Arabistan: Dâru'l-Muğnî, 2000.

Dartma, Bahattin. "Te'vîlâtu Cemâl el-Halvetî min Sûreti'l-Fâtiha ve'd-Dûha ilâ Sûreti'n-Nâs". *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*. 30 (2012): 87-135.

Dehlevî, Şah Veliyyullah (v. 1176/1762). *el-Fevzü'l-Kebîr fî Usûli't-Tefsir*. Çev. Selman Hüseyni en-Nedvî. Kahire: Daru's-Sahve, 1986.

Demir, Şehmus. *Kur'ân'ın Yeniden Yorumlanması*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2005.

-----------. "Kur'ân'ın Bilimsel Veriler Işığında Yorumlanmasına Eleştirel Bir Yaklaşım". *Tarihten Günümüze Kur'ân'a Yaklaşımlar*. İstanbul: İlim Yayma Vakfı Kur'ân ve Tefsir Akademisi, 2010: 401-424.

-----------. "Kur'an'ın Bilimsel Verilerle Yorumlanması: Tarihsel Süreç ve Değerlendirme". *Tefsire Akademik yaklaşımlar-1*. Ed. Mehmet Akif Koç -İsmail Albayrak. Ankara: OTTO, 2013: 273-296.

Demirci, Ahmet. *İbn Hazm ve Zâhirîlik*. Kayseri: b.y., 1996.

Demirci, Muhsin. *Tefsir Tarihi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Vakfı Yayınları, 2006.

-----------. *Tefsir Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: İFAV, 2011.

-----------. "Gaybî Bir Bilgi Kaynağı Olarak Vahiy". *Kur'an ve Tefsir Araştırmaları-V: İslam Düşüncesinde Gayb Problemi-I* (Tartışmalı İlmî Toplantı). İstanbul: İSAV, 2003: 79-98.

Demirli, Ekrem. "Niyâzi-i Mısrî-Tasavvufî Görüşleri". *Türkiye Diyanet Vakfi İslâm Ansiklopedisi (DİA)*. İstanbul 2007. XXXIII: 169.

-----------. "Kuşeyrî'den İbnü'l-'Arabî'ye İşârî Yorumculuk Hakkında Bir Değerlendirme". *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 40 (2013): 121-142.

Denizer, Nurullah. "İşârî Tefsirlerdeki Kıssa ve Mesel Yorumlarında İ'tibâr/Analoji Yöntemi: İsmail Hakkı Bursevî Örneği". *Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 11 (2017): 92-114.

-----------. *Kur'ân'ın Sûfî Yorumu - Bursevî Örneği*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2019.

Denktaş, Rauf. *Kur'ân'dan İlhamlar.* İstanbul: Yeni Asya Yayınları, 1986.

Dereli, Muhammed Vehbi. "İşârî Tefsirlerin Geçerliliği ve Problemleri Üzerine". *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 34 (2011): 129-141.

Derveze, Muhammed İzzet (v. 1984). *et-Tefsîrü'l-Hadîs,* I-X. Kahire: Dâru İhyai'l-Kütübi'l-Arabî, 1964.

Deylemî, Ebû Şüca' Şîrûye b. Şehredâr (v. 509/1115). *Kitâbü'l-Firdevs bi-Me'sûri'l-Hitâb.* I-V. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1986.

DİA, "Abdülaziz ed-Debbâğ". *Türkiye Diyanet Vakfi İslâm Ansiklopedisi (DİA)*. İstanbul 1988. I: 188.

Doğan, Ahmet. "Şeyh Müştak". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*. İstanbul 2010. XXXIX: 64-65.

Doğan, Şahin. *Mustafa İslâmoğlu Eleştirisi.* İstanbul: Cağaloğlu Yayınevi, 2021.

Döğen, Şaban. *Kur'ân'dan İcatlara.* İstanbul: Yeni Asya Neşriyat, 1995.

Dönmez, İbrahim Kâfi. "Zâhir". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA).* İstanbul 2013. XLIV: 85-87.

Duman, Zeki - Altundağ, Mustafa. "Hurûf-ı Mukattaa". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA).* İstanbul 1998. XVIII: 401-408.

Duran, Bünyamin. *İslâm Düşünce Geleneği Açısından Bedîüzzaman.* İstanbul: Risale-i Nur Enstitüsü Yayınları, 2001.

Dûrî, Abdülaziz. "Bağdat". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA).* İstanbul 1991. IV: 425-433.

Dursun, Turan. *Müslümanlık ve Nurculuk.* İstanbul: Kaynak Yayınları, 1996.

Ebu'l-'Alâ Afîfî (v. 1966). *Tasavvuf: İslâm'da Mânevî Hayat*. Çev. Ekrem Demirli-Abdullah Kartal. İstanbul: İz Yayınları, 1996.

-----------. *İslâm'da Mânevî Devrim Tasavvuf.* Çev. H. İ. Kaçar - M. Sülün. İstanbul: Risâle Yayınları, 1996.

-----------. *Muhyiddin İbnü'l-Arabî'de Tasavvuf Felsefesi.* Çev. Mehmet Dağ. İstanbul: Kırkambar Yayınları, 1999.

Ebû Amr ed-Dânî, Osman b. Saîd b. Osman b. Ömer (v. 444/1053). *es-Sünenü'l-Vâride.* I-VI. Thk. Rıdâullah b. Muhammed İdris el-Mübârekfûrî. Riyad: Dâru'l-Âsıme, 1994.

Ebû Bekir İbnü'l-'Arabî, el-Kâdî Muhammed b. Abdullah (v. 543/1148). *el-Kabesu fî Şerhi Muvattâ.* Thk. Muhammed Abdullah Veled-u Kerîm. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, tsz.

Ebû Dâvud, Süleyman b. el-Eş'as es-Sicistânî el-Ezdî (v. 275/889). *Sünen*. I-V. Nşr. Mahmûd Avvâme. Cidde - Beyrut - Mekke, Dâru'l Kıble - Müessesetü'r-Reyyân - el-Mektebetü'l Mekkiyye, 1998.

-----------. *ez-Zühd.* Hülvan: Dâru'l-Mişkât, 1993.

Ebû Dâvud et-Tayâlisî, Süleyman b. Davud b. Cârud el-Basrî (v. 202/817). *Müsned*. I-IV. Thk. Muhammed b. Abdülmuhsin et-Türkî. Mısır: Dâru Hicr, 1999.

Ebû Hayyân, Muhammed Yûsuf b. Ali b. Yûsuf b. Hayyân Esîrüddin el-Endelûsî (v. 745/1345). *el-Bahru'l-Muhît fi't-Tefsîr.* I-X. Thk. Sıdkı Muhammed Cemil. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1999.

Ebu'l-Kâsım el-Beğavî, Abdullah b. Muhammed b. Abdülaziz b. el-Mezrubân (v. 317/930). *Mu'cemu's-Sahâbe.* I-V. Thk. Muhammed el-Emîn b. Muhammed el-Ceknî. Kuveyt: Mektebetü Dâri'l-Beyân, 2000.

Ebû Mansûr, Muhammed b. Ahmed b. el-Ezherî el-Herevî (v. 370/980). *Tehzîbu'l-Luğa.* I-VIII. Thk. Muhammed Avvâd Mur'îb. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 2001.

Ebu'l-Muzaffer, Mansûr b. Muhammed b. Abdilcebbar İbn Ahmed es-Sem'ânî et-Temîmî (v. 489/1095). *Kavâtıu'l-Edille.* I-II. Thk. Muhammed Hasan Muhammed Hasan İsmail eş-Şâfi'î. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1999.

Ebû Nu'aym, Ahmed b. Abdillah b. Ahmed el-Isbahânî (v. 430/1038). *Hilyetü'l-Evliya Ve Tabakâtu'l-Asfiya.* I-X. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1989.

Ebû Osman Saîd b. Muhammed el-Bahîrî (v. 451/1059-60). *es-Sâbi' min Fevâidi Ebî Osman el-Bahîrî.* y.y.: Mevki'u'ş-Şebeketi'l-İslâmîyye, 2004.

Ebû Saîd el-Hâdimî, Muhammed b. Muhammed b. Mustafa b. Osman (v. 1156/1743). *el-Berîkatü'l-Mahmûdiyye fî Şerhi't-Tarîkati'l-Muhammediyye ve'ş-Şeriati'n-Nebeviyye fi's-Sîreti'l-Ahmediyye.* I-IV. y.y.: Matbaatu'l-Halebî, 1932.

Ebu's-Su'ûd el-'İmâdî, Muhammed b. Muhammed b. Mustafa (v. 982/1574). *İrşâdu'l-'Akli's-Selîm İlâ Mezâye'l-Kitabi'l-Kerîm.* I-IX. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, tsz.

Ebû Şûfe, Ahmed Ömer. *el-Mu'cizetü'l-Kur'âniyye Hakâiku İlmiyyetin Kâti'a.* Libya: Dâru'l-Kütübi'l-Vataniyye, 2003.

Ebû Tâhir el-Muhallis, Muhammed b. Abdurrahman b. el-Abbâs el-Bağdadî (v. 393/1003). *el-Muhallisiyyât.* I-IV, Thk. Nebîl Sa'düddin Cerrâr. Katar: Vizâretü'l-Evkaf ve'ş-Şuûni'l-İslâmîyye, 1429/2008.

Ebû Tâlib el-Mekkî, Muhammed b. Ali b. Atıyye el-Hârisî (v. 386/996). *Kûtu'l-Kulûb fî Muameleti'l-Mahbûb.* I-II. Thk. Asım İbrahim el-Keyâli. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2005.

Ebû Ya'lâ Ahmed b. Ali b. el-Müsnî b. Yahya b. İsa b. Hilâl et-Temîmî el-Mûsulî (v. 307/920). *Müsned.* I-XIII. Thk. Hüseyin Selim Esed. Dımeşk: Dâru'l-Me'mûn li't-Türâs. 1984.

Ebû Zehra, Muhammed. *İslâmda Siyasi ve İtikadi Mezhepler Tarihi*. Çev. Kerim Aytekin - Hasan Karakaya. İstanbul: Hisar Yayınevi, 1983.

Ekinci, Kutbettin. "Gazalî'nin Mutasavver Tefsiri". *Artuklu Akademi Dergisi.* 3/1 (2016): 107-120.

Emecen, Feridun. "Selim I". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA).* İstanbul 2009. XXXVI: 407-414.

Emîr es-San'ânî, Ebû İbrâhim İzzüddin Muhammed b. el-İmâm (v. 1182/1768). *et-Tenvîr Şerhu'l-Câmi'i's-Sağîr.* I-XI. Thk. Muhammed İshak Muhammed İbrahim. Riyad: Mektebetü Dâri's-Selâm, 2011.

Erdoğan, Mehmet. "Şah Veliyyullah". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA).* İstanbul 2010. XXXVIII: s. 260-262.

Eren, Cüneyt. "Bilimsel Tefsir Metodolojisi". *İslâmî İlimlerde Metodoloji/Usûl Meselesi-I (Tartışmalı İlmi İhtisas Toplantılar Dizisi)*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2005: 560-571.

Eroğlu, Muhammed. "Âlûsî, Şehâbeddin Mahmûd". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA).* İstanbul 1989. II: 550-551.

Ertuğrul, İsmail Fenni. *Vahdet-i Vücûd ve İbnü'l-'Arabî.* İstanbul: İnsan Yayınları, 1991.

Ettafeyyiş, Muhammed b. Yûsuf b. İsa b. Sâlih el-Hafsî (v. 1332/1914). *Himyânu'z-Zâd İlâ Dâri'l-Meâd.* I-XIV. Thk. Abdulhafîz Şelebî. Umman: Vizâretü't-Türâsi'l-Kavmî ve's-Sekâfe, 1983.

Fadl Abbâs Sâlih Abdullatîf Ebû Îsâ. "el-Hurûfu'l-Mukatta'atu fî Evâili's-Suver". Yüksek Lisans Tezi, Câmi'atu'n-Necâhi'l-Vataniyye - Nablus/Filistin, 2003.

Fâkihî, Ebû Abdillah Muhammed b İshâk b. el-Abbâs el-Mekkî el-Fâkihî (v. 278/891). *Ahbâru Mekke fî Kadîmi'd-Dehri ve Hadîsihi.* I-VI. Thk. Abdülmelik Abdullah Düheyş. Beyrut: Dâru Hıdr, 1414/1994.

Fergan, Eşref Edip (v. 1971). "Bedîüzzaman Saîd Nursi Kimdir? Nurculuk Nedir?". *Sebilürreşad,* 14/345 (Şubat 1963): 311-315.

Ferrâ, Ebû Zekeriyya Yahya b. Ziyad b. Abdillah ed-Deylemî (v. 207/823). *Me'âni'l-Kur'ân.* I-III. Thk. Ahmed Yusuf Necatî - Muhammed Ali Neccar - Abdülfettah İsmail eş-Şelbî. Mısır: Dâru'l-Mısriyye, tsz.

Ferruh, Ömer A. "Zâhirîlik". *İslâm Düşüncesi Tarihi*. I-IV. Haz. Mustafa Kara. İstanbul: İnsan Yayınları, 1990.

Fığlalı, Ethem Rûhi. "Bahâîlik". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA).* İstanbul 1991. IV: 464-468.

Fîrûzâbâdî, Ebî Tâhir Muhammed b. Yakûb (v. 817/1414). *Tenvîrü'l-Mikbâs Min Tefsîri İbn Abbâs*. Mısır: Matbaatu Mustafa el-Bâbi'l-Halebî, 1951.

-----------. *el-Kâmûsu'l-Muhît.* Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 2005.

Furât el-Kûfî, Ebu'l-Kâsım Furât b. İbrahim (v. Hicrî 3. asır). *Tefsîru Furât el-Kûfî.* I-II. Beyrut: Müessesetü'n-Nu'man, 1992.

Gâfikî, Ebu'l-Kâsım Abdurrahman b. Abdullah el-Cevherî (v. 381/992). *Müsnedü'l-Muvattâ.* Thk. Lutfî b. Muhammed es-Sağîr - Tâha b. Ali. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1997.

Gâlib, Mustafa. *Tarîhu'd-Da'veti'l-İsmâiliyye*. Beyrut: Dâru'l-Endelus, 1965.

Gânim b. Kudûrî, Ebû Abdillah. *Muhâdarât fî 'Ulûmi'l-Kur'ân.* Amman: Dâru Ammâr, 2003.

Gaznevî, Cemâlüddin Ahmed Muhammed b. Saîd el-Hanefî (v. 593/1197). *Kitâbu Usûli'd-Dîn.* Thk. Ömer Vefîk ed-Dâûk. Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmîyye, 1998.

Gazzâlî, Ebû Hamîd Muhammed b. Muhammed (v. 505/1111). *İhyâu Ulûmi'd-Dîn.* I-IV. Beyrut: Dâru'l-Marife, tsz.

-----------. *Mişkâtü'l-Envâr.* Thk. Ebu'l-'Alâ Afîfî. Kahire: ed-Dâru'l-Kavmiyye, tsz.

-----------. *Kimyâü's-Saâde.* y.y.: b.y., tsz.

-----------. *Tehâfütü'l-Felâsife,* Thk. Süleyman Dünya. Kahire: Dâru'l-Meârif, tsz.

-----------. *Me'âricu'l-Kuds fî Midrâci Mârifeti'n-Nefs.* Beyrut: Dâru'l-Âfâki'l-Cedîde, 1975.

-----------. *Kavâidu'l-Akâid.* Thk. Musa Muhammed Ali. Lübnan: Âlemu'l-Kütüb, 1985.

-----------. *Cevâhirü'l-Kur'ân.* Thk. Muhammed Reşid Rıza. Beyrut: Dâru İhyâi'l-Ulûm, 1986.

Gedik, Fatma. *Sehl b. Abdullah et-Tüsterî ve Tasavvufî Görüşleri*. Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, 2019.

Gengil, Veysel. "Mâturîdî'nin Te'vîlâtü'l-Kur'ân'da Bazı Tasavvufî Kavramlara Yaklaşımı". *Diyanet İlmî Dergi,* 56 (2020): 309-334.

Gezer, Süleyman. *Kur'ân'ın Bilimsel Yorumu Bir Zihniyet Tahlili*. Ankara: Ankara Okulu, 2009.

Goldziher, Ignaz (v. 1921). *Zâhirîler - Sistem ve Tarihleri*. Çev. Cihat Tunç. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1982.

-----------. *Mezâhibu't-Tefsîri'l-İslâmî.* Çev. Abdülhalim en-Neccâr. Mısır: b.y., 1955.

Gökyay, Orhan Şaik (v. 1994). "Kâtib Çelebi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA).* Ankara 2002. XXV: 36-40.

Gölpınarlı, Abdülbaki (v. 1982). *100 Soruda İslâm Tasavvufu.* İstanbul: Gerçek Yayınları, 1985.

Gölpınarlı, Abdülbâkıy. *Tarih Boyunca İslâm Mezhepleri ve Şîîlik.* İstanbul: Der Yayınları, 1987.

Gördük, Yunus Emre. *İmam Cafer es-Sâdık ve Ona İsnad Edilen İşârî Tefsîr.* İstanbul: İnsan Yayınları, 2011.

-----------. "Bilimsel Tefsir ve 20. Yüzyıldaki MeşhûrTemsilcileri Perspektifinden Hasan Basri Çantay'ın Açıklamalı Meâli". *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi.* 33 (2014): 181-214.

-----------. "Ebû Tâlib el-Mekkî'nin Kur'ân Tasavvuru". *Hikmet Yurdu.* 8/16 (2015): 55-82.

-----------. "Tefsirde Muhteva-Metot İlişkisi Üzerine Kronotipolojik Bir Analiz Denemesi". *Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi (DÜSBED).* 13 (2015): 1-35.

-----------. "'Mu'cizât-ı Kur'âniye' Risâlesi Çerçevesinde Kur'ân-ın 'İhbârat-ı Gaybiyye'si". *Katre: Uluslararası İnsan Araştırmaları Dergisi.* 2 (2016): 167-183.

-----------. "Hz. Mûsa ve Ölüm Meleği İle İlgili Rivayet Çerçevesinde İslâm Âlimlerinin Sahîh Hadîslere Yaklaşım Tarzına Dâir Bir İnceleme". *Katre Uluslararası İnsan Araştırmaları Dergisi.* 4 (2017): 193-212.

-----------. "Tefsir-Te'vîl Ayrımı ve İşârî Tefsirin Öznel Mâhiyeti Bağlamında Yorum-Algı Sorunu". *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi.* 7 (2017): 1-27.

-----------. "İmam Ca'fer es-Sâdık'ın Kur'ân Tasavvuru ve Tefsir Anlayışına Dâir Bir Değerlendirme (Kendisine İsnat Edilen Eserler Ve Rivayetler Işığında)". *Kur'ân ve Yorumu -İlk Üç Yüz Yıl- 2.* Ankara: İlim Dallarının Düşünce Temellerini Araştırma Enstitüsü Yayını, 2019: 375-421.

-----------. "Bakara Sûresi Tefsiri Perspektifinden İmam Birgivî'nin Tasavvufa ve İşarî Te'vîle Yaklaşımı". *Amasya İlahiyat Dergisi*. 12 (2019): 33-54.

-----------. "Hz. İbrâhim'e Kuşlarla Verilen Mesaj (Bakara/260. Ayet) Özelinde BağlamınTefsire Etkisi". *Uluslararası Hz. İbrâhim (a.s.) ve Nübüvvet Sempozyumu Tebliğler Kitabı.* I-II. İstanbul: Nidâ Yayıncılık, 2019, II: 429-450.

-----------. "Kur'âncılık/Kur'âniyyûn Eksenli Modernist Dilin Yıkıcı Etkileri Karşısında: Gençlik ve İbadet". *Hz. Peygamber ve Gençlik Sorunları.* Konya: Palet Yayınları, 2019: 103-117.

-----------. "Kitab-ı Mukaddes Metinlerinde Hz. Peygamber'in (s.a.s.) Müjdelenmesi Konusunda Bir İnceleme: Mu'cizât-ı Ahmediye Risalesi Perspektifinden-(II)". *Katre Uluslararası İnsan Araştırmaları Dergisi.* 10 (2020): 10-56.

-----------. *Tabiîn Döneminde Kur'ân Tefsiri-Mesrûk b. el-Ecda' Örneği.* İstanbul: Siyer Yayınları, 2021.

Görgün, Hilâl. "Saîd Havvâ". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA).* İstanbul 2008. XXXV: 560-562.

Gül, Ahmet. "Kurtubî Tefsiri'nde İşârî/Tasavvufî Yorumlar", *Turkish Studies,* 12/35 (2017), s. 477-486.

Gül, Halim. *Mesnevî'de Tasavvufi Tefsir.* İstanbul: İnsan Yayınları, 2014.

-----------. "Hukukçu Bir Sûfînin İbnü'l-'Arabî Müdafası: İmam Şa'rani Örneği". *e-Şarkiyat İlmi Araştırmalar Dergisi.* 9 (2013): 46-72.

Güllüce, Hüseyin. *Kur'ân Açısından Mesnevi.* İstanbul: Ötüken Yayınları, 1999.

Güllüce, Veysel. *Bilimsel Tefsirde Usul.* Erzurum: Aktif Yayınevi, 2007.

-----------. "Kur'ân'a Bilimsel Yaklaşımın Değerlendirilmesi". *Tarihten Günümüze Kur'ân'a Yaklaşımlar.* İstanbul: İlim Yayma Vakfı Kur'ân ve Tefsir Akademisi, 2010: 377-399.

Gümüşhânevî, Ahmed Ziyâuddin. *Mecmûatu'l-Ahzâb.* Dersaâdet (İstanbul): b.y., 1311/1894[?].

Günay, Nasuh. "Tarihi Süreç Açısından Budizm ve Öğretisi". *Arayışlar-İnsan Bilimleri Araştırmaları Dergisi.* 1 (1999): 173-193.

Gündüz, İrfan. "Sadreddin Konevî'nin eş-Şeceretu'n-Nu'mâniyye fi'd-Devleti'l-Osmaniyye'te Yaptığı Şerhin Değerlendirmesi". *Selçuk üniversitesi Selçuk Dergisi [1. Sadreddin Konevi Özel Sayısı].* 4 (1989): 101-111.

Gündüzöz, Güldane. *Tasavvuf Tarihinde Nazarî İrfan Geleneği - Tarih, Teori ve Problemler.* Ankara: Fecr Yayınları, 2018.

Hâkim en-Nîsâbûrî, Ebû Abdillah Muhammed b. Abdillah b. Muhammed b. Hamdûye (v. 405/1014). *el-Müstedrek alâ's-Sahîheyn.* I-IV. Thk. Mustafa Abdülkadir 'Atâ. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1990.

Hakîm et-Tirmizî, Muhammed b. Ali b. Hasan (v. 320/932). *Nevâdiru'l-Usûl fî Ehâdîsi'r-Resûl.* I-IV. Thk. Abdurrahman 'Umeyra. Beyrut: Dâru'l-Cîl, tsz.

Halebî, Ali b. İbrahim b. Ahmed (v. 1044/1634). *es-Sîretü'l-Halebiyye.* I-III. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2006.

Halefullah, Muhammed Ahmed (v. 1997). *el-Kur'ân ve Ulûmuhu, el-Hadîs ve Ulûmuhu.* Beyrut: Müessesetü'l-Arabiyye, 1986.

Halil b. Ahmed, Ebû Abdurrahman el-Ferâhîdî el-Basrî (v. 170/786). *Kitâbü'l-Ayn.* I-VIII. Thk. Mehdi el-Mahzumi/İbrahim es-Samrâî. Beyrut: Dâru ve Mektebetü'l-Hilâl, tsz.

Halil b. Şâhîn ez-Zâhirî (v. 873/1468). *el-İşârât fî İlmi'l-İbârât.* Beyrut: Dâru'l-Fikr, tsz.

Hammadî, Muhammed. *Bâtınîler ve Karmatîler'in İç Yüzü.* Çev. İsmail Hatip Erzen. İstanbul: Sebil Yayınları, 2004.

Harâitî, Ebû Bekir Muhammed b. Ca'fer es-Sâmirî (v. 327/939). *İ'tilâlu'l-Kulûb.* Thk. Hamdî ed-Demirdaş. Mekke: b.y., 2000.

Hâris el-Muhâsibî (v. 243/857). *Risâletü'l-Müsterşidîn.* Thk. Abdülfettah Ebû Ğudde. Haleb: Mektebu'l-Matbûâti'l-İslâmîyye, 1971.

Hâşimî, Şah Muînuddin - Cüneyd Ahmed el-Hâşimî. "Eşref Ali (Tehânevî) Tânevî'nin Düşüncesinde Tasavvuf". Çev. Yakup Yüksel. *Namık Kemal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi.* 3/2 (2017): 333-364.

Hatemi, Hüseyin. *Temel Kaynaklardan Yararlanmada Yöntem.* İstanbul: İşaret Yayınları, 1988.

Hatîb eş-Şirbînî, Şemsüddin Muhammed b. Ahmed (v.977/1570). *es-Sirâcü'l-Münîr.* I-IV. Kahire: Matbaatu Bulak, 1285/1869.

Hatiboğlu, Mehmed Said. *Hadis Tetkikleri.* Ankara: OTTO, 2012.

Hatiboğlu, İbrahim. "Subhî es-Sâlih". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA).* İstanbul 2009. XXXVII: 452-453.

Hattâbî, Ebû Süleymân Hamd (Ahmed) b. Muhammed el-Büstî (v. 388/988). *A'lâmu (İ'lâmu)'l-Hadîs fî şerhi Sahîhi'l-Buhârî.* I-IV. Thk. Muhammed b. Sa'd b. Abdurrahman Âl-i Su'ûd. Mekke: Câmiatu Ümmi'l-Kurâ, 1988.

Havvâ, Saîd (v. 1989). *el-Esâs fi't-Tefsîr.* I-XI. Kahire: Dâru's-Selâm, 1424/2003.

Hayrüddin el-Âlûsî, Nu'man b. Mahmûd b. Abdillah Ebu'l-Berekât (v. 1317/1900). *Cilâü'l-Ayneyn fî Muhâkemeti'l-Ahmedeyn.* y.y.: Matbaatu'l-Medenî, 1981.

Hâzin, Ebu'l-Hasen Alâüddin Alî b. Muhammed (v. 741/1340). *Lübâbü't-Te'vîl fî Me'âni't-Tenzîl.* I-IV. Thk. Muhammed Ali Şahin. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1994.

Herevî, Ebû İsmail Abdullah İbn Muhammed b. Ali el-Ensârî (v. 481/1059). *Zemmü'l-Kelâm ve Ehluhu*. I-V. Thk. Abdurrahman Abdülaziz eş-Şibl. Medîne: Mektebetü'l-Ulûm, 1998.

-----------. *Menâzilü's-Sâirîn.* Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, tsz.

Heysemî, Nuruddin Ali b. Ebû Bekir (v. 807/1404). *Mecmâu'z-Zevâid*. I-X. Beyrut: *Mecmâu'z-Zevâid,* 1982.

Heytemî, Ahmed b. Muhammed b. Ali İbn Hacer Şihâbüddin Şeyhu'l-İslâm (v. 974/1566). *ez-Zevâcir an İftirâki'l-Kebâir.* I-II. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1987.

Hilâl, İbrahim. *Din ve Felsefe Arasında İslâm Tasavvufu.* İstanbul: Çıra Yayınları, 2004.

Hindî, Ebû Abdillah Safiyyüddin Muhammed b. Abdurrahîm (Abdurrahman) b. Muhammed el-Urmevî (v. 715/1315). *Nihayetü'l-Vusûl fî Dirayeti'l-Usûl.* I-IX. Thk. Salih b. Süleyman el-Yûsuf - Sa'd b. Sâlim es-Süveyh. Mekke: el-Mektebetü't-Ticâriyye, 1996.

Hizmetli, Sabri. "Ettafeyyiş". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA).* İstanbul 1995. XI: 500-501.

Hoca, Nazif. "Baklî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA).* İstanbul 1991. IV: 545-547.

Hökelekli, Hayati. "Hads". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA).* İstanbul 1997. XV: 68-69.

Humeydî, Ebû Bekir Abdullah İbn Zübeyr b. İsa el-Kureşî (v. 219/834). *Müsnedü'l-Humeydî.* Thk. Hasan Selim Esed ed-Derânî. Dımeşk: Dâru's-Sekâ, 1996.

Huveyzî, Abdu Ali b. Cum'a el-Arûsî (v. 1112/1700). *Tefsîru Nuri's-Sekaleyn*. I-VIII. Thk. Seyyid Ali Aşur. Beyrut: b.y., 2001.

Irâkî, Ebu'l-Fadl Zeynüddin Abdürrahim b. el-Hüseyin (v. 806/1404). *el-Muğnî an Hamli'l-Esfâri fi'l-Esfâr fî Tahrîci mâ fi'l-İhyâi mine'l-Ahbâr.* Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2005.

Işık, Emin. "Çantay, Hasan Basri". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA).* İstanbul 1993. VIII: 218-219.

Itr, Nureddin, "Dâvûd ez-Zâhirî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA).* İstanbul 1994, IX, s. 49-50.

İbn Abdilberr b. Âsım el-Kurtubî, Ebû Amr Yûsuf b. Abdillah b. Muhammed (v. 463/1071). *Câmi'u Beyâni'l-İlmi ve Fadlihi.* I-II. Thk. Ebi'l-Eşbâl ez-Züheyrî. Suûdî Arabistan: Dâru İbni'l-Cevzî, 1994.

-----------. *el-İstî'âb fî Mârifeti'l-Ashâb.* I-IV. Thk. Ali Muhammed el-Becâvî. Beyrut: Dâru'l-Cîl, 1412/1992.

İbn Abdi Rabbih, Ebû Amr Şihâbüddin Ahmed b. Muhammed el-Endelûsî (v. 328/939). *el-Ikdu'l-Ferîd*. I-VIII. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1982.

İbn Âbidîn Muhammed Emin b. Ömer b. Abdilaziz Âbidîn ed-Dımeşkî el-Hanefî (v. 1252/1836). *Reddu'l-Muhtâr ala'd-Dürri'l-Muhtâr.* I-VI. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1992.

İbn Acîbe, Ebu'l-Abbâs Ahmed b. Muhammed el-Mehdi el-Hasanî el-Encerî el-Fâsî es-Sûfî (v. 1224/1809). *el-Bahru'l-Medîd fî Tefsîri'l-Kur'âni'l-Mecîd.* I-VII. Thk. Ahmed Abdullah el-Kureşî Ruslan. Nşr. Hasan Abbâs Zeki. Kahire: b.y., 1997.

-----------. *Bahru'l-Medîd fî Tefsîri'l-Kur'âni'l-Mecîd.* I-XI. Çev. Dilaver Selvi. Red. Abdülaziz Hatip. İstanbul: Semerkand Basım Yayın, 2011.

İbn 'Âdil, Ebû Hafs Siracüddin Ömer b. Ali ed-Dımeşkî el-Hanbelî (v. 775/1373-74). *el-Lübâb fî Ulûmi'l-Kitab.* I-XX. Thk. Adil Ahmed Abdülmevcud - Ali Muhammed Muavvıd. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1998.

İbn Akîle, Cemâlüddin Ebu Abdullah Muhammed b. Ahmed el-Mekkî (v. 1150/1737). *ez-Ziyâde ve'l-İhsan fî Ulumi'l-Kur'ân*, Thk. Muhammed Safâ Hakkî v.dğr., I-X, Camiatü'ş-Şârika, Şârika 2006/1427.

İbn Allân el-Mekkî, Muhammed Ali b. Muhammed el-Bekrî es-Sıddîkî (v. 1057/1647). *Delîlü'l-Fâlihîn li Turuki Riyâdi's-Sâlihîn.* I-VIII. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 2004.

İbnü'l-'Arabî, eş-Şeyhu'l-Ekber Ebû Abdillah Muhyiddin (v. 638/1239). *Tefsîru İbni'l-Arabî.* I-II. y.y.: b.y., tsz.

-----------. *Tefsiru'l-Kur'âni'l-Kerîm.* I-II. Beyrut: Dâru'l-Yakazati'l-Arabî, 1967.

-----------. *el-Fütuhâtu'l-Mekkiyye.* I-VIII. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1994.

-----------. *el-Fütûhâtu'l-Mekkiyye.* I-IX. Thk. Ahmed Şemsüddin. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, tsz.

-----------. *Rahmetün mine'r-Rahmân fî Tefsîri ve İşârâti'l-Kur'ân*. I-IV. Cem' ve te'lîf: Mahmûd Mahmûd el-Ğurâb. Dımeşk: Matbaatu Nadr, 1989.

-----------. *Resâilu İbn Arabî.* Haz. Muhammed Abdülkerim en-Nümerî. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2001.

-----------. *Resâilu İbn el-Arabi : İbni Arabi'nin Risaleleri*. I-III. Çev. Vahdettin İnce. İstanbul: Kitsan, tsz.

-----------. *Fütûhât-ı Mekkiyye.* Çev. Ekrem Demirli. I-XVIII. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2007.

İbn 'Arefe, Ebû Abdillah Muhammed b. Muhammed el-Vergamî et-Tunusî el-Mâlikî (v. 803/1401). *Tefsîrü'l-İmam İbn 'Arafe.* I-II. Thk. Hasan el-Menâî. Tunus: Merkezü'l-Buhûsi bi'l-Külliyyeti'z-Zeytûniyye, 1986.

İbn Asâkir, Ebu'l-Kâsım Alî b. Hîbetullah (v. 571/1176). *Târîhu'd-Dımeşk.* I-LXXX. Thk. Amr b. Garâme el-Umrevî. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1995.

İbn 'Âşûr, Muhammed et-Tâhir b. Muhammed b. Muhammed et-Tâhir b. 'Âşûr et-Tûnusî (v. 1973). *et-Tahrîr ve't-Tenvîr (Tahrîru'l-Ma'na's-Sedîd ve Tenvîru'l-Akli'l-Cedîd Min Tefsîri'l-Kitabi'l-Mecîd).* I-XXX. Tunus: Dâru't-Tûnusiyye, 1984.

İbn Atıyye el-Endelûsî, Ebû Muhammed Abdülhak b. Galib b. Abdirrahman b. Temâm (v. 542/1147). *el-Muharreru'l-Vecîz fî Tefsîri'l-Kitâbi'l-Azîz.* I-V. Thk. Abdüsselam Abdüşşafî Muhammed. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2000.

İbn Bâdîs, Abdülhamid Muhammed es-Sanhâcî (v. 1940). *Tefsîru İbn Bâdîs (Fî Mecâlîsi't-Tezkîr Min Kelâmi'l-Hakîmi'l-Habîr).* Thk. Ahmed Şemsüddin. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1995.

İbn Batta el-Akberî, Ebû Abdillah Ubeydullah b. Muhammed b. Muhammed b. Hamdân (v. 387/998). *el-İnâbetü'l-Kübrâ.* I-IX. Thk. Rıza Mu'tî - Osman el-Esyûbî - Yusuf el-Vabil. Riyad: Dâru'r-Râye, 1988.

İbn Battâl, Ebu'l Hasan Ali b. Halef b. Abdilmelik (v. 449/1057). *Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*. I-X. Thk. Ebû Temîm Yâsir b. İbrahim. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 2003.

İbn Batuta, Muhammed b. Abdillah b. Muhammed b. İbrahim el-Tancî Ebû Abdillah (v. 779/1369). *Rihletu İbn-i Batuta (Tuhfetu'n-Nazzâr fî Garâibi'l-Emsâr ve Acâibi'l-Esfâr).* I-V. Rabat: Akademiyyetü'l-Memleketi'l-Mağribiyye, 1997.

İbn Berrecân, Abdüsselâm b. Abdurrahman b. Muhammed (v. 536/1142). *Tefsîru İbn Berrecân : Tenbîhü'l-Efhâm İlâ Tedebbüri'l-Kitâbi'l-Hakîm ve Ta'arrufi'l-Âyâti ve'n-Nebei'l-'Azîm.* I-V. Thk. Ahmed Ferîd el-Mizyedî. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2013.

İbnü'l-Ca'd, Ali İbn Ubeyd el-Cevherî el-Bağdâdî (v. 230/845). *Müsnedü İbni'l-Ca'd.* Thk. Âmir Ahmed Haydar. Beyrut: Müessesetü Nâdir, 1990.

İbnü'l-Cevzî, Ebu'l-Ferec Cemâlüddin Abdurrahman b. Ali b. Muhammed (v. 597/1201). *Telbîsu İblîs.* Beyrut: Dâru'l-Fikr, 2001.

-----------. *Zâdü'l-Mesîr fî İlmi't-Tefsîr.* I-IV. Thk. Abrürrezzak el-Mehdî. Beyrut: Dâru'l-Kitabi'l-Arabî, 1422/2001.

-----------. *Keşfü'l-Müşkil min Hadîsi's-Sahîheyn*. I-IV. Thk. Ali Hüseyin el-Bevvâb. Riyad: Dâru'l-Vatan, tsz.

-----------. *Sıfâtu's-Safve.* I-II. Thk. Ahmed b. Ali. Kahire: Dâru'l-Hadîs, 2000.

-----------. *el-Muntazam fî Tarîhi'l-Ümemi ve'l-Mülûk.* I-XIX. Thk. Muhammed Abdülkadir 'Atâ-Mustafa Abdülkadir 'Atâ. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1992.

İbn Cüzey, Ebu'l-Kâsım Muhammed b. Ahmed b. Muhammed b. Abdillah el-Kelbî el-Gırnatî (v. 741/1340). *et-Teshîl li Ulûmi'l-Kur'ân.* I-II. Thk. Abdullah el-Hâlidî. Beyrut: Şirketu Dâri'l-Erkam b. Ebi'l-Erkam, 1995.

İbn Dureys el-Becelî, Ebû Abdillah Muhammed b. Eyyûb (v. 294/907). *Fedâilü'l-Kur'ân ve mâ Ünzile mine'l-Kur'âni bi Mekkete ve mâ Ünzile bi'l-Medîne.* Thk. Gazve Bedir. Dımeşk: Dâru'l-Fikr, 1408/1987.

İbnü'l-Ebbâr, Muhammed b. Abdullah el-Kudâ'î el-Belensî (v. 658/1260). *et-Tekmile li-Kitâbi's-Sıle.* I-IV. Thk. Abdüsselâm el-Herrâs. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1995.

İbn Ebî Hâtim, Ebû Muhammed Abdurrahman b. Muhammed et-Temîmî er-Râzî (v. 327/939). *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm.* I-X. Thk. Es'ad Muhammed Tayyib. Suûdi Arabistan: Mektebetü Nizâr Mustafa el-Bâz, 1998.

İbn Ebi'l-İzz, Sadrüddîm Muhammed b. Alâüddin Ali b. Muhammed el-Hanefî el-Ezraî (v. 792/1390). *Şerhu'l-Akîdeti't-Tahâviyye*. I-II. Thk. Şuayb el-Arnaût - Abdullah İbnü'l-Muhsin et-Türkî. Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 1997.

İbn Ebî Sufre, el-Mühelleb b. Ahmed el-Esedî (v. 435/1044). *el-Muhtasaru'n-Nasîh fî Tezhîbi'l-Kitabi'l-Câmii's-Sahîh.* I-IV. Thk. Ahmed b. Fâris es-Selûm. Riyad: Dâru't-Tevhîd - Dâru Ehl-i's-Sünne, 2009.

İbn Ebî Şeybe, Ebû bekir Abdullah İbn Muhammed b. İbrahim b. Osman (v. 235/850). *Müsned.* I-II. Thk. Abdullah İbn Yûsuf el-Azâzî - Ahmed b. Ferîd el-Mizyedî. Riyad: Dâru'l-Vatan, 1997.

-----------. *el-Kitâbü'l-Musannef fî'l-Hadîsi ve'l-Âsâr.* I-VII. Thk. Kemal Yusuf el-Hût. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1988.

İbn Emîr Hac, Ebû Abdillah Şemsüddin b. Muhammed b. Muhammed el-Hanefî (v. 879/1474). *et-Takrîr ve't-Tahbîr.* I-III. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1983.

İbnü'l-Esîr, Mecdüddin Ebu's-Seâdât el-Mübârek b. Muhammed b. Muhammed eş-Şeybânî el-Cezerî (v. 606/1210). *Câmi'u'l-Usûl fî Ehâdîsi'r-Resûl.* I-XII. Thk. Abdülkadir el-Arnaût. y.y.: Mektebetü'l-Hulvânî, 1969-1972.

İbnü'l-Esîr, Ebu'l-Hasen İzzüddin Alî b. Muhammed b. Muhammed eş-Şeybânî el-Cezerî (v. 630/1233). *Üsdü'l-Ğâbe fî Mârifeti's-Sahâbe.* I-VIII. Thk. Ali Mahmud Muavvıd-Adil Ahmed Abdülmevcud. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1994.

-----------. *el-Kâmil fi't-Tarîh.* Thk. Ömer Abdüsselam Tedmürî. I-X. Beyrut: Dâru'l-Kitabi'l-Arabî, 1997.

İbn Ferhûn, İbrâhim b. Ali b. Muhammed Burhanuddin el-Ya'merî (v. 799/1397). *ed-Dîbâcu'l-Mezheb fî Mârifeti A'yâni Ulemâi'l-Mezheb.* I-II. Thk. Mahmud el-Ahmedî Ebu'n-Nur. Kahire: Dâru't-Türâs, tsz.

İbnü'l-Ferrâ, el-Kâdî Ebû Ya'lâ Muhammed b. el-Hüseyin b. Muhammed b. Half (v. 458/1066). *İbtâlu't-Te'vîlât li-Ahbâri's-Sıfât.* I-II. Thk. Muhammed b. Hamd el-Hamûd en-Necdî. Kuveyt: Dâru İylâfi'd-Devliyye, tsz.

İbn Hacer el-Askalânî, el-Hâfız Ebu'l-Fadl Şihabüddin Ahmed b. Ali (v. 852/1448). *et-Ta'lîku't-Ta'lîk alâ Sahîhi'l-Buharî.* I-V. Thk. Said Abdurrahman Mûsa el-Kazkî. Beyrut: Dâru Ammar, 1985.

-----------. *Fethu'l-Bârî Alâ Sahîhi'l-Buhârî.* I-XIII. Thk. Muhammed Fuad Abdülbaki- Muhibbüddin el-Hatîb. Beyrut: Dâru'l-Marife, 1959.

-----------. *el-Metâlibu'l-'Âliye,* Thk. Heyet. I-XIX. Riyad: Dâru'l-'Âsıme - Dâru'l-Ğays, 1997-2000.

-----------. *el-İmtâ' bi'l-Erbaîni'l-Mütebâyineti's-Simâ'.* Thk. Ebû Abdillah Muhammed Hasan eş-Şâfiî. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997.

İbn Haldûn, Ebû Zeyd Abdurrahman b. Muhammed Veliyyüddin el-Hadramî el-İşbilî (v. 808/1406). *Mukaddime.* I-III. Çev. Zakir Kadirî Ugan. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1997.

-----------. *Dîvanu'l-Mübtedei ve'l-Haber fî Tarîhi'l-Arabi ve'l-Berberi Ve Men Âserehüm Zevi'l-Şe'ni'l-Ekberi.* I-VIII. Thk. Halil Şehade. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1988.

İbn Hallikân, Ebu'l-Abbâs Şemsüddin Ahmed b. Muhammed b. İbrahim b. Ebû Bekir el-Bermekî el-Erbilî (v. 681/1282). *Vefeyâtü'l-A'yân ve Enbâu Ebnâi'z-Zaman*. I-VII. Thk. İhsan Abbâs. Beyrut: Dâru Sâdır, tsz.

İbn Hazm, Ebû Muhammed Ali b. Ahmed (v. 456/1064). *el-Fasl fi'l-Milel ve'l-Ehvâi ve'n-Nihal.* Kahire: Mektebetü'l-Hanci, tsz.

-----------. *el-İhkâm fî Usûli'l-Ahkâm.* Kahire: Dâru'l-Hadîs, tsz.

İbn Hibban, Ebû Hâtim Muhammed b. Hibban b. Ahmed et-Temîmî el-Büstî (v. 354/965). *Sahîhu İbn Hibban.* Thk. Şuayb el-Arnavut. I-XVIII. Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 1988.

İbn Huzeyme, Ebû Bekir Muhammed b. İshak es-Sülemî en-Nîsâbûrî (v. 311/924). *Kitâbü't-Tevhîd ve İsbâtu Sıfâti'r-Rab.* I-II. Thk. Abdülaziz b. İbrahim eş-Şehvân. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1994.

İbnü'l-İmâd, Abdülhayy b. Ahmed b. Muhammed el-Ikrî el-Hanbelî (v. 1089/1679). *Şezerâtu'z-Zeheb fî Ahbâri Men Zeheb.* I-XI. Thk. Mahmud el-Arnavût. Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1986.

İbn Kayyim el-Cevziyye, Muhammed b. Ebî Bekir b. Eyyub Sa'd Şemsüddin (v. 751/1350). *Medâricü's-Sâlikîn.* I-II. Thk. Muhammed el-Mu'tasım Billâh el-Bağdâdî. Beyrut: Dâru'l-Kitabi'l-Arabî, 1996.

-----------. *et-Tibyân fî Aksâmi'l-Kurân.* Thk. Muhammed Hâmid el-Fakiy. Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, tsz.

İbn Kemalpaşa, Şeyhülislam Şemsüddin Ahmed (v. 940/1534). *Tefsîru İbn Kemal Bâşâ.* I-X. Thk. Mâhir Edip Habbûş. İstanbul: Mektebetü'l-İrşâd, 2018.

İbn Kesîr, Ebu'l-Fidâ İsmail b. Ömer el-Kureşî el-Basrî ed-Dımeşkî (v. 774/1373). *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm.* I-VIII. Thk. Sami b. Muhammed Selâme. y.y.: Dâru't-Taybe, 1999.

-----------. *el-Bidâye ve'n-Nihâye*. I-XIV. Thk. Ali Şîrî. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1988.

-----------. *Fedâilü'l-Kur'ân.* y.y.: Mektebetü İbn Teymiyye, 1996.

-----------. *Müsnedü Emîri'l-Mü'minîn Ebî Hafs Ömer b. el-Hattâb ve Akvâluhu alâ'l-İlm (Müsnedü'l-Fâruk).* Thk. Abdülmu'tî Kal'acî. I-II. Mansûra/Mısır: Dâru'l-Vefâ, 1991.

İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullah İbn Müslim ed-Dîneverî (v. 276/889). *Te'vîlu Muhtelifi'l-Hadîs.* Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî - Müessesetü'l-İşrâk, 1999.

İbn Mâce, Ebû Abdillah Muhammed b. Yezid er-Rebeî el-Kazvinî (v. 273/887). *Sünenu İbn Mâce*. I-II. Thk. Muhammed Fuad Abdülbaki. Mısır: b.y., 1952.

İbn Manzûr, Muhammed b. Mükrim b. Ali Ebu'l-Fadl Cemâlüddin el-Ensârî er-Ruveyfaî el-Ifrîkî (v. 711/1311). *Lisânu'l-Arab.* I-XV. Beyrut: Dâru's-Sâdır, 1992.

İbnü'l-Melek, Muhammed b. İzzüddin Abdüllatif er-Rûmî (v. 854/1450). *Şerhu Mesâbîhi's-Sünne.* Kuveyt: İdâretü's-Sekâfeti'l-İslâmîyye, 2012.

İbn Mende, Ebû Abdillah Muhammed b. İshak b. Muhammed b. Yahya (v. 395/1005). *el-İman.* I-II. Thk. Ali b. Muhammed b. Nâsır el-Fakîhî. Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 1986.

İbn Mübârek el-Himyerî el-Hadramî (v. 930/1523). *Hadâiku'l-Envâr ve Metâliu'l-Esrâr fî Sîreti'n-Nebiyyi'l-Muhtâr.* Thk. Muhammed Gassân Nasûh. Cidde: Dâru'l-Minhâc, 1997.

İbnü'l-Mübârek, Ebû Abdurrahman Abdullah et-Türkî el-Mervezî (v. 181/797). *ez-Zühd ve'r-Rekâik.* Thk. Habîburrahman el-A'zamî. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, tsz.

İbnü'l-Mülakkin, Sirâcüddin Ebû Hafs Ömer b. Ali b. Ahmed eş-Şâfi'î el-Mısrî (v. 804/1402). *Tabakâtu'l-Evliya.* Thk. Nureddin Şüreybe. Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 1994.

-----------. *el-İ'lâm bi-Fevâidi 'Umdeti'l-Ahkâm.* I-XI. Thk. Abdülaziz b. Ahmed b. Muhammed el-Müşeykıh. Suûdi Arabistan: Dâru'l-'Âsıme, 1997.

İbnü'l-Münzir, Ebû Bekir Muhammed b. İbrâhim en-Nîsâbûrî (v. 319/931). *Kitâbü Tefsîri'l-Kur'ân.* I-II. Thk. Sa'd b. Muhammed es-Sa'd. Medîne: Dâru'l-Meâsir, 2002.

İbn Sa'd, Ebû Abdillah Muhammed el-Hâşimî el-Bağdâdî (v. 230/845). *et-Tabakâtü'l-Kübrâ.* I-VIII. Thk. Muhammed Abdülkadir 'Atâ. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1990.

İbn Sem'ûn el-Bağdâdî, Ebu'l-Hüseyin Muhammed b. Ahmed (v. 387/997). *Emâlî İbn Sem'ûn el-Vâiz.* Thk. 'Âmir Hasan Sabrî. Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmîyye, 2002.

İbn Şeddâd, Yusuf b. Râfi' b. Temîm b. Utbe el-Esedî el-Mûsulî (v. 632/1234). *en-Nevâdiru's-Sultâniyye ve'l-Mehâsinü'l-Yûsufiyye (Sîretu Salâhuddin el-Eyyûbî).* Thk. Cemâlüddin Şeyyâl. Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 1994.

İbn Teymiyye, Takiyüddin Ebu'l-Abbâs Ahmed b. Abdilhalîm b. Abdisselam el-Harrânî (v. 728/1328). *Buğyetü'l-Murtâd fî Reddi Alâ'l-Mütefelsifeti ve'l-Karâmitati ve'l-Bâtıniyye.* Thk. Musa ed-Devîş. Medîne: Mektebetü'l-Ulûmi ve'l-Hikem, 1995.

-----------. *Beyânu Telbîsi'l-Cehmiyye fi Te'sîsi Bidaihimi'l-Kelâmiyye.* Thk. Heyet. I-X. Medine: Mecmaü'l-Melik Fahd li-Tıbaâti'l-Mushafi'ş-Şerif, 2005.

-----------. *Mecmûu'l-Fetâvâ.* I-XXXV. Thk. Abdurrahman b. Muhammed b. Kâsım. Medine: Mecmaü'l-Melik Fahd li-Tıbaâti'l-Mushafi'ş-Şerif, 1995.

-----------. *el-Fetâva'l-Hameviyyetü'l-Kübrâ.* Thk. Hamd b. Abdülmuhsin et-Tüveycerî. Riyad: Dâru's-Sumay'î, 1425/2004.

-----------. *Der'u Te'ârudi'l-Akli ve'n-Nakl.* I-X. Thk. Muhammed Reşad Sâlim. Suûdî Arabistan: Cami'atü'l-İmam Muhammed b. Suûd el-İslâmiyye, 1991.

-----------. *Risâle fî İlmi'l-Bâtın.* Beyrut: Mecmeâtu'r-Resâili'l-Müniriyye, 1970.

-----------. *Câmi'u'l-Mesâil.* I-VI. Thk. Muhammed Aziz Şems. Cidde: Dâru Âlemi'l-Fevâid, 2000.

-----------. *Minhâcü's-Sünneti'n-Nebeviyye.* I-IX. Thk. Muhammed Reşâd Sâlim. Riyad: Câmi'atü'l-İmam Muhammed b. Suûd el-İslâmîyye, 1986.

İbn Vehb, Ebû Muhammed Abdullah el-Mısrî el-Kureşî (v. 197/813). *Tefsîru'l-Kur'ân.* I-III. Beyrut: Dâru'l-Garbil-İslâmî, 2003.

İlhan, Avni. "Bâtıniyye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA).* İstanbul 1992. V: 191-195.

İmam Cafer es-Sâdık (v. 148/765). *Kendisine İsnad Edilen Yazma Tefsir (İsimsiz).* (Süleymaniye Kütüphanesi, Nâfiz Paşa Koleksiyonu, no: 65). İstanbul.

İmam Rabbânî, Ahmed el-Farukî es-Serhendî (v. 1034/1624). *el-Mektûbât.* I-II. y.y.: b.y., tsz.

İmam eş-Şâfi'î, Ebû Abdillah Muhammed b. İdris b. el-Abbâs b. Osman b. Şâfi' b. Abdilmuttalib b. Abdi Menaf el-Muttalibî el-Kureşî el-Mekkî (v. 204/816). *Müsned*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1980.

-----------. *el-Ümm.* I-VIII. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1990.

-----------. *Tefsîru'l-İmâmi'ş-Şâfi'î.* I-III. Thk. Ahmed b. Mustafa el-Ferrân. Suûdi Arabistan: Dâru't-Tedmüriyye, 2006.

İskenderî, Tâcüddin b. Atâullah (v. 709/1309). *Letâifü'l-Minen.* Thk. Abdülhalim Mahmûd. Kahire: b.y., 2006.

İslâmoğlu, Mustafa. *Kur'an'ı Anlama Yöntemi: Tefsir Usulü.* İstanbul: Düşün Yayıncılık, 2014.

İzmirli, İsmail Hakkı (v. 1946). *Yeni İlm-i Kelâm (Birinci Kitab).* Tedkîkât ve Te'lîfât-ı İslâmîyye Hey'eti Neşriyâtı. İstanbul: Şehzadebaşı Evkâf-ı İslâmîye Matbaası, h. 1339-1341.

-----------. *Kur'ân-ı Kerim ve Türkçe Anlamı (Ma'âni-i Kur'ân).* İstanbul: Eren Yayınları, tsz.

Kâfiyeci, Muhyiddin Muhammed b. Süleyman (v. 879/1474). *et-Teysîr fî Kavâidi İlmi't-Tefsir*. Thk. Mustafa Muhammed Hüseyin ez-Zehebî. Kahire: Mektebetü'l-Kudsî, 1998.

Kam, Ferid (v. 1944)- Aynî, Mehmet Ali (v. 1945). *İbnü'l-'Arabî'de Varlık Düşüncesi.* Haz. Mustafa Kara. İstanbul: b.y., 1992.

Kandemir, Yaşar. "İbnü's-Salâh eş-Şehrezûrî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA).* İstanbul, 2000. XXI: 198-200.

----------. "Muâz b. Cebel". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA).* İstanbul, 2005. XXX: 338-339.

Kaplan, Abdurrahim. "İşâri Tefsir Geleneğinde Coğrafi Unsurların Yorumlanması: el-Bahrü'l-Medîd Örneği". *Hikmet Yurdu.* 14/27 (2021):129-154.

-----------. "Kur'ân'ın İ'câz Yönlerinden Biri: Gelecek ile İlgili Haber Vermesi". *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 19 (2021): 61-91

Kaplan, Hayri. "Bahâ Veled, Şems ve Mevlâna'nın Râzî'ye Yönelik Eleştirileri ve Râzî'nin Sûfîlere / Tasavvufa Bakışı". *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* [Mevlâna Özel Sayısı]. 14 (2005); 285-330.

-----------. “Şa‘rânî”. *DİA, Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA).* İstanbul 2007. XXXVIII: 347-350.

Kara, Ömer. “Râgıb el-İsfahânî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA).* İstanbul 2007. XXXIV: 398-401.

Kara, Mustafa. *Niyâzi-i Mısrî.* Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1994.

-----------. *Tasavvuf ve Tarîkatlar Tarihi.* İstanbul: Dergah Yayınları, 2011.

-----------. “İbn Teymiyye’nin İlk Sûfîlere ve Tasavvuf Klasiklerine Bakışı”. *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 1 (1986): 63-67.

-----------. “Çok Uzak Çok Yakın: İbn Arabî - İbn Teymiyye Mukayesesi”. *Tasavvuf -İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* [İbnü’l-‘Arabî Özel Sayısı-1]. 21 (2008): 27-30.

-----------. “Fenâ”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA).* İstanbul 1995. XII: 333-335.

-----------. “İbn Atâullah el-İskenderî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA).* İstanbul 1999. XIX: 337-338.

Karabaşoğlu, Metin. *Saykal: Risale-i Nur’a Husumetin Kısa Tarihi.* Söyleşi: Şener Boztaş. İstanbul: Selis Kitaplar, 2017.

Karabey, Turgut. “Tarih Düşürme”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA).* İstanbul 2011. XL: 80-82

Karaçam, İsmail. *En Büyük Mucize - Kur’ân-ı Kerim’in İlmi ve Edebi Sırları.* İstanbul: İmaj, 2005.

Karadaş, Cağfer. “İbnü’l-‘Arabî, Muhyiddin - İtikâdî Görüşleri”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA).* İstanbul 1999. XX: 516-520.

Karadeniz, Osman. “İbn Berrecân”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA).* İstanbul 1999. XIX: 371-372.

Karâfî, Ebu’l-Abbâs Şihâbüddin Ahmed b. İdrîs b. Abdirrahmân (v. 684/1285). *Envâru’l-Burûk fî Envâi’l-Furûk.* I-IV. Beyrut: Âlemu’l-Kütüb, tsz.

Karagöz, İbrahim. “Bâtıniyye (Bâtınîlik)”. *Dini Kavramlar Sözlüğü.* Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2006.

Karakoç, Sezai (v. 2021). “Hâtıralar: İstanbul - Ankara”, *Diriliş-Haftalık Düşünce, Edebiyat ve Siyaset Dergisi.* 84 (23 Şubat 1990): 7-11, 15.

Karapınar, Fikret. *Muhaddis Sûfîlerin Hadîs Usulü ve Hadîsleri Anlama Yöntemleri (H. IV.-V./M. X.-XI. Asır).* Doktora Tezi, Selçuk Üniversitesi, 2006.

-----------. “Rivayetlerde İşârî Yorum”. *Hadîs Tetkikleri Dergisi*. 5/2 (2007): 89-104.

-----------. “Hadîs Şerhlerinde Kullanılan Yorumlama Biçimleri”. *Marife.* 9/1 (2009): 57-98.

Karasakal, Şaban. *Kur’ân’ın İşârî Yorumu-Senâullah Pânîpetî’nin et-Tefsîru’l-Mazharî Adlı Eseri.* İstanbul: Rağbet yayınları, 2016.

Karataş, Ali. *İmam Mâturîdî-Kur'ân'ı Kur'ân'la Te'vîl.* İstanbul: Yesevî Yayıncılık, 2014.

-----------. *Tefsir Geleneğinde Rivayet.* Ankara: Fecr Yayınları, 2021.

-----------. "Rivayet Tefsirinin Bir Yöntem Olup Olmadığı Meselesi Üzerine Bir Değerlendirme". *Tefsirde Rivayet Eksenli Okumalarının Kritiği-I.* Mardin: Mardin Artuklu Üniversitesi Yayınları, 2021: 107-133.

Karavelioğlu, Murat A. "Klasik Türk Edebiyatı'nda Şem'î Mahlaslı Şairler ve Prizrenli Şem'î". *İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi.* 32 (2004): 65-80.

Karslı, İbrahim Hilmi. "Kur'ân'ın Bilimsel Tefsiri Üzerine Bazı Mülahazalar". *Diyanet İlmî Dergi.* 46/3 (2010): 79-94.

Kartal, Abdullah. "Sekr". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA).* İstanbul 2009. XXXVI: 334-335.

Kâsım b. Sellâm, Ebû Ubeyd el-Herevî el-Bağdâdî (v. 224/838). *Fedâilü'l-Kur'ân.* Thk. Mervan el-Atıyye - Muhsin Harrâbe - Vefâ Takiyüddin. Dımeşk - Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1995.

-----------. *Garîbu'l-Hadîs.* I-IV. Thk. Muhammed Abdülmuîd Han. Haydarâbad: Matbaatu Dâireti'l-Maârifi'l-Osmaniyye, 1964.

Kâsımî, Muhammed Cemâlüddin b. Muhammed Saîd b. Kâsım el-Hallâk (v. 1332/1914). *Mehâsinü't-Te'vîl.* I-IX. Thk. Muhammed Basil Uyûn es-Sûd. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997.

Kastallânî, Ebu'l-Abbas Ahmed b. Muhammed b. Ebî Bekir b. Abdilmelik el-Kuteybî el-Mısrî (v. 923/1517). *İrşâdu's-Sarî li-Şerhi Sahîhi'l-Buhârî.* I-X. Mısır: Matbaatu'l-Kübra el-Emîriyye, 1323/1906.

Kâşânî, Abdürrezzâk (736/1335). *Tasavvuf Sözlüğü.* Çev. Ekrem Demirli. İstanbul: İz Yayıncılık, 2015.

Kâtip Çelebi, Mustafa b. Abdillah Hacı Halîfe (v. 1067/1657). *Keşfu'z-Zunûn an Esâmî'l-Kütübi ve'l-Fünûn.* I-II. Bağdat: Mektebetü'l-Müsennâ, 1941.

Kattân, Mennâ' b. Halil (v. 1998). *Mebâhis Fî Ulûmi'l-Kur'ân.* Riyad: Mektebetü'l-Maârif, 2000.

Kavruk, Hasan. *Malatyalı Niyâzi-i Mısrî, Hayatı-Sanatı-Eserleri ve Dîvân-ı İlâhiyât.* Malatya: Malatya Belediyesi Kültür Yayınları, 2011.

Kaya, Mahmut. "İbnü'l-'Arabî, Muhyiddin-İslâm Düşüncesindeki Yeri". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA).* İstanbul 1999. XX: 520-522.

Kelâbâzî [Gülâbâdî], Ebûbekir Muhammed b. Ebî İshak b. İbrahim b. Ya'kûb (v. 380/990). *et-Taarruf li-Mezhebi Ehli't-Tasavvuf.* Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, tsz.

-----------. *Bahru'l-Fevâid (Meânî'l-Ahbâr).* Thk. Muhammed Hasan Muhammed Hasan İsmail - Ahmed Ferid el-Mizyedî. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiye, 1999.

Kettânî, Muhammed Abdülhay b. Abdülkebîr (v. 1962). *et-Terâtîbü'l-İdâriyye.* I-II. Thk. Abdullah el-Hâlidî. Beyrut: b.y., tsz.

Kevserî, Muhammed Zâhid (v. 1952). *Mukaddemâtu'l-İmâmi'l-Kevserî.* Beyrut: Daru's-Seryâ, 1997.

-----------. *Makâlâtü'l-Kevserî.* Kahire: el-Mektebetü't-Tevfîkiyye, tsz.

Kılıç, Hulûsî. "Ahterî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA).* İstanbul 1989. II: 184-185.

Kılıç, M. Erol. "el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA).* İstanbul 1996. XIII: 251-258.

-----------. "İbnü'l-'Arabî, Muhyiddin". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA).* İstanbul 1999. XX: 493-516.

Kılıç, Muharrem. "Dini Bilginin Doğruluğu Bağlamında Zâhirî Epistemolojinin Dayandığı Dil Kuramı". *Bilimname.* 1/2 (2003): 157-169.

Kılıç, Sadık. "Tefsir Nasıl Bir İlimdir". *Tefsir Nasıl Bir İlimdir.* İstanbul: Ensar Neşriyat, 2011: 58-75.

-----------. *İslâm'da Sembolik Dil.* İstanbul: İnsan Yayınları, 1995.

-----------, "Nesnellik Öznellik Arasında Yorum", *İslâmî Araştırmalar*, 9/1-2-3-4 (1996): 103-114.

-----------. "Dil ve İnsanın Tarihselliği Bağlamında Dini Metin". *Kur'ân ve Dil -Dilbilim ve Hermenötik- Sempozyumu.* Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi (17-18 Mayıs 2001). Erzurum: Bakanlar Matbaası, 2001: 95-105.

-----------, *Seferler Arefesindeyim Hep*, İstanbul: Gelenek Yayıncılık, 2004.

Kırca, Celal. *İlimler ve Yorumlar Açısından Kur'ân'a Yönelişler.* İstanbul: Tuğra Neşriyat, tsz.

-----------. *Kur'ân-ı Kerîm ve Modern İlimler.* İstanbul: Marifet Yayınları, 1981.

-----------. "Cafer es-Sadık ve Ona İzafe Edilen Tefsiri". *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*. 6 (1989): 95–112.

----------. "İlmî Tefsir Ekolünün Problemleri". *Günümüz Din Bilimleri Araştırmaları ve Problemleri Sempozyumu.* Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1989: 193-198.

Kısakürek, Necip Fazıl ["Dedektif X Bir" müstearıyla] (v. 1983). "Nurculuk". *Büyük Doğu.* 12/12 (08/12/1965): 3.

Kıyıcı, Selahattin. "Alvarlı Muhammed Lutfi Efendi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA).* İstanbul 1989. II: 552.

Kirmânî, Tâcu'l-Kurrâ Mahmud b. Hamza b. Nasr Ebu'l-Kâsım Burhanüddin (takriben v. 505/1111). *Garâibü't-Tefsîr ve Acâibü't-Te'vîl.* I-II. Cidde - Beyrut: Dâru'l-Kıble - Müessesetü Ulûmi'l-Kur'ân, tsz.

Koçkuzu, Ali Osman (v. 2020). "Hz. Peygamber'in Mîzâcı ve Hadîste İşârî Tefsir". *IV. Kutlu Doğum Sempozyumu Tebliğleri*. Isparta 2001: 221-238.

Koçyiğit, Hikmet. "Halûk Nurbaki'nin Kur'ân'a Bilimsel Yaklaşımının Değerlendirilmesi". *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi.* 8/1 (2021): 554-582.

Konevî, Sadruddin Muhammed b. İshak (v. 673/1274). *Şeceretü'n-Nu'mâniyye bi-Şerhi Sadruddin Muhammed b. İshak el-Konevî.* Thk. Âsım İbrâhim el-Keyyâlî (İbnü'l-'Arabî'ye âit üç eser daha aynı mücelledde yer almaktadır). Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2004.

Kudâ'î, Ebû Abdillah Muhammed b. Selâme b. Ca'fer (v. 454/1062). *Müsnedü'ş-Şihâb*. I-II. Thk. Hamdi b. Abdülmecid es-Selefî. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1986.

Kuleynî, Ebû Cafer Sikâtu'l-İslâm Muhammed b. Yakûb b. İshak (v. 329/940). *el-Usûl Mine'l-Kâfî (Usûlu'l-Kâfî).* (Seyyid Cevâd Mustafavî'nin Farsça tercüme ve şerhiyle birlikte). I-IV. Tahran: İntişârât-ı İlmiyye, 1970.

Kummî, Ebu'l-Hasan Ali b. İbrahim (v. 307/920). *Tefsîru'l-Kummî*, Thk. Seyyid Tayyib el-Mûsevî el-Cezâirî. Kum: Müessesetü Dâri'l-Kitab, 1968.

Kur'an Araştırmaları Grubu. *Kur'an - Hiç Tükenmeyen Mucize.* İstanbul: İstanbul Yayınevi, 2004.

Kur'ân Yolu: Türkçe Meal ve Tefsir. I-V. Haz. Hayreddin Karaman v.dğr. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2003.

Kurşun, Zekeriya. "Derveze, Muhammed İzzet". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA).* İstanbul, 1994. IX: 187-188.

Kurt, Yaşar. "Ni'metullah b. Mahmûd". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA).* İstanbul 2007. XXXIII: 132-133.

Kurtkan Bilgiseven, Amiran. *Büyük Türk İslâm Düşünürü Niyazi-i Mısrî'den Esintiler.* İstanbul: Beka Yayınları, 1998.

Kurtubî, Ebû Abdillah Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekir b. Ferh el-Hazrecî Şemsüddin (v. 671/1273). *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'ân.* I-XX. Thk. Ahmed el-Berdûnî - İbrâhin Atfîş. Kahire: Dârü'l-Kütübi'l-Mısriyye, 1964.

Kurtuluş, Rıza. "Keşfü'l-Esrâr". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA).* Ankara 2002. XXV: s. 319.

Kuşeyrî, Abdülkerim b. Havâzin Ebu'l-Kâsım (v. 465/1073). *Letâifü'l-İşârât.* I-III. Thk. İbrahim Besyûnî. Mısır: el-Heyetü'l-Mısriyyetü'l-Âmmetü li'l-Kitab, 1981.

-----------. *er-Risâletü'l-Kuşeyrîyye.* I-II. Thk. Abdülhalim Mahmud-Mahmud eş-Şerîf. Kahire: Dâru'l-Maârif, tsz.

Kutsal Kitap - Eski ve Yeni Antlaşma - (Tevrat, Zebûr, İncîl). Nşr. Kitab-ı Mukaddes Şirketi. İstanbul: Yeni Yaşam Yayınları, 2010.

Kübrâ, Necmüddin (v. 618/1221) - es-Simnânî, Alâüddevle (v. 736/1336). *et-Te'vîlâtü'n-Necmiyye ('Aynu'l-Hayât)*. I-VI. Thk. Ahmed Ferîd el-Mizyedî. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2009.

Küçük, Hülya. *Tasavvuf Tarihine Giriş*. Konya: Nükte Kitap, 2004.

Lagarde, Michel. "Klasik Kur'ân Tefsirinde Anlamı Kavramaya Yönelik Bir Yöntem Olarak İma ve İşaret Dili". Çev. Sadık Kılıç. *Marife*, 9/1 (2009): 263-277.

Lory, Pierre. *Kâşâni'ye Göre Kur'ân'ın Tasavvufî Tefsiri*. Çev. Sadık Kılıç. İstanbul: İnsan Yayınları, 2001.

Mağribî, Kâdî Ebû Hanîfe en-Nu'man b. Muhammed et-Temîmî (v. 363/974). *Şerhü'l- Ahbar fî Fedâili'l-Eimmeti'l-Athar*. I-III. Beyrut: Dâru's-Sekaleyn, 1993.

Mahmud Abdürrezzak. *el-Mu'cemu's-Sûfî*. I-III. Cidde: Dâru Mâcid Asîrî, 2004.

Mahmud Şükrî Âlûsî. *es-Süyûfü'l-Müşrika ve Muhtasaru's-Savâki'i'l-Muhrika*. Thk. Mecid el-Halîfe. Kahire: Mektebetü'l-İmami'l-Buhârî, 2008.

Makdisi, George. "Kâdirî Sûfîsi İbn Teymiyye". Çev. Vahit Göktaş. *Tasavvuf -İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*. 19 (2007): 401-411.

-----------. "Hanbelî Mezhebi ve Tasavvuf". Çev. Ramazan Özmen. *Tasavvuf -İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*. 18 (2007): 297-310.

Makdîş, Mahmûd b. Saîd (v. 1228/1813). *Nüzhetü'l-Enzâr fî Acâibi't-Tevârih ve'l-Ahbâr*. I-II. Thk. Ali ez-Zevârî - Muhammed Mahfûz. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1988.

Makrîzî, Ahmed b. Ali b. Abdilkadir Ebu'l-Abbâs el-Hüseyni Takiyyüddin (v. 845/1442). *İmtâ'u'l-Esmâ' Bimâ Mine'l-Ahvâli ve'l-Emvâli ve'l-Hafedeti ve'l-Metâ'*. I-XV. Thk. Muhammed Abdülhamid en-Nemîsî. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1999.

Mâlik b. Enes b. Mâlik b. Âmir el-Medenî (v. 179/795). *el-Muvattâ*. I-VIII. Thk. Muhammed Mustafa el-A'zamî. Abu Dabi: Müessesetü Zâyid b. Sultan Âl-i Nehyân li'l-A'mâli'l-Hayriyye ve'l-İnsâniyye, 2004.

Mâlik b. Nebî (v. 1973). *Kur'ân-ı Kerim Mucizesi*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 1991.

Ma'mer b. Râşid es-San'ânî (v. 153/770). *el-Câmi'* (Abdürrezzak'ın *el-Musannef*'inin X. ve XI. cildi olarak neşredilmiştir.). Thk. Habîburrahman el-A'zamî. Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 1403/1983.

Mansûr, Abdülkadir. *Mevsûatu Ulûmi'l-Kur'ân*. Halep: Dârü'l-Kalemi'l-Arabî, 2002.

Mardin, Şerif (v. 2017). *Bedîüzzaman Saîd Nursi Olayı: Modern Türkiye'de Din ve Toplumsal Değişim*. Çev. Metin Çulhaoğlu. İstanbul: İletişim Yayınları, 2015.

Martı, Huriye. *Birgivî Mehmed Efendi*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2011.

Mâturîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed (v. 333/944). *Te'vîlâtu Ehli's-Sünne*. I-X. Thk. Mecdî Basellûm. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2005.

Mâverdî, Ebu'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Muhammed b. Habîb el-Basrî el-Bağdâdî (v. 450/1059). *en-Nüket ve'l-Uyûn.* I-VI. Thk. Seyyid b. Abdilmaksûd b. Abdirrahim. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, tsz.

-----------. *el-Hâvîyü'l-Kebîr fî Fıkhi Mezhebi İmam eş-Şâfi'î.* I-XIX. Thk. Ali Muhammed Muavvıd - Adil Ahmed Abdülmevcud. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1999.

Mazharî, Muhammed Senâullah Pânîpetî el-Osmanî (v. 1225/1810). *Tefsîru'l-Mazharî.* I-X. Thk. Gulam Nebî et-Tûnisî. Pakistan: Mektebetü'r-Rüşdiyye, 1412/1992.

Meclisî, Muhammed Bâkır b. Muhammed Takî b. Maksûd Ali (v. 1110/1698). *Bihâru'l-Envâri'l-Câmia li-Düreri Ahbâri'l-Eimmeti'l-Athâr*. I-CX. Beyrut: Müessesetü'l-Vefâ, 1983.

Mekkî b. Ebî Tâlib, Ebû Muhammed el-Kayrevânî el-Mâlikî (v. 437/1045). *el-Hidâye ilâ Bulûği'n-Nihâye fî İlmi Me'âni'l-Kur'ân ve Tefsîrihi.* I-XIII. Nşr. Câmiatu'ş-Şârika Külliyeti'ş-Şeria ve Dırâsâti'l-İslâmîyye Mecmûati Buhûsi'l-Kitabi ve's-Sünne, 2008.

Merâğî, Ahmed Mustafa (v. 1952). *Tefsîru'l-Merâğî.* I-XXX. Mısır: Matbaatu Mustafa el-Bâbi'l-Halebî, 1946.

Mertoğlu, Suat. "Sa'lebî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm ansiklopedisi (DİA).* İstanbul 2009. XXXVI: 28-29.

Mevdûdî, Ebu'l-A'lâ (v. 1979). *Tefhîmü'l-Kur'ân.* I-VII. Çev. Muhammed Han Kayanî v.dğr., İstanbul: İnsan Yayınları, 1996.

Mevlâna Celâlüddin Muhammed b. Muhammed b. el-Hüseyin el-Belhî er-Rûmî (v. 672/1273). *Fîhi Ma Fîh.* Çev. Ahmet Avni Konuk. İstanbul; İz Yayıncılık, 1994.

Mısıroğlu, Kadir (v. 2019). *Tarihten Günümüze Tahrif Hareketleri III*. İstanbul: Sebil Yayınları, 2012.

Mısrî, Niyâzi-i Muhammed (v. 1105-1694). *Mawaidu'l-İrfan : İrfan Sofraları.* Çev. Süleyman Ateş. Ankara: Emel Matbaası, 1971.

Miftâhî, Muhammed Şuaybullah Hân. *Nefehâtü'l-Abîr fî Mühimmâti't-Tefsîr.* Medîne: Mektebetü Dâri'z-Zemân, 2013.

Muhammed Ali Aynî (v. 1945). *Tasavvuf Tarihi.* Tâbi' ve Nâşiri: Kütüphane-i Sûdî. İstanbul: h. 1341/1922-23.

Muhammed Gazzâlî (v. 1996). *Kur'ân'ı Anlamada Yöntem.* Çev. Emrullah İşler. İstanbul: Şule Yayınları, 1998.

Muhammed Kâmil Hüseyin. *Tâifetü'l-İsmâiliyye: Târîhuha Nuzûmuha ve Akâiduha*. Kahire: Mektebetü'n-Nehdati'l-Mısriyye, 1959.

Muhammed Şerefüddin [Yaltkaya] (v. 1947). "Bâtınîlik Tarihi". *Dârü'l-Fünûn İlahiyat Fakültesi Mecmuası*. 2/8 (1928): 1-27.

Muhammed ez-Zuhaylî. *Merciu'l-Ulûmi'l-İslâmîyye.* Dımeşk: Dâru'l-Ma'rife, tsz.

Mukâtil b. Süleyman, Ebu'l-Hasan İbn Beşîr el-Ezdî el-Belhî (v. 150/767). *Tefsîru Mukâtil b. Süleyman*. I-V. Thk. Abdullah Mahmud Şehate. Beyrut: Dâru İhyai't-Türâs, 2001.

Mursî, Muhammed Münîr. *et-Terbiyyetü'l-İslâmîyyetu Usûluhâ ve Tetavvuruhâ fî Bilâdi'l-Arabiyye*. Beyrut: Âlemu'l-Kütüb, 2005.

Mustafa Kılıç. "İbn-i Kemal'in Mısır Fethine Dâir Bir Risale-i Acîbesi". *Diyanet Dergisi [Diyanet Dergisi]*. 26/1 (1990): 111-120.

Mutabbakânî, Mâzin Salâh. "İbn Bâdis, Abdülhamid". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*. İstanbul 1999. XIX: 354-356.

Mutçalı, Serdar. *Arapça-Türkçe Sözlük*. İstanbul: Dağarcık, 1995.

Muzaffer, Şeyh Muhammed Hüseyin. *İmam al-Sâdiq*. İngilizce'ye çev. Jasim al-Rasheed. Kum: Ansariyan Publication, 2000.

Muzhiruddin ez-Zeydânî (v. 727/1327). *el-Mefâtîh fî Şerhi'l-Mesâbîh*. I-VI. Thk. Nûruddin Tâlib nezaretindeki heyet. Kuveyt: Dâru'n-Nevâdir, 2012.

Mübârekpûrî, Ebu'l-Ulâ Muhammed Abdurrahman b. Abdurrahim (v. 1935). *Tuhfetü'l-Ahvezî bi-Şerhi Câmi'i't-Tirmizî*. I-X. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, tsz.

Münâvî eş-Şâfi'î, Zeynüddin Muhammed Abdurraûf (v. 1031/1622). *Feyzu'l-Kadîr*. I-VI. Thk. Hamdi ed-Demirdaş Muhammed. Mısır: Mektebetü't-Ticariyyeti'l-Kübra, 1938.

-----------. *et-Teysîr bi-Şerhi'l-Câmi'i's-Sağîr*. I-II. Riyad: Mektebetü'l-İmâmi'ş-Şâfi'î, 1988.

Münî' b. Abdülhalim el-Mahmud. *Menâhicü'l-Müfessirîn*. Kahire: Dârü'l-Kütübi'l-Mısrî, 2000.

Münzirî, Abdülazim b. Abdülkavî Ebû Muhammed Zekiyyüddin (v. 656/1258). *et-Terğîbu ve't-Terhîbu mine'l-Hadîsi'ş-Şerîf*. I-IV. Haz. Mustafa Muhammed 'Ammâre. Mısır: Mektebetü'l-Musafa el-Bâbi'l-Halebî, 1968.

Müsâid Müslim Abdullah. *Gelişme Döneminde Tefsir*. Çev. Muhammed Çelik. İstanbul: Yeni Akademi Yayınları, 2006.

Müsâid b. Süleyman b. Nâsır et-Tayyâr. *Mefhûmu't-Tefsîri ve't-Te'vîli ve'l-İstinbâti ve't-Tedebbüri ve'l-Müfessir*. y.y.: Dâru İbni'l-Cevzî, 2005.

Müslim, Ebu'l-Hüseyin Müslim b. el-Haccâc el-Kuşeyrî en-Nîsâbûrî (v. 261/875). *Sahîh*. I-V. Thk. Muhammed Fuâd Abdulbakî. Kahire: Matbaatu İsa el-Bâbi'l-Halebî, 1955.

Müttakî el-Hindî, Alâüddin Ali b. Hüsamüddin b. Abdülmelik b. Kâdîhân (v. 975/1567). *Kenzü'l-Ummâl fî Süneni'l-Akvâli ve'l-Ef'âl*. I-XVI. Thk. Bekrî Hayyânî-Safvet es-Sekâ. Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 1975.

Nahcivânî, Baba Ni'metullah b. Mahmûd (v. 920/1514). *el-Fevâtihu'l-İlâhiyye ve'l-Mefâtihu'l-Gaybiyye*. I-II. Mısır: Dâru Rükâbî, 1999.

Nasr Hâmid Ebû Zeyd (v. 2010). "Sûfî Düşüncede Hakikat-Dil İlişkisi Üzerine: İbn Arabî'de Dil, Varlık ve Kur'an". Çev. Ömer Özsoy. *İslâmiyat*. 2/3 (1999): 15-38.

-----------. *Sufî Hermenötik: İbn Arabî'nin Yorum Felsefesi.* Çev. Semih Ceyhan. İstanbul: Mânâ Yayınları, 2018.

Nebhânî, Yusuf b. İsmail (v. 1932). *Câmi'u Kerâmâti'l-Evliyâ.* I-II. Thk. İbrahim 'Atve 'İvâd. Gucarât (Hindistan): Merkez-i Ehl-i Sünnet Berekât-ı Rıza, 2001.

Necmüddin el-Gazzî (v. 1061/1651). *Hüsnü't-Tenebbüh limâ verade fi't-Teşebbüh.* I-XII. Thk. Heyet. Suriye: Dâru'n-Nevâdir, 2011.

Nehhâs, Ebû Cafer Ahmed b. Muhammed b. İsmail b. Yunus el-Muradî en-Nahvî (v. 338/949). *Umdetü'l-Kitab.* Thk. Bessam Abdülvehhab el-Câbî. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2004.

Nesâî, el-İmam Ebû Abdirrahman Ahmed b. Şuayb (v. 303/915). *Sünen.* I-VI. Thk. Abdülğaffar Süleyman el-Bendârî - Seyyid Küsrevî Hasan. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1991.

-----------. *es-Sünenü'l-Kübrâ.* I-X. Thk. Hasan Abdülmün'im eş-Şiblî. Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 2001.

-----------. *Fedâilü's-Sahâbe.* Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1985.

Nesefî, Ebu'l-Berekât Abdullah İbn Ahmed b. Mahmûd Hâfızuddin (v. 710/1310). *Medârikü't-Tenzîl ve Hakâiku't-Te'vîl.* I-III. Thk. Yusuf Ali Bedîvî. Beyrut: Dâru'l-Kelimi't-Tayyib, 1998.

Nesefî, Ebû Hafs Necmüddin Ömer b. Muhammed (v. 537/1142). *et-Teysîr fi't-Tefsîr.* I-XV. Thk. Mâhir Edib Habbûş v.dğr. Beyrut/İstanbul: Dâru'l-Lübâb, 2019.

Neşşâr, Ali Sâmî (v. 1980). *İslâm'da Felsefî Düşüncenin Doğuşu.* I-II. İstanbul: İnsan Yayınları, 1999.

Nevevî, Ebû Zekeriyya Muhyiddin Yahya b. Şeref (v. 676/1277). *el-Minhâc Şerhu Sahîh-i Müslim b. Haccâc.* I-XVIII. Beyrut: Dâru İhyai't-Türâsi'l-Arabî, 1971.

Nîsâbûrî, Nizâmüddin el-Hasan b. Muhammed b. Hüseyin el-Kummî (v. 850/1447). *Garâibu'l-Kur'ân ve Reğâibu'l-Furkân.* I-VI. Thk. Zekeriyya Umeyrat. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1995.

Nu'aym b. Hammâd, Ebû Abdillah el-Huzaî el-Mervezî (v. 228/843). *Kitâbü'l-Fiten.* I-II. Thk. Semîr Emin ez-Züheyrî. Kahire: Mektebetü't-Tevhîd, 1412/1991-92.

Nurbaki, Haluk (v. 1997). *Kur'ân-ı Kerim'den Ayetler ve İlmî Gerçekler.* Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2006.

Nursî, Bedîüzzaman Saîd (v. 1960). *Şuâlar.* İstanbul: Envâr Neşriyat, 1992.

-----------. *Sözler.* Envâr Neşriyat, İstanbul 1996.

-----------. *Mektûbat.* İstanbul: Envâr Neşriyat:1996.

-----------. *Lem'alar.* İstanbul: Envâr Neşriyat:1996.

-----------. *İşârâtü'l-İ'câz fî Mezanni'l-Îcâz.* Naşiri: Abdurrahman. Dersaadet: Evkâf-ı İslâmiye Matbaası, 1334/1918.

-----------. *İşârâtü'l-İ'câz fî Mezanni'l-Îcâz.* Thk. İhsan Kâsım es-Sâlihî. Kahire: Şirketü Sözler li'n-Neşr, 2002.

-----------. *İşârâtü'l-İ'câz.* Çev. Abdülmecid Nursi. İstanbul: Envâr Neşriyat:1996.

-----------. *Sikke-i Tasdîk-i Gaybî.* İstanbul: Envâr Neşriyat:1996.

-----------. *Barla Lahikası.* İstanbul: Envâr Neşriyat:1996.

-----------. *Kastamonu Lahikası.* İstanbul: Envâr Neşriyat:1996.

-----------. *Muhâkemat.* İstanbul: Envâr Neşriyat:1996.

-----------. *Münâzarat.* İstanbul: Envâr Neşriyat:1993.

-----------. *Risale-i Nur Müellifi Bedîüzzaman Saîd Nursî: Tarihçe-i Hayatı*. İstanbul: Envâr Neşriyat:1993.

Oğuz, Muhammed İhsan. *Vahdet-i Vücûd.* İstanbul: Oğuz Yayınları, 1995.

Okcu, Abdulmecit. "Kur'ân'da Renkler". *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 28 (2007): 128-161.

Okumuş, Ömer. "Câmî, Abdurrahman". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA).* İstanbul 1993. VII: 94-99.

Okumuş, Mesut. "Gazali'nin Kur'ân Anlayışı ve Çok Boyutlu Tefsir Telakkîsi Üzerine". *Diyanet İlmi Dergi*. 47/3 (2011): 27-44.

Okuyan, Mehmet. *Necmüddin ed-Dâye ve Tasavvûfî Tefsiri*. Doktora Tezi, Ondokuz Mayıs Üniversitesi, 1994.

-----------. "Necmeddin-i Dâye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA).* İstanbul 2006. XXXIII: 496-497.

Onat, Hasan, "İbâhiyye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA).* Ankara 1999. XIX: 252-254.

Önen, Hacı. *Taberî Tefsirinin Dirayet Boyutu.* Ankara: Araştırma Yayınları, 2015.

Öngören, Reşat. "Tasavvuf". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA).* İstanbul 2011. XL: 119-126.

Öz, Mustafa. "Cennabi, Ebu Tahir". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA).* İstanbul 1993. VII: 372-373.

-----------. "Haşîşiyye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA).* İstanbul 1997. XVI: 418-419.

-----------. "Himyânu'z-Zâd". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA).* İstanbul 1998. XVIII: 59-60.

Öz, Selahattin. "Hasan Basri Çantay'ın Eseri Kur'ân-ı Hakîm ve Meâl-i Kerîm'de İşârî-Sûfî Yorumlar: Mutasavvıf Abdülaziz ed-Debbâğ'ın Eseri el-İbrîz'in Etkisi". *Vefâtının 50.*

Yılında Hasan Basri Çantay. Altıeylül Belediyesi. I-II. Ed. Mehmet Bayyiğit - Yunus Emre Gördük - Mehmet Özkan. İstanbul: Seçil Ofset, 2021, I: 425-433.

Özel, Ahmet Murat. “Sırlı Bir Âlim: Hasan Basri Çantay ve Tasavvufî Dünyası”. *Vefâtının 50. Yılında Hasan Basri Çantay.* Altıeylül Belediyesi. I-II. Ed. Mehmet Bayyiğit - Yunus Emre Gördük - Mehmet Özkan. İstanbul: Seçil Ofset, 2021, I: 412-424.

Özemre, Ahmed Yüksel (v. 2008). *Çağdaş İlmî Tefsirde Vehmin Egemenliği.* İstanbul: Etkileşim Yayınları, 2006.

Özen, Şükrü. “Mâturîdî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA).* Ankara 2003. XXVIII: 146-151.

Özervarlı, M. Sâit. “İzmirli, İsmail Hakkı-İlmî Şahsiyeti ve Görüşleri”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA).* İstanbul 2001. XXIII: 533-535.

-----------. “Reşîd Rızâ”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA).* İstanbul 2008. XXXV: 14-18.

-----------. “Şah Veliyyullah-Düşüncesi”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA).* İstanbul 2010. XXXVIII: 262-267.

Özgel, İshak. “Erken Dönem İşari Tefsiri Bağlamında Abdullah İbn Mübârek’in Tefsiri Meselesi”. *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 18 (2007): 119-138.

-----------. “Çağdaş Tefsir Yönelişleri Açısından Bedîüzzaman Saîd Nursî’nin Tefsir Yöntemi (Şuhûdî Tefsir)”. *EKEV Akademi Dergisi.* 61 (2015): 299-322.

Özkan, Halit. “Süyûtî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA).* İstanbul 2010. XXXVIII: 188-198.

Özkan, Mehmet. *Muhammed Birgivî’nin Fıkhî Meselelere Yaklaşımı.* Bursa: Emin Yayınları, 2016.

Özköse, Kadir. “Tasavvuf Kültüründe Batın ve Batıni/Ledünni Bilgi Kavramlarının Referans Çerçevesi”. *Kur’ân’ın Bâtinî ve İşârî Yorumu.* İstanbul: KURAMER, 2018: 59-95.

Özsoy, Ömer. “Türkiye’de Kur’ân Hermeneutiği Tartışmaları -Bir Soy Kütüğü Denemesi-”. *Tefsire Akademik Yaklaşımlar-2.* Ed. Mehmet Akif Koç - İsmail Albayrak. Ankara: OTTO, 2013: 223-239.

Öztürk, Esma. “Tasavvufî Özeleştiri Örneği Olarak ‘Serrac’”. *İslâm Düşüncesinde Eleştiri Kültürü ve Tahammül Ahlâkı.* İslâmî İlimler Araştırma Vakfı Milletlerarası Tartışmalı İlmî Toplantılar Dizisi: 26. Ed. Mahsum Aytepe -Teceli Karasu. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2019, III: 199-210.

Öztürk, Mustafa. “Tefsirde Zâhir-Bâtın Düalizmi ya da Tasavvufî Aşırı Yorum”. *İslâmîyat Dergisi*. 2/3 (1999): 101-120.

-----------. “Neo-Selefîlik ve Kur’an-Reşid Rıza’nın Kur’an ve Yorum Anlayışı Üzerine-”. *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi.* 4/2 (2004): 77-106.

-----------. *Kur'ân ve Aşırı Yorum - Tefsirde Bâtınîlik ve Bâtınî Te'vîl Geleneği.* Ankara: Kitâbiyât, 2003.

-----------. "Sehl et-Tüsterî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA).* İstanbul 2009. XXXVI: 321-323.

-----------. "Cumhuriyet Dönemi Telif Tefsirler". *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi.* 10/19-20 (2012): 9-39.

-----------. *Tefsirin Halleri.* Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2013.

-----------. "Tefsirde Fahreddin er-Râzî". *İslâm Düşüncesinin Dönüşüm Çağında Fahreddin er-Râzî.* Ed. Ömer Türker - Osman Demir. İstanbul: İSAM Yayınları. 2013: 279-346.

-----------. "Son Dönem Osmanlı'dan Günümüze Türkiye'de Kur'ân ve Tefsir Çalışmaları". *Karadeniz Teknik Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 1/1 (2014): 9-63.

-----------. "Mele-i A'lâ". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA).* İstanbul 2016. Ek-II: 244-246.

-----------. *Din Sermayesinden İktidar Devşirmek: FETÖ*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2017.

-----------. *FETÖ'nün Din Anlayışı Sapkındır.* Röportaj: Yeni Şafak Gazetesi. https://www.yenisafak.com/hayat/fetonun-din-anlayisi-sapkindir-2511858 (Erişim tarihi: 04/02/2022)

Öztürk, Yaşar Nuri. Kur'ân'a Göre Tasavvuf. İstanbul: Yeni Boyut Yayınları, 1993.

Paçacı, Mehmet. *Çağdaş Dönemde Kur'ân'a ve Tefsire Ne oldu?* İstanbul: Klasik, 2012.

Parlak, Ali. *Tefsir Tarihinde Zâhirîlik ve Zâhirî Te'vîl Geleneği*. Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, 2009.

Pezdevî, Ebu'l-Yüsr Muhammed (v. 493/1100). *Usûlü'd-Dîn*. Thk. Hans Peter Lens. Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye, 2003.

Polat, Fethi Ahmet. "İşârî Tefsirin Kabul Şartları Çerçevesinde 'Fîhi Mâ Fîh'te Yer Alan Kur'ân Yorumlarının Kritiği". *Uluslararası Mevlâna ve Mevlevîlik Sempozyumu, Bildiriler-I*. Şanlıurfa 2007: 363-377.

-----------. "Dini Nasları Okumanın Bir Enstrümanı Olarak Kullanılan Zâhir-Bâtın Ayrımının İbn Rüşd'deki Orijinalitesi". *Doğu-Batı İlişkisinin Entelektüel Boyutu-İbn Rüşd'ü Yeniden Düşünmek.* I-II. Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi Rektörlüğü ve İlahiyat fakültesi Dekanlığı, 2009, II: 47-70.

-----------. "Dirayet Ağırlıklı Tefsirler". *Tefsir El Kitabı.* Ed. Mehmet Akif Koç. Ankara: Grafiker Yayınları, 2015.

Poonawala, İsmail K. "Kur'ân'ın İsmâilî Yorumu". Çev. Mustafa Öztürk. *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 16 (2003): 365-388.

Râfiî, Mustafa Sâdık b. Abdirrezzak b. Said (v. 1937). *Târîhu Âdâbi'l-Arab.* I-III. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-Arabî, tsz.

Râğıb el-İsfahânî, Ebu'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed (v. V./XI. yüzyılın ilk çeyreği). *ez-Zerîa İlâ Mekârîmi'ş-Şeria.* Thk. Ebû Zeyd el-Acemî. Kahire: Dâru's-Selam, 2007.

-----------. *el-Müfredât fî Garîbi'l-Kur'ân.* Thk. Safvan Adnan ed-Dâvudî. Beyrut: Dâru'l-Kalem - Dâru'ş-Şâmiye, 1992.

-----------. *Tefsîru'r-Râğıb.* Thk. Muhammed Abdülaziz Besyûnî. Tanta: Külliyyetü'l-Âdâb Câmi'atu Tanta, 1999.

Rahmetullah el-Hindî (v. 1308/1891). *İzhârü'l-Hak.* I-IV. Thk. Muhammed Ahmed Muhammed Abdülkâdir Halîl Melkâvî. Riyad: İdaretü'l-Buhûsi'l-İlmiyye, 1989.

Râzî, İmam Fahruddin Ebû Abdillah Muhammed b. Ömer b. el-Hasan b. el-Hüseyin et-Teymî (v. 606/1209). *Mefâtîhu'l-Gayb.* I-XXXII. Beyrut: Dâru İhyai't-Türâsi'l-Arabî, 1998.

Remlî, Şihâbuddin Ebu'l-Abbâs Ahmed b. Hüseyin el-Makdisî (v. 844/1441). *Şerhu Sünen-i Ebî Dâvud.* I-XX. Thk. Heyet. Mısır: Dâru'l-Fellâh, 2016.

Reşid Rıza, Muhammed Reşid b. Ali Rıza b. Muhammed Şemsüddin b. Muhammed el-Hüseynî (v. 1935). *Tefsîrü'l-Menâr (Tefsîrü'l-Kur'âni'l-Hakîm).* I-XII. Mısır: el-Hey'etü'l-Mısriyyetü'l-Âmme, 1990.

Rûmî, Fehd b. Abdirrahman b. Süleyman. *İtticâhâtu't-Tefsîr fi'l-Karni'r-Râbi' Aşer.* I-III. Suûdi Arabistan: Riyâsetu İdârâti'l-Buhûsi'l-İlmiyyeti ve'l-İftâi ve'd-Da'veti ve'l-İrşâd, 1986.

Ruzbihân el-Baklî, Ebû Muhammed Sadruddin (v. 606/1209). *Arâisu'l-Beyân fî Hakâiki'l-Kur'ân.* I-III. Thk. Ahmed Ferîd el-Mizyedî. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2008.

Saçaklızâde Muhammed b. Ebî Bekir el-Mar'aşî (v. 1145/1732). *Tertîbü'l-'Ulûm.* Thk. Muhammed b. İsmâil es-Seyyid Ahmed. Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmîyye, 1988.

Sa'dî, Abdurrahman b. Nâsır b. Abdillah (v. 1958). *Teysîrü'l-Kerîmi'r-Rahman fî Tefsîri Kelâmi'l-Mennan.* Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 2000.

Sa'dullah el-Buhârî, Abdülhak b. Seyfüddin (v. 1152/1739). *Leme'âtu't-Tenkîh fî Şerhi Mişkâti'l-Mesâbîh.* I-X. Thk. Takiyyüddin ed-Nedvî. Dımeşk: Dâru'n-Nevâdir, 2014.

Saklan, Bilal. *Hadîs Tarihinde Muhaddis Sûfîler.* İstanbul: Rıhle Kitap, 2019.

Sa'lebî, Ebû İshak Ahmed b. Muhammed b. İbrahim (v. 427/1036). *el-Keşf ve'l-Beyân an Tefsîri'l-Kur'ân.* I-X. Thk. Ebû Muhammed b. Âşûr. Beyrut: Dâru İhyai't-Türâsi'l-Arabî, 2002.

Sâlih b. Abdullah İbn Humeyd v.dğr. (Heyet). *Nadratu'n-Naîm fî Mekârimi Ahlâki'r-Resûli'l-Kerîm.* I-XII. Cidde: Dâru'l-Vesîle, tsz.

Saruhan, Müfit Selim. "Zâhirîlerin Öncüsü İbn Hazm'da Felsefî Meseleler". *Dini Araştırmalar.* 9/25 (2006): 159-179.

Sayın, Esma. "Hasan Basri Çantay'ın Eserlerindeki Tasavvufî Temalar Bağlamında Şahsiyeti". *Türk İslâm Medeniyeti Akademik Araştırmalar Dergisi.* 23 (2017): 71-83.

-----------. “İmam Birgivî’nin Tenkitçi ve Benimseyici Yönleriyle Tasavvufi Anlayış Tarzı”. *Balıkesirli Bir İslam Âlimi: İmam Birgivî*. I-III. Ed. Mehmet Bayyiğit v.dğr. Balıkesir: Balıkesir Büyükşehir Belediyesi, 2021: I, 257-266.

Se‘âlibî, Ebû Zeyd Abdurrahman b. Muhammed b. Mahlûf (v. 875/1470). *el-Cevâhiru’l-Hisân fî Tefsîri’l-Kur’ân*. I-V. Thk. Muhammed Ali Muavvıd - Adil Ahmed Abdülmevcud. Beyrut: Dâru İhyâi’t-Türâsi’l-Arabî, 1997.

Sehâvî, Ebu’l-Hayr Şemsüddin Muhammed b. Abdurrahmân b. Muhammed (v. 902/1497). *el-Makâsıdu’l-Hasene.* Thk. Muhammed Osman el-Hışt. Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-Arabî, 1985.

Selâvî, Şihabüddin Ebu’l-Abbâs Ahmed b. Halid b. Muhammed (v. 1315/1897). *el-İstiksâ li Ahbâri Düveli’l-Mağribi’l-Aksâ.* I-VIII. y.y.: Dâru’l-Kitab - Dâru’l-Beydâ, 1954.

Selvi, Dilaver. *Kur’ân Ve Tasavvuf.* İstanbul: Şule Yayınları, 1997.

-----------. “Her Ayetin Bir Zâhiri Bir Bâtını Vardır Hadisindeki Zâhir ve Bâtın Kavramları Üzerine Değerlendirmeler”. *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*. 11/2 (2011): 7-41.

Sem‘ânî, Ebu’l-Muzaffer Mansûr b. Muhammed b. Abdilcebbar İbn Ahmed et-Temîmî (v. 489/1095). *Tefsîru’l-Kur’ân.* I-VI. Thk. Yâsir b. İbrâhim - Ganîm b. Abbâs b. Ganîm. Riyad: Dâru’l-Vatan, 1418/1997.

Semerkandî, Ebu’l-Leys Nasr b. Muhammed b. Ahmed b. İbrahim (v. 373/973). *Bahru’l-Ulûm.* I-III. y.y.: b.y., tsz.

Semev’el b. Yahya el-Mağribî (v. 570/1175). *Bezlü’l-Mechûd fî İfhâmi’l-Yehûd*. Haz. Abdülvehhab Tavîle. Beyrut - Dımeşk: Dâru’l-Kalem - Dâru’ş-Şâmiyye, 1989.

-----------. *Gayetu’l-Maksûd fi’r-Reddi ala’n-Nasârâ ve’l-Yehûd*. Thk. İmam Hanefi Seyyid Abdullah. Kahire: Dâru’l-Âfâki’l-Arabiyye, 2006.

Serahsî, Muhammed b. Ahmed b. Ebî Sehl Şemsu’l-Eimme (v. 483/1090). *el-Mebsût*. I-XXX. Beyrut: Dâru’l-Marife, 1993.

-----------. *Usûlü’s-Serahsî.* I-II. Beyrut: Dâru’l-Marife, tsz.

Serdar, Murat. “Ehl-i Sünnet İnancında Kerâmetin İmkân ve Vukû’u Problemi”. *Bilimname.* 19 (2010/2): 25-45.

Serrâc, Ebû Nasr, Abdullah İbn Ali et-Tusi (v. 378/988). *el-Lüma‘*. Thk. Taha Abdülbaki Surûr. Kahire: Dârü’l-Kütübi’l-Hadîse, 1960.

Seyyid Kutub. İbrahim Hüseyin eş-Şarbî (v. 1967). *Fî Zılâli’l-Kur’ân.* I-VI. Kahire: Dâru’ş-Şurûk, 1991.

Sıddık Hasan Han, Ebu’t-Tayyib Muhammed el-Kannûcî (v. 1307/1889). *Fethu’l-Beyân fî Makâsıdi’l-Kur’ân.* I-XV. Sayda - Beyrut: Mektebetü’l-Asriyye, 1992.

-----------. *Ebcedü’l-Ulûm.* Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2002.

Sicistânî, Ebû Yakûb İshak b. Ahmed (ö. 393/1003 [?]). *Risaletu Tuhfeti'l-Müstecîbîn* ("Selâsu Resâili'l-İsmâiliyye" içinde). Nşr. Ârif Tâmir. Beyrut: Dâru'l-Âfâki'l-Cedîde, 1983.

Sivâsî, Şemsüddin (v. 1006/1597). *Şemseddin Sivasî Divanı.* Yayın Kurulu: Recep Toparlı v.dğr. Sivas: Sivas Belediyesi, 2015.

Soyyer, Yılmaz. "Üsküdarlı Hâşim Baba'nın Ankâ-i Maşrık'ı". *Üsküdar Sempozyumu-II Bildiriler.* Ed. Zekeriya Kurşun v.dğr. İstanbul: Üsküdar Belediye Başkanlığı Üsküdar Araştırmaları Merkezi, 2005, II: 108-113.

Subhî es-Sâlih (v. 1986). *Mebâhis fî Ulûmi'l-Kur'ân.* y.y: Dâru'l-İlm, 2000.

Sübkî, Tâcüddin b. Abdilvehhâb b. Takiyyüddin (v. 771/1370). *Tabakâtu'ş-Şâfi'iyyeti'l-Kübrâ.* I-X. Thk. Mahmud Muhammed et-Tanâhî - Abdülfettah Muhammed el-Hulv. y.y.: Dâru Hicr, 1413/1992.

Süheylî, Ebu'l-Kasım Abdurrahman b. Abdillah b. Ahmed (v. 581/1186). *er-Ravdu'l-Enfi fî Şerhi Sîreti'n-Nebeviyye.* I-VII. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1991.

Sülemî, Ebû Abdurrahman Muhammed b. el-Hüseyin b. Mûsa el-Ezdî (v. 412/1021). *Hakâiku't-Tefsîr Tefsîru Kur'âni'l Azîz (Tefsîrü's-Sülemî).* I-II. Thk. Seyyid İmran. Beyrut: Dârü'l- Kütübi'l-İlmiyye, 2001.

------------. *Ziyâdât-u Hakâiki't-Tefsîr*. Beyrut: Dârü'l-Maşrık, 1986.

-----------. *el-Erbeûn fi't-Tasavvuf.* Haydarabad: Matbaatu Meclis, 1981.

-----------. *Tabakâtu's-Sûfîyye.* Thk. Mustafa Abdülkadir 'Atâ. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1998.

-----------. *Âdâbu's-Suhbe*. Thk. Mecdî Fethi Seyyid. Tanta: Dâru's-Sahâbe, 1990.

Sülün, Murat. "Osmanlı Tefsir Geleneğinde Kur'ân'a İşarî Yaklaşımlar". *Başlangıçtan Günümüze Türklerin Kur'ân'a Hizmetleri -Tebliğler ve Müzâkereler- (Tartışmalı İlmî Toplantı 21-22 Ekim 2011)*. İstanbul: b.y., 2012: 111-148.

-----------. "Tefsir İlmi Açısından Kur'ân-ı Kerîm'e İşari Yaklaşımlar". *Tefsire Akademik Yaklaşımlar-1*. Ed. Mehmet Akif Koç - İsmail Albayrak. Ankara: OTTO, 2013: 205-229.

Süslü, Mehmet Zeki. "Tasavvufî Tefsîrlerde Müşterek Yorumlar - Nefs, Kalp ve Ruh'a İşaret Ettiği İddia Edilen Kur'ân Kelimeleri Bağlamında Bir Çalışma". *Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*. 24 (2016): 111-131.

Süyûtî, Celâlüddin Abdurrahman (v. 911/1505). *el-İtkan fî Ulûmi'l-Kur'ân.* I-IV. Thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrâhim. Kahire: el-Heyetü'l-Mısriyyeti li'l-Âmme, 1974.

-----------, *el-İtkan fî Ulûmi'l-Kur'ân.* Thk. Şuayb el-Arnaût. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2008.

-----------. *el-Fethu'l-Kebîr fî Dammi'z-Ziyâdeti ilâ Câmii's-Sağîr.* I-III. Thk. Yusuf en-Nebhânî. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 2003.

-----------. *Câmi'u'l-Kebîr (Cem'u'l-Cevâmi').* I-XXIV. Thk. Muhtar İbrâhim el-Hâic v.dğr. Kahire: Ezheru'ş-Şerîf, 2005.

-----------. *el-İklîl fî İstinbâti't-Te'vîl.* Thk. Seyfüddin Abdülkadir el-Kâtib. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1981.

-----------. *Mu'terekü'l-Akrân fî İ'câzi'l-Kur'ân.* I-III. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1988.

-----------. *el-Hâvî li'l-Fetâvâ.* I-II. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 2004.

-----------. *Esrâru Tertîbi'l-Kur'ân.* y.y.: Dâru'l-Fadîle, tsz.

-----------. *Kûtu'l-Muğtezî alâ Câmii't-Tirmizî.* I-II. Haz. Nâsır b. Muhammed b. Hamid el-Gureybî. Mekke: Câmiatu Ümmi'l-Kurâ (doktora tezi), 2002.

-----------. *Câmi'u'l-Ehâdîs.* I-XIV. Haz. Ali Cum'a nezaretindeki Heyet. Nşr. Hasan Abbâs Zekî. y.y.: b.y., tsz.

-----------. *el-Hasâisu'l-Kübrâ.* I-II. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, tsz.

-----------. *ed-Dürrü'l-Mensûr*. I-VIII. Beyrut: Dâru'l-Fikr, tsz.

-----------. *ed-Dürerü'l-Müntesire.* Thk. Mahmûd b. Lutfî es-Sabbâğ. Riyad: Câmiatu'l-Meliki's-Suûd, tsz.

Şahin, Fatma. "Haluk Nurbaki'nin Hayatı Eserleri ve Tasavvuf Anlayışı". Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi, 2020.

-----------. "Tasavvufî Tefsîrin İşârî ve Nazarî Şeklinde Taksimi Üzerine Bir Değerlendirme". *Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*. 27 (2017/2): 335-348.

Şahiner, Necmeddin. *Bilinmeyen Taraflariyle Bedîüzzaman Saîd Nursî.* İstanbul: Nesil Yayınları, 2011.

-----------. *Son Şahitler Bedîüzzaman Saîd Nursî'yi Anlatıyor.* I-IV. İstanbul: Yeni Asya Yayınları, 1993.

-----------. *Cemil Meriç'le Nur Sohbetleri.* İstanbul. Anahtar Yayıncılık, 1994.

Şa'rânî, Abdülvehhab b. Ahmed b. Ali Ebû Muhammed (v. 973/1565). *et-Tabakâtu'l-Kübrâ.* I-II. Mısır: Mektebetü Muhammed el-Müleycî, 1898.

-----------. *el-Yevâkît ve'l-Cevâhir fî Beyâni Akâidi'l-Ekâbir.* Beyrut: Dâru Sâdır, 2003.

-----------. *Kitâbü'd-Düreri'l-Mensûre fî Beyâni Zübedi'l-Ulûmi'l-Meşhûre.* Thk. Abdülhamid Salih Hamdân. Beyrut: Dâru İbn Zeydûn, tsz.

Şâtıbî, Ebu İshak İbrahim b. Mûsa b. Muhammed el-Gırnatî (v. 790/1388). *el-Muvâfakat fî Usûli'ş-Şeria.* I-VII. Thk. Ebû Ubeyde Meşhûr b. Hasan Âl-i Süleyman. y.y.: Dâru İbn Affân, 1997.

Şehârî, Abdullah İbn Said b. Muhammed İbâdî el-Lahcî el-Hadramî (v. 1990). *Müntehe's-Suâl alâ Vesâili'l-Vusûl ilâ Şemâili'r-Resûl.* I-IV. Cidde: Dâru'l-Minhâc, 2005.

Şehristânî, Ebu'l-Feth Muhammed b. Abdilkerim (v. 548/1153). *el-Milel ve'n-Nihal.* Nşr. Ahmed Fehmî Muhammed. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, tsz.

-----------. *Mefâtîhu'l-Esrâr ve Mesâbîhu'l-Ebrâr*. I-II. Thk. Muhammed Ali Âzerşeb. Tahran: Merkezü'l-Buhûs ve'd-Dırâsât li't-Türâsi'l-Mahtût, 2008.

Şelebi, Abdülcelil. "Bâtınî Tefsir'in Doğuşu ve Nedenleri". Çev. Gıyasettin Arslan. *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 9/1 (2004): 99-108.

Şerbâsî, Ahmed (v. 1980). *Hz. Peygamber (s.a.s.)'den Günümüze Tefsir Ekolleri.* Çev. Mustafa Özcan. İstanbul: Özgü Yayınları, 2010.

Şeyh Müfîd, Muhammed b. Muhammed en-Numânî el-Bağdâdî (v. 413/1022). *el-İrşâd*. Beyrut: Müessesetü'l-A'lemî li'l-Matbû', 1979.

Şevkânî, Muhammed b. Ali b. Muhammed b. Abdillah el-Yemenî (v. 1250/1835). *Fethu'l-Kadîr*. I-VI. Beyrut: Dâru'l-Kelimi't-Tayyib, 1992.

Şınkîtî, Muhammed el-Emîn b. Muhammed el-Muhtâr b. Abdilkadir el-Ceknî (v. 1393/1974). *Advâu'l-Beyân fî Îzâhi'l-Kur'âni bi'l-Kur'ân*. I-IX. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1995.

Şimşek, M. Sâit. *Günümüz Tefsir Problemleri.* Konya: Esra Yayınları, 1997.

-----------. "İlmî Tefsir Üzerine". *Günümüz Din Bilimleri Araştırmaları ve Problemleri Sempozyumu.* Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1989: 199-204.

Şîrâzî, Ebû İshâk (v. 476/083). *Tabakâtu'l-Fukahâ*. Thk. İhsan Abbas. Beyrut: Dâru'r-Râidi'l-Arabî, 1970.

Tabatabaî, Muhammed Hüseyin (v. 1981). *el-Mîzan fî tefsîri'l-Kur'ân*. I-XX. Beyrut: Müessesetü'l-A'lemî, 1974.

Taberânî, Süleyman b. Ahmed b. Eyyub Ebu'l-Kâsım (v. 360/971). *el-Mu'cemu'l-Kebîr*. I-XXV. Thk. Hamdi b. Abdilmecid es-Selefî. Kahire: Mektebetü İbn Teymiyye, tsz.

-----------. *el-Mu'cemu'l-Evsat.* I-X. Thk. Târık b. Avdillah b. Muhammed - Abdülmuhsin b. İbrahim el-Hüseynî. Kahire: Dâru'l-Haremeyn, tsz.

Tâberî, Ebû Cafer Muhammed İbn Cerîr (v. 310/922). *Câmi'u'l-Beyân an Te'vîli Âyi'l-Kur'ân.* I-XXIV. Thk. Ahmed Muhammed Şakir. Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 2000.

Tabresî, Emînü'l-İslâm Ebû Ali el-Fadl b. Hasan (v. 548/1153). *Mecmau'l-Beyân fî Tefsîri'l-Kur'ân*. I-X. y.y.: b.y., 1995.

Tahâvî, Ebû Cafer Ahmed b. Muhammed b. Selâme b. Abdilmelik el-Hacerî el-Ezdî el-Mısrî (v. 321/933). *Şerhu Müşkili'l-Âsâr.* I-XVI. Thk. Şuayb el-Arnavût. Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 1994.

Tahirü'l-Mevlevi / Tahir Mevlevi Olgun (v. 1951). *Edebiyat Lügatı*. Haz. Kemal Edib Kürkçüoğlu. İstanbul: Enderun Kitabevi, 1973.

Tahralı, Mustafa. "Abdülvâhid Yahyâ (René Guénon)". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA).* İstanbul 1988. I; 279-282.

Tâmir, Ârif. *Erbau Resâil-i İsmâiliyye*. Beyrut: Dârü'l-Mektebeti'l-Hayat, 1978.

Tantavî Cevherî (v. 1940). *el-Cevâhir fî Tefsîri'l-Kur'âni'l-Kerîm.* I-XXV. Mısır: Matbaatu Mustafa el-Bâbi'l-Halebî, 1346/1928.

Tantavî, Muhammed Seyyid (v. 2010). *et-Tefsîru'l-Vasît li'l-Kur'âni'l-Kerîm.* I-XV. Kahire: Dâru Nehdati Mısır, 1997-1998.

Taşköprîzâde Ahmed b. Mustafâ (v. 968/1561). *Miftâhu's-Saâde ve Misbâhu's-Siyâde fî Mevzûâti'l-'Ulûm*. I-III. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1985.

Tatçı, Mustafa. *Limni'de Sürgün Bir Veli - Niyâzi-i Mısrî'nin Hatıraları.* İstanbul: H Yayınları, 2010.

Taylan, Necip. *Gazzâlî'nin Düşünce Sisteminin Temelleri.* İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Vakfı Yayınları, 1994.

Teftâzânî, Sa'duddin Mes'ud b. Ömer b. Abdillah eş-Şâfi'î (v. 792/1390). *Şerhu'l-Makâsıd fî İlmi'l-Kelâm.* I-II. Pakistan: Dâru'l-Meârifi'n-Nu'mâniyye, 1981.

-----------. *Şerhu'l-Akaidi'n-Nesefiyye*. Thk. Ali Kemal. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, tsz.

Temizkan, Abdullah. "Bilimsel Tefsire Farklı Bir Yaklaşım: Zağlûl Neccâr Örneği". *e-Şarkiyat İlmi Araştırmalar Dergisi.* 10/1 (2018): 39-67.

-----------. *Râğıb el-İsfahânî'nin Kur'ân'ı Anlama ve Yorumlama Yöntemi.* Ankara: Sonçağ Akademi, 2021.

Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. İsa es-Sevre (v. 279/892). *el-Câmi'u's-Sahîh (Sünenü Tirmizî).* I-V. Mısır: Şirketü'l-Mektebe ve Matbaati Mustafa el-Bâbî'l-Halebî, 1975.

Tûfî, Ebu'r-Rebî' Necmüddin Süleymân b. Abdülkavî (v. 716/1316). *et-Ta'yîn fî Şerhi'l-Erba'în.* Thk. Ahmed Hâc Muhammed Osman. Beyrut: Müessesetü'r-Reyyân, 1998.

Turan, Abdülbaki. "Baba Nimetullah Nahcivanî ve el-Fevâtihu'l-İlâhiyye ve'l-Mefâtîhu'l-Gaybiyye Adlı Eseri". *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi.* 1 (1985): 61-76.

Turgut, Ali. "Cemâleddin el-Kâsımî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA).* İstanbul 1993. VII: 311-312.

-----------. "*Garâibü'l-Kur'ân ve Regâibü'l-Furkân*". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA).* İstanbul 1996. XIII: 358.

Tûribiştî, Fadlullah b. Hasan. *el-Müyesser fî Şerhi Mesâbîhi's-Sünne.* Thk. Abdülhamid Ahmed Yusuf Hindavi. I-IV. Mekke: Mektebetü Nizâr Mustafa el-Bâz, 2008.

Tümer, Günay - Abdurrahman Küçük. *Dinler Tarihi.* Ankara: Ocak Yayınları, 1997.

Türer, Osman. *Ana Hatlarıyla Tasavvuf Tarihi.* İstanbul: Seha Neşriyat, 1995.

Tüsterî, Sehl b. Abdillah (v. 283/897). *Tefsirü't-Tüsterî*. Thk. Muhammed Basil Uyûn es-Sûd. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2002.

Tüzün, İdris. "Ayetlerin Tefsirinde Ebced Hesabının Kullanımı". *Kur'ân ve Sünnet Araştırmaları Dergisi (KURSAD).* 1 (2021): 22-33.

‘Uleymî, Mucîruddin b. Muhammed el-Hanbelî (v. 928/1522). *Fethu’r-Rahmân fî Tefsîri’l-Kur’ân*. Thk. Nureddin Talib. I-VII. Dımeşk: Dâru’n-Nevâdir, 2009.

Uludağ, Süleyman. “İşârî Tefsir”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA).* İstanbul 2001. XXIII: 423-428.

-----------. “Basîret”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA).* İstanbul 1992. V: 103.

-----------. “Bâtın”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA).* İstanbul 1992. V: 188-189.

-----------. “Firâset”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA).* İstanbul 1996. XIII: 116-117.

-----------. “Hallâc-ı Mansûr”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA).* İstanbul 1997. XV: 377-381.

-----------. “İbnü’l-Fârız”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA).* İstanbul 2000. XXI: 40-43.

-----------. “Kâşânî, Abdürrezzâk”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA).* İstanbul 2002. XXV: 5-6.

-----------. “Keşf”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA).* İstanbul 2002. XXV: 315-317.

-----------. “Kuşeyrî, Abdülkerim b. Hevâzin”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA).* Ankara 2002. XXVI: 473-475.

-----------. “Mârifet”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA).* Ankara 2003. XXVIII: 54-56.

-----------. “Sülemî, Muhammed b. Hüseyin”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA).* İstanbul 2010. XXXVIII: 53-55.

-----------. “Sülûk”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA).* İstanbul 2010. XXXVIII: 127-128.

-----------. “Şathiye”. *Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA).* İstanbul 2010. XXXVIII: 370-371.

-----------. *İbn Arabî.* Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1995.

-----------. *Tasavvuf Kültüründe Keşif ve Kerâmet*. İstanbul: Sufi Kitap, 2008.

Uludağ, Süleyman - Nurettin Bayburtlugil. “Aynülkudât el-Hemedânî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA).* İstanbul 1991. IV: 280-282.

Ulutop, Hasan Emre. *Bedîüzzaman’ın Muhâkemat Adlı Eserinde Tefsir Usulü.* Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi, 2021.

-----------. “Bedîüzzaman Saîd Nursî’ye göre Özel Bir Temsil Türünün Bilgi Değeri”. *Türkiye Lisansüstü Çalışmalar Kongresi (3-6 Kasım 2021: Necmettin Erbakan Üniversitesi/*

Konya). [İlmi Etüdler Derneği (İLEM)'in yürütücülüğünde icra edilmiş olan kongrede 05/11/2021 tarihinde sunulan bu tebliğin metni henüz basılmamıştır.]

'Uveyda, Muhammed Nasruddin Muhammed. *Faslu'l-Hitâb fi'z-Zühdi ve'r-Rekâiki ve'l-Âdâb.* I-X, y.y.: b.y., tsz.

Uysal, Enver. "İhvân-ı Safâ". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA).* İstanbul 2000. XXII: 1-6.

Uzun, Mustafa İsmet. "Ebced". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA).* İstanbul 1994. X: 68-70.

Uzun, Nihat. "Tefsir Disiplini Açısından Bâtınî ve İşârî Yorumun İlmî Değeri". *Kur'ân'ın Bâtınî ve İşârî Yorumu.* İstanbul: KURAMER, 2018: 189-237.

Ülken, Hilmi Ziya (v. 1974). *İslâm Felsefesi: Kaynakları-Tesirleri.* Ankara: Selçuk Yayınları, tsz.

Ünal, İsmail Hakkı. "İbn Hazm-Hadis İlmindeki Yeri". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA).* Ankara 1999. XX: 58.

Ünlü, Nuri, *İslâm Tarihi (Başlangıçtan Osmanlı'ya Kadar).* I-III. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1992.

Üremî, Muhammed el-Emîn b. Abdullah İbn Yusuf. *Tefsîru Hadâiki'r-Ravhi ve'r-Rayhân.* I-XXXIII. Beyrut: Dâru Tavki'n-Necât, 2001.

Vâhidî, Ebu'l-Hasan Ali b. Ahmed b.Muhammed b. Ali en-Nîsâbûrî eş-Şâfi'î (v. 468/1076). *el-Vecîz fî Tefsîri Kitabi'l-Azîz.* Thk. Safvan Adnan Dâvûdî. Dımeşk-Beyrut: Dâru'l-Kalem- Dâru'ş-Şamiye, 1993.

-----------. *el-Vasît fî Tefsîri'l-Kur'âni'l-Mecîd.* I-IV. Thk. Heyet. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1994.

-----------. *et-Tefsîru'l-Basît.* I-XXV. Riyad: 'Umdetü'l-Bahsi'l-İlmî - Câmiatu'l-İmâm Muhammed b. Su'ûd el-İslâmîyye, 1430/2009.

Varlık, Mustafa Çevik. "Çaldıran Savaşı", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA).* İstanbul 1993. VIII: 193-195.

Yagır, Mehmet Yusuf. "Risale-i Nur Külliyatı'nda Peygamber Kıssalarını İşleniş Tarzı", *Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi (DÜSBED).* 14 (2015): 1-15.

Yakıt, İsmail. *Türk-İslâm Kültüründe Ebced Hesabı ve Tarih Düşürme.* İstanbul: Ötüken Neşriyat, 1992.

-----------. "Yakut'un Kendi Seyahatlerine Düşürdüğü Tarihler". *Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi (TAED).* 39 (2009): 211-219.

Yalsızuçanlar, Sadık. *Tasavvuf Risalesi,* İstanbul: Sufi Kitap, 2005.

Yaran, Cafer Sadık. "Budizmle Mukayeseli Olarak İslâm ve İslâm Mistisizmi-Müslüman Budist Diyaloğuna Bir Katkı". Çev. Mehmet Atalay. *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi.* 17 (2008): 253-273.

Yavuz, Ömer Faruk. "Gazâlî ve İlmî Tefsir". *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi.* 31 (2011): 39-59.

Yavuz, Yusuf Şevki. "Beyzâvî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA).* İstanbul 1992. VI: 100-103.

-----------. "Elmalılı Muhammed Hamdi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA).* İstanbul 1995. XI: 57-62.

-----------. "Fahreddin er-Râzî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA).* İstanbul 1995. XII: 89-95.

-----------. "Te'vîl". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA).* İstanbul 2012. XLI: 27-28.

-----------. "Vahiy". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA).* İstanbul 2012. XLII: 440-443.

-----------. "Zâhid Kevserî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA).* İstanbul 2013. XLIV: 77-80.

Yavuz, Yusuf Şevki - Casim Avcı. "İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA).* İstanbul 1999. XX: 543-549.

Yayla, Mustafa. "Hâdimî, Ebû Saîd". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA).* İstanbul 1997. XV: 24-26.

Yazır, Elmalılı Muhammed Hamdi (v. 1942). *Hak Dîni Kur'ân Dili*. I-X. İstanbul: Eser Neşriyat ve Dağıtım, 1979.

Yefut, Sâlim. *İbn Hazm ve'l-Fikru'l-Felsefî bi'l-Mağrib ve'l-Endelüs*. Mağrib: Dâru'l-Beyzâ, 1986.

Yeğin, Abdullah. *Osmanlıca-Türkçe İslâmî-İlmî-Edebî-Felsefî Yeni Lügat.* İstanbul: Hizmet Vakfı Yayınları, 1992.

Yıldırım, Ahmet. "Hadîsleri Anlamada İşârî Yorum". *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 13 (2004): 13-36.

Yıldırım, Suat. *Peygamberimiz'in Kur'ân'ı Tefsiri.* İstanbul: Kayıhan Yayınları, 1998.

Yıldız, Abdülvahap. "Kerâmet ve İstidrâc". *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 21 (2009): 41-64.

-----------. Meybudi'nin Tefsirinde Tasavvuf. Bursa: Sır Yayıncılık, 2012.

Yıldız, Mehmet. "Gayb Meselesi ve İbn Berrecân'ın Keşfi Üzerine Bir Değerlendirme". *Kelâm Araştırmaları.* 12/2 (2014): 375-393.

-----------. "İşârî Tefsirin Kabul Şartları Bağlamında Cemâl-i Halvetî'nin Kısa Sûrelere Getirdiği Yorumlar". *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*. 33 (2014): 39-56.

-----------. "el-İrşâd fi'l-Kur'âni'l-Kerîm - İbn Berrecân". *Tasavvuf Klasikleri.* Ed. Ethem Cebecioğlu - Ali Çınar. Ankara: Ankara Kalem Neşriyat, 2021: 505-519.

Yılmaz, Hasan Kâmil. “Cezbe”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA).* İstanbul 1993. VII: 504.

-----------. *Ana Hatlarıyla Tasavvuf ve Tarîkatlar.* İstanbul: Ensar Neşriyat, 2011.

Yiğit, İsmail. “Osman”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA).* İstanbul 2007. XXXIII: 438-443.

Yusuf el-Karadâvî. *Kur'ân'ı Anlamada Yöntem.* Çev. Nurullah Aktaş. İstanbul: Nida Yayınları, 2015.

Yüce, Abdülhakim. *Râzî'nin Tefsirinde Tasavvuf.* İzmir: Çağlayan Yayınları, 1996.

Yüksel, Sadreddin (v. 2004). “Müseylemetü'l-Kezzâb'dan Reşat Halife'ye”. *Kur'ân-ı Kerîm ve On dokuz Efsanesi* (Diğer yazarlar: Mahmut Toptaş - Hikmet Zeyveli - Orhan Kuntman). İstanbul: İnkılâb Yayınları, 1994: 77-87.

Yüksel, Yakup. “Muhammed Senâullah Panipetî ve Tefsiru'l- Mazharî Adlı Eseri”. *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi.* 13 (2016): 107-122.

Zebîdi, Ebu'l-Abbâs Şihabüddin Ahmed b. Ahmed b. Abdillatif (v. 893/1488). et-*Tecrîdu's-Sarîh li Ehâdîsi'l-Câmii's-Sahîh.* I-XII. Çev. Ankara: Ahmed Naim-Kâmil Miras, Diyanet İşleri Başkanlığı, 1985.

Zebîdî, Muhammed b. Muhammed b. Abdirrezzak el-Hüseynî Ebu'l-Feyz Murtazâ (v. 1205/1790). *Tâcu'l-Arûs.* I-XL. y.y.: Dâru'l-Hidâye, tsz.

Zeccâc, İbrahim b. es-Sırrî b. Sehl Ebû İshak (v. 311/923). *Meânî'l-Kur'ân ve İ'râbuhu.* I-V. Beyrut: Âlemu'l-Kütüb, 1988.

Zehebî, Şemsüddin Ebû Abdillah Muhammed b. Ahmed b. Osman, (v. 748/1347). *Tarîhu'l-İslâm ve Vefâyâtu'l-Meşâhîr ve'l-A'lam*. I-LII. Thk. Ömer Abdüselam et-Tedmürî. Beyrut: Dâru'l-Kitabi'l-Arabî, 1993.

-----------. *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*. I-XVIII. Kahire: Dâru'l-Hadîs, 2006.

-----------. *Tezkiretü'l-Huffâz*. Haydarabad: b.y., 1956.

-----------. *Menâkıbu'l-İmâm Ebî Hanîfe ve Sâhibeyhi.* Haydarâbâd: Lecnetu İhyâi'l-Meârifi'n-Nu'mâniyye, 1408/1987.

Zehebî, Muhammed Hüseyin (v. 1977). *et-Tefsîr ve'l-Müfessirûn.* I-II. Kahire: Mektebetü Vehbe, tsz.

Zemahşerî, Ebu'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer (v. 538/1143). *el-Keşşâfu an Hakâikı't-Tenzîl.* I-IV. Beyrut: Dâru'l-Kitabi'l-Arabî, 1985.

-----------. *Rebî'u'l-Ebrâr ve Nusûsu'l-Ahyâr.* I-V. Beyrut: Müessesetü'l-A'lemî, 1412/1991.

-----------. *Ruûsu'l-Mesâil.* Thk. Abdullah Nezîr Ahmed. Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmîye, 1987.

Zerkeşî, Bedrüddin Muhammed b. Abdillah (v. 794/1392). *el-Burhan fî Ulûmi'l-Kur'ân.* I-IV. Thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim. Beyrut/Lübnan: Dâru İhyai'l-Kütübi'l-Arabî, 1957.

-----------. *Teşnîfü'l-Mesâmi' bi-Cem'i'l-Cevami'*. I-IV. Thk. Seyyid Abdülaziz - Abdullah Rebî'. Kahire: Mektebetü Kurtuba - el-Mektebetü'l-Mekkiyye, 1998.

Zerzûr, Adnan Muhammed. *Medhalu ilâ Tefsîri'l-Kur'ân ve Ulûmihi.* Dımeşk -Beyrut: Dâru'l-Kalem - Dâru'ş-Şâmiye, 1998.

Zürkânî, Muhammed Abdülazîm (v. 1948). *Menâhilü'l-İrfan.* I-II. Thk. Ahmed b. Ali. Kahire: Darü'l-Hadîs, 2001.

Görüntülü ve Sesli Kaynaklar

Mustafa İslâmoğlu'nun "Hür Adam" adlı film ile ilgili açıklaması (18/01/2011): http://www.youtube.com/watch?v=sdoOh5Z6vAw (Erişim: 06/02/2022)

"Kahve Bahane" Hilâl TV (16/02/2011): http://www.youtube.com/watch?v=4uWdyynZItE (Erişim: 06/02/2022)

"Tarafsız Bölge" CNN Türk (30/08/2016): https://www.youtube.com/watch?v=6EDAgkdqhlI (Erişim: 06/02/2022)

VEFAT TARİHLERİ İNDEKSİ

Abdullah Bosnevî (v. 1054/1644)

Abdullah el-Herevî (v. 481/1089)

Abdullah Fikrî Paşa (v. 1889)

Abdullah İbn Abbâs (v. 68/687)

Abdullah İbn Mes‘ûd (v. 95/713)

Abdullah İbnü'l-Mübârek (v. 181/797)

Abdurrahman el-Kevâkibî (v. 1902)

Abdurrahman en-Nahlavî (v. 1163/1749)

Abdurrahman es-Sa‘dî (v. 1958)

Abdurrahman es-Se‘âlibî (v. 876/1471)

Abdurrahman Şeref Lâç (v. 1982)

Abdülazim ez-Zürkânî (v. 1948)

Abdülbaki Gölpınarlı (v. 1982)

Abdülganî en-Nablusî (v. 1143/1731)

Abdülkadir el-Geylânî (v. 561/1165-66)

Abdülkâhir el-Cürcânî (v. 471/1078-79)

Abdülkerim b. Hevâzin el-Kuşeyrî (v. 465/1073)

Abdülkerîm el-Cîlî (v. 805/1402)

Abdülkerim el-Kuşeyrî (v. 465/1072)

Abdülvâhid Yahyâ/René Guénon (v. 1951)

Abdürrezzâk el-Kâşânî (v. 736/1335)

Abdürrezzak Nevfel (v. 1984)

Ahmed Âmiş Efendi (v. 1338/1920)

Ahmed er-Rufâî (v. 578/1182)

Ahmed Gazzî (v. 1150/1737)

Ahmed Yesevi (v. 562/1166)

Ahmet Cevdet Paşa (v. 1312/1895)

Alâüddevle es-Simnânî (v. 736/1336)

Ali b. Osman el-Hücvîrî (v. 470/1077)

Ali Osman Koçkuzu (v. 2020)

Ali Sâmî en-Neşşâr (v. 1980)

Ali Ulvi Kurucu (v. 2002)

Arif Nihat Asya'nın (v. 1975)

‘Atâ (v. 114/732)

Ayn-ı Ekber Şeyh Mehmet Efendi (v. 1135/1723)

Aynü'l-Kudât el-Hemedânî (v. 525/1131)

Aziz Mahmud Hüdâî (v. 1038/1628)

Bedîüzzaman Saîd Nursî (v. 1960)

Bedrüddin el-Aynî (v. 855/1451)

Bedrüddin ez-Zerkeşî (v. 794/1392)

Beğavî (v. 516/1122)

Beşir et-Türkî (v. 2009)

Bezzâr (v. 292/905)

Burhânüddin b. Ömer el-Bikâ‘î (v. 885/1480)

Burhânüddin et-Tirmizî (v. 638/1240)

Câhız (v. 255/869)

Celal Yıldırım (v. 2019)

Celâlüddin el-Mahallî (v. 864/1460)

Celâlüddin es-Süyûtî (v. 911/1505)

Cemal Halvetî (v. 899/1494)

Cemâlüddin el-Kâsımî (v. 1332/1914)

Cemil Meriç (v. 1987)

Cevad Rifat Atilhan (v. 1967)

Cüneyd el-Bağdâdî (v. 297/909)

Dahhâk (v. 105/723)

Dârimî (v. 255/869)

Deylemî (v. 509/1115)

Ebân b. Tağlib (v. 141/758)

Ebû Abdillah Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî (v. 671/1273)

Ebû Abdillah Muhammed el-Mursî (v. 655/1257)

Ebû Abdurrahman es-Sülemî (v. 412/1021)

Ebû Bekir el-Kelâbâzî Gülâbâdî (v. 380/990)

Ebû Bekir el-Vâsıtî (v. 320/932)

Ebû Bekir el-Verrâk (v. 280/893)

Ebû Bekir İbnü'l-‘Arabî (v. 543/1148)

Ebû Dâvud (v. 275/889)

Ebû Hafs Necmüddin Ömer en-Nesefî (v. 537/1142)

Ebû Hafs Şihâbuddin Ömer b. Muhammed es-Sühreverdî (v. 632/1234)

Ebû Hayyân (v. 745/1344)

Ebû Hureyre (v. 57/678)

Ebû İshak es-Sa‘lebî (v. 427/1036)

Ebû Medyen el-Mağribî (v. 594/1197)

Ebû Nasr es-Serrâc (v. 378/988)

Ebû Nu‘aym el-İsfahânî (v. 430/1038)

Ebu Ömer b. Kudâme (v. 607/1210)

Ebû Saîd el-Hâdimî (v. 1176/1762)

Ebû Saîd el-Harrâz (v. 277/890)

Ebû Tâlib el-Mekkî (v. 386/996)

Ebû Ubeyd Kâsım b. Sellâm (v. 224/838)

Ebû Ya‘kûb es-Sekkâkî (v. 626/1229)

Ebû Ya‘kûb Nehrecôrî (v. 330/941)

Ebû Ya‘lâ (v. 307/920)

Ebû Yezîd el-Bistâmî/Bâyezîd-i Bistâmî (v. 234/848 [?])

Ebu'd-Derdâ (v. 32/652)

Ebu'l-A‘lâ el-Mevdûdî (v. 1979)

Ebu'l-‘Âliye (v. 90/709)

Ebu'l-Berekât en-Nesefî (v. 710/1310)

Ebu'l-Berekât es-Sâfedî (v. 696/1296)

Ebu'l-Ferec İbnü'l-Cevzî (v. 597/1201)

Ebu'l-Hasan Ali el-Vâhidî (v. 468/1076)

Ebu'l-Hasan el-Harakânî (v. 425/1034)

Ebu'l-Hasen Alâüddin Alî b. Muhammed el-Hâzin (v. 741/1340)

Ebu'l-Hasen Ali b. Osman el-Hücvîrî (v. 465/1072)

Ebu'l-Kâsım es-Sicillî (v. 380/990)

Ebu'l-Leys es-Semerkandî (v. 383/993)

Ebu's-Su‘ûd (v. 982/1574)

Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır (v. 1942)

Mustafa el-Merâğî (v. 1945)

Mustafa Sabri Efendi (v. 1954)

Muvaffakuddin b. Kudâme (v. 620/1223)

Mücâhid (v. 103/721)

Nâfi‘ b. el-Ezrak (v. 65/685)

Necip Fazıl Kısakürek (v. 1983)

Necmüddin Ömer en-Nesefî (v. 537/1142)

Necmüddin-i Dâye (v. 654/1256)

Necmüddin-i Kübrâ (v. 618/1221)

Nifferî (v. 351/962)

Nimetullah en-Nahcivânî (v. 920/1514)

Niyâzî-i Mısrî (v. 1105/1694)

Nizâmü'l-Mülk (v. 485/1092)

Nizâmüddin el-Hasan b. Muhammed en-Nîsâbûrî (v. 850/1477)

Nu‘aym b. Hammâd (v. 228/843)

Osman Yüksel Serdengeçti (v. 1983)

Ömer Nasuhi Bilmen (v. 1971)

Râgıb el-İsfahânî (v. V./XI. yüzyılın ilk çeyreği)

Reşîdüddin el-Meybudî (v. 520/1126'dan sonra)

Ruzbihân el-Baklî (v. 606/1209)

Saçaklızâde Mehmed Efendi (v. 1145/1732)

Sâdık er-Râfiî (v. 1937)

Sadruddin el-Konevi (v. 673/1274)

Sa‘duddin el-Hamevî (v. 649/1252)

Sa‘düddin et-Teftâzânî (v. 792/1390)

Saîd b. Cübeyr (v. 94/713)

Said Havvâ (v. 1989)

Sehl et-Tüsterî (v. 283/897)

Semerkandî (v. 383/993)

Serî-i Sakatî (v. 257 / 870)

Seyyid Osman Surûrî (v. 1229/1814)

Seyyid Şerîf el-Cürcânî (v. 816/1413)

Sezai Karakoç (v. 2021)

Subhî es-Sâlih (v. 1986)

Süddî (v. 127/745)

Süfyan es-Sevrî (v. 161/777)

Şa‘bî (v. 103/721)

Şah Veliyyullah ed-Dehlevî (v. 1176/1762)

Şâtıbî (v. 790/1388)

Şehr b. Havşeb (v. 100/718)

Şemseddin Yeşil (v. 1968)

Şemsü'l-Eimme es-Serahsî (v. 483/1090 [?])

Şeyhzâde (v. 951/1544)

Şınkîtî (v. 1974)

Şihabü'l-Hafâcî (v. 1069/1650)

Şihabüddin Mahmud b. Abdillah el-Âlûsî (v. 1270/1854)

Taberânî (v. 360/971)

Tâcüddin b. Atâullah el-İskenderî (v. 709/1309)

Tâcüddin es-Sübkî (v. 771/1370)

Tahirü'l-Mevlevî (v. 1951)

Tantavî Cevherî (v. 1940)

Taşköprîzâde Ahmed Efendi (v. 968/1561)

Tîbî (v. 743/1343)

Tirmizî (v. 279/892)

Ubeydullah Ahrâr (v. 895/1490)

Übey b. Ka‘b (v. 35/656)

Üsküdarlı Hâşim Baba (v. 1197/1783)

Vehbe Zuhaylî (v. 2015)

DİZİN

A

B

C

Ç

D

E

F

G

H

I

İ

K

L

M

N

Ş

T

U

V

Y

Z